

UVOD U ETIKU

Priredio
PITER SINGER

Preveo s engleskog
SLOBODAN
DAMNJANOVIĆ



IZDAVAČKA KNJIŽARNICA ZORANA STOJANOVIĆA
SREMSKI KARLOVCI • NOVI SAD

Biblioteka
LEVIJATAN

UVOD U ETIKU

Priredio
PITER SINGER

Preveo s engleskog
SLOBODAN DAMNJANOVIĆ

This project partly funded by the Office of Public Affairs, United States Embassy Belgrade. The Office of Public Affairs, United States Embassy Belgrade, or the United States Government neither endorses nor takes responsibility for the content of this project.

Izdavanje ove knjige pomogao je Biro za odnose s javnošću Ambasade SAD u Beogradu. Biro za odnose s javnošću, Američka ambasada u Beogradu i Vlada SAD ne snose nikakvu odgovornost za sadržaj ove knjige.



IZDAVAČKA KNJIŽARNICA ZORANA STOJANOVIĆA
SREMSKI KARLOVCI • NOVI SAD
2004

Naslov originala
Blackwell Companions to Philosophy
A COMPANION TO ETHICS
Edited by Peter Singer
© Blackwell Publishing, 1991, 1993.

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

17(082)

UVOD u etiku / priredio Piter Singer ; preveo s engleskog Slobodan Damjanović. – Sremski Karlovci ; Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004 (Novi Sad : Budućnost). – 787 str. ; 23 cm. – (Biblioteka Levijatan)

Prevod dela: A companion to ethics. – Tiraž 1.500. – Str. 5–6: Uvod / P. S. – Sadrži biografske beleške o autorima.

ISBN 86-7543-090-6

1. Сингер, Питер

а) Етика – Зборници

COBISS.SR-ID 196523783

UVOD

Naslov *Uvod u etiku* može da nagovesti neku knjigu sa kratkim uvodima, po azbučnom redu, koji pružaju sažetu informaciju o vodećim teorijama, idejama i ljudima iz etičke akademske discipline. No, ova knjiga je sasvim drugačija. Ona se sastoji iz 47 originalnih ogleda. Ovi ogledi se bave poreklom etike, velikim etičkim tradicijama, teorijama o tome kako treba da živimo, dokazima o specifičnim moralnim pitanjima i prirodom same etike. [U skladu sa savremenom upotrebom, u ovoj knjizi reč »etika« će se obično upotrebljavati ne samo za ispitivanje morala (to jest, kao sinonim za »moralnu filosofiju«), već takođe i da uputi na temu ovog ispitivanja, drugim rečima kao osnova za »moral].

Izabrao sam da organizujem ovu knjigu na ovaj način, jer je važno da se etika ne izlaže kao nešto daleko, što treba da ispituju samo učenjaci, zaključani na univerzitetima. Etika se bavi vrednostima, dobrim i rđavim, ispravnim i pogrešnim. Mi ne možemo da izbegnemo upletenost u etiku, jer ono što činimo – i ono što ne činimo – uvek je mogući predmet etičke procene. Svako ko razmišlja o onome što treba da čini, svesno ili nesvesno, uključen je u etiku. Kad počnemo ozbiljnije da razmišljamo o ovim pitanjima, možemo početi istraživanje sopstvenih vrednosti, ali takođe, možemo ići putevima kojima su prolazili mnogi drugi mislioci, u različitim kulturama, za proteklih više od dve hiljade godina. Za takvo putovanje korisno je imati vodiča sa obaveštenjima o putu kojim ćemo stupati, o tome kako je on napravljen, o velikim raskršćima na kojim su ljudi krenuli u različitim pravcima i o onima koji su tamo bili pre nas. Ipak, još je

vredniji onaj saradnik koji će podsticati naše razmišljanje o putu kojim smo krenuli i ukazivati nam na zamke i slepe ulice, koje su druge sprečile da idu napred.

Najbolji način da koristimo ovu knjigu jeste da prvo krenemo od pregleda sadržaja, jedne vrste mape knjige, sa eksplanatornim napomenama na mestima gde bi mapa mogla da bude nejasna onima koji još ne poznaju teritoriju. Zatim, zavisno od interesovanja, može se poželeti da se krene od početka i izvede putovanje ili se mogu čitati određeni oglеди o određenim temama.

Izbor saradnika je lična stvar; tako je i sa izborom autora (i tema) za ovaj *Uvod*. Nastojao sam da budem širok u svojim ukusima, pokrivajući i tradicije koje, svakako, nisu moje i pozivajući na saradnju autore sa kojima sam očekivao neslaganja (a moja očekivanja nisu bila izneverena). Ipak, ne može postojati potpuno objektivna i nepristrasna selekcija tema i saradnika. Drugi priređivač mogao bi da napravi drukčiju knjigu. Ja sam vaspitavan u zapadnom društvu, engleskog jezika, i obrazovan u zapadnoj filozofskoj tradiciji; ne bih bio kompetentan da priređujem knjigu koja bi drugim tradicijama davala jednak prostor. U okviru te zapadne filozofske tradicije, iako niko ne može tvrditi kako je imun na intelektualne mode, ja sam pokušao da se usmerim na bezvremena pitanja zapadne etičke misli, pre nego na teme koje su trenutno u modi.

P. S.

Mnogima dugujem zahvalnost. Očigledno, prvo se treba zahvaliti saradnicima, ne samo za vreme koje su odvojili za pisanje svojih članaka, već još više za spremnost da ih isprave u skladu sa mojim shvatanjima o tome kako treba da izgleda ova knjiga. Na drugom mestu, Stivenu Čembersu i Bazilu Blekvelu, koji su me ubedili da sačinim ovu knjigu; bez njihove inicijative, ona uopšte ne bi postojala. Alin Šipton je tada preuzela proizvodni proces i bila je neprocenjivi izvor ohrabrenja i saveta. Ričard Bjuti bio je tehnički urednik sa velikom veštinom i pouzdanom pažnjom za detalje. Najzad, Dejl Džejmison i R. M. Her su delovali kao neformalni priređivački savetnici na svakom stupnju knjige. Bez njih bi urednički zadatak bio teži, a konačni proizvod, siguran sam, na mnogo nižem nivou.

Piter Singer,
decembra 1990.

Prvi deo

KORENI

POREKLO ETIKE

Meri Midžlej

I. Traganje za opravdanjem

Odakle dolazi etika? Ovde su spojena dva sasvim različita pitanja, jedno o istorijskoj činjenici i drugo o autoritetu. Zanimanje za ova dva pitanja oblikovalo je mnoge tradicionalne mitove o poreklu sveta. Ovi mitovi opisuju ne samo kako je ljudski život počeo, već i zašto je on tako težak, tako naporan, tako zamršen, tako pun sukoba. Prvobitni sukobi i protivrečnosti o kojima oni govore su usmereni – možda često prvobitno usmereni – da objasne zašto ljudska bića moraju živeti po pravilima koja mogu da osujete njihove želje. Oba ova pitanja su i dalje aktuelna i teoretičari su na literaran i sistematski način revnosno nastojali da odgovore na njih.

Ovo traganje za odgovorima nije proizašlo samo iz radoznalosti ili zbog nade da se može dokazati suvišnost ovih pravila, mada i jedno i drugo jesu jaki motivi. Ono, možda, pre svega izrasta iz sukoba unutar etike ili morala. (Zbog vrlo opštih ciljeva ovog članka, neću praviti razliku između ove dve reči). U svakoj kulturi prihvaćene dužnosti se sukobljavaju pa su, da bi posredovali između njih, potrebni dublji i opštiji principi. Ljudi tragaju za smislom datih različitih pravila i nastoje da odmere njihovu međusobnu snagu. Ovo traganje ih često primorava da streme ka još opštijim principima, ka vrhovnom sudiji – ka smislu morala kao celine.

To je razlog zašto je naše prvobitno pitanje tako složeno. Pitanje odakle dolazi etika nije isto što i postaviti isto pitanje o me-teoritima. To je pitanje zašto mi treba da se pokoravamo njenim pravilima. (Pravila u stvari nisu sav moral, ali se možemo za trenutak zaustaviti na njima, jer sukobi često i nastaju baš povodom njih). U nameri da odgovorimo na ovo pitanje, neophodno je da zamislimo na šta bi ličio život bez ovih pravila, a ovo neizbežno vodi do pitanja o njihovom poreklu. Ljudi su skloni da se okrenu prošlosti, pitajući se da li je, pre nego što su pravila nametnuta, postajalo neko »bezgrešno« i beskonfliktno stanje, u kome pravila nisu bila potreban, jer niko nije ni želeo da učini nešto loše. Onda postavljaju pitanje: »Kako smo izgubili te preetičke uslove? Možemo li opet da se vratimo u to stanje?«

U našoj sopstvenoj kulturi, uglavnom su prihvaćena dva temeljna odgovora. Jedan – dolazeći prevashodno od Grka i Hobsa – etiku objašnjava prosto kao sredstvo egoističke promišljenosti: njegov prvobitni mit je društveni ugovor. Ovaj mit preetičko ljudsko stanje vidi kao stanje usamljenosti; izvor svih nevolja je u tome što su ljudi počeli da opšte jedni sa drugima. Čim su to učinili, sukob je postao neizbežan, a prirodno stanje onda, prema Hobsovim rečima, postaje »rat svih protiv sviju« (Hobs, 1651, prvi deo, gl. 13, str. 64) i to čak i onda ako ljudi, kao što je tvrdio Ruso, pre početka sukoba i nisu bili raspoloženi neprijateljski jedni prema drugima (Rousseau, 1761, str. 188, 194; 1754, prvi deo). Sam opstanak, da po strani ostavimo društveno uređenje, postao je moguć tek na osnovu pravila postignutih upornim pogađanjem. (Ova priča se, naravno, obično shvata simbolički, a ne kao opis stvarnog događanja). Drugo, hrišćansko objašnjenje moral tumači kao naše nastojanje da svoju nesavršenu prirodu uskladimo sa božjom voljom. Njegov prvobitni mit je pad čovekov, koji je proizvela nesavršenost naše prirode, na način kako je to opisano – opet simbolički – u Knjizi postanja.

U zamršenom svetu jednostavnost je sama po sebi dobrodošla, pa popularnost ova dva shvatanja nije iznenađujuća. Ali jednostavna tumačenja ne mogu da objasne složene činjenice i već je postalo jasno da nijedna od ove dve iscrpne formule ne može stvarno da odgovori na naša pitanja. Hrišćansko objašnjenje problem pre zaobilazi nego što ga rešava, pošto posle njega još uvek ostaje nejasno zašto moramo da se pokoravamo

Bogu. Hrišćansko učenje, naravno, ima mnogo da kaže o tome, ali ono što kaže je složeno i kada se postavi pitanje autoriteta ne može da zadrži svoju privlačnu jednostavnost. Na ovom mestu ne mogu dalje da razmatram vrlo važne odnose između religije i etike (videti članak 46, *Kako bi etika mogla da zavisi od religije?*). Ali važno je da hrišćanski odgovor ne može baš da izvede našu dužnost pokoravanja Bogu jednostavno iz toga što je on sve-moćno biće koje nas je stvorilo – izvođenje koje ne bi obezbedilo moralni autoritet. Ako nas je neko rđavo biće stvorilo za rđave ciljeve, mi nećemo, ma šta nam govorila naša opreznost, smatrati za svoju dužnost da poštujemo to biće. Ideja Boga nije ideja takvog bića, ali u sebi kristalizuje čitavu masu vrlo složenih ideala i standarda, koji leže u osnovi moralnih pravila i daju im značenje. Ali upravo je autoritet tih ideala i standarda ono što istražujemo. Tako da je pitanje i dalje otvoreno.

II. Privlačnost egoizma i društveni ugovor

Shvatanje da je etika u stvari samo ugovor, zasnovan na egoističkoj promišljenosti, doista je mnogo jednostavnije, ali upravo zbog toga i jeste nepodobno da bude objašnjenje za stvarnu složenost etike. Možda je tačno da bi društvo sastavljeno od savršeno doslednih i razboritih egoista, da je ikad postojalo, izumelo institucije za međusobnu zaštitu koje bi bile nalik na mnoge institucije koje se mogu naći u aktuelnim ljudskim društvima. I sasvim je sigurno da bi ovi oprezni egoisti izbegli mnoge zločine, koje aktuelna ljudska bića čine, jer ljudska plahovitost i očigledna ludost stalno uvećavaju loše posledice naših poroka.

Ali to nikako ne može da znači kako moral, onakav kakav postoji na bilo kom mestu, izrasta samo iz proračuna sebičnih interesa. Ima više razloga zbog kojih to nije moguće, ali ću ja navesti samo dva. (Za dalju raspravu videti članak 16, *Egoizam*).

1) Prvi počiva na očiglednoj ljudskoj mani. Ljudi prosto nisu toliko promišljeni ili dosledni, koliko bi to ovo objašnjenje implikovalo. Čak ni vrlo umerena količina promišljeno pristojnog ponašanja, kad bi se zasnivala samo na pomenutim osobinama, ne bi bila moguća.

2) Drugi je podjednako opšte poznat obim ljudskih dobrih osobina. Ljudi koji nastoje da se pristojno ponašaju često su pokrenuti sasvim različitim vrstama motiva, koji direktno slede iz uviđanja potreba drugih. Oni postupaju iz osećanja pravde, zbog prijateljstva, lojalnosti, sažaljenja, zahvalnosti, velikodušnosti, simpatije, porodičnih osećanja i slično – osobine koje su u većini ljudskih društava priznate i poštovane. Teoretičari egoizma, kao što je Hobs, ponekad ovo objašnjavaju tvrdeći da su navedeni motivi nerealni, samo prazne reči. Ali onda je teško videti kako su reči za nepostojeće motive uopšte bile izmišljene i postale prihvaćene. A još je zagonetnije kako je neko, uopšte, ikad mogao da tvrdi kako su to njegovi pravi pokretači.

Ja sam odmah spomenula ovo egoističko objašnjenje, jer je ono, uprkos svim svojim velikim nedostacima, danas vrlo uticajno. Tragajući za poreklom etike, moderni ljudi često i nesvesno koriste jezik ovog objašnjenja. Oni će pitanje postaviti u Hobsovskoj formi: »Kako je došlo do toga da prvobitno društvo egoista sebe optereti pravilima koja traže obzir prema drugim ljudima«? Velike teškoće koje muče ovaj pristup, postaće jasnije u daljem izlaganju.

III. *Moralni činjenički argument*

Moglo bi se od nas tražiti da prihvatimo ekstremni individualizam, na strogo naučnim razlozima, kao činjeničko otkriće. Ono se tada pojavljuje kao skup informacija o tome kako su ljudska bića stvarno konstituisana. Danas, najuobičajenija forma ovog argumenta počiva na ideji evolucije kao postupka produženja svih vrsta, preko opstanka najposposbnijih, u neprestanoj bezobzirnoj borbi između jedinki. Smatra se da je ovaj proces od njih stvorio izolovane, potpuno egoističke socijalne atome. Ova slika se često shvata kao direktno zasnovana na evidenciji, tako da – za razliku od ranijih priča o poreklu – nije mit, već je sasvim naučna.

Treba da budemo skeptični prema ovom shvatanju. U gruboj formi u kojoj smo ga upravo izložili, ovaj pseudo-darvinistički mit sadrži bar onoliko emotivne simbolike savremenih ideologija, i bar onoliko zalaganja za ograničene, savremene, socijalne ideale, koliko se može naći u njegovom prethodniku, priči o dru-

štvenom ugovoru. On stvarno u sebi sadrži neke ispravne naučne uvide i principe, ali ih zanemaruje i iskrivljuje u većoj meri nego što ih upotrebljava. Od savremene nauke on se posebno razlikuje u dve tačke: prvo, po svom fantastičnom preterano dramtizovanom shvatanju borbe i, drugo, po neobično snažnom prenaplašavanju uloge koju naša vrsta igra u procesu evolucije.

1) Od suštinskog značaja je da razlikujemo čistu činjenicu događanja borbe od složenih ljudskih motiva, koje savremena ideologija pripisuje takmičarima. Kažemo da su dva organizma »u borbi« ako oba žele nešto što ne mogu oba dobiti. Ali oni nisu u stanju borbe sve dok toga nisu svesni i dok smišljeno ne pokušavaju da poraze jedan drugog. Pošto ogromnu većinu organizama sačinjavaju biljke, bakterije itd. koje nisu svesne, onda je i sama mogućnost promišljenog neprijateljskog sukoba, izuzetno retka stvar u prirodi. Osim toga, i na svesnom i na nesvesnom nivou, svi životni procesi odvijaju se na ogromnoj podlozi harmonične saradnje, koja je neophodna za izgradnju složenog sistema, u okviru koga onda može nastati znatno ređe pojava borbe. Borba je realna, ali je nužno ograničena. Na primer, biljke u određenom eko-sistemu normalno postoje u obostranoj zavisnosti, kako jedna sa drugom tako i sa životinjama koje se njima hrane, a ove životinje takođe zavise i jedne od drugih i od svojih prirodnih neprijatelja. Kad bi u prirodi stvarno postojao »rat svih protiv svih«, biosfera se ne bi nikada razvila. Stoga nas i ne iznenađuje što svesni život koji proizlazi iz takvih temelja, češće odlikuje saradnja nego borba. I kad bliže razmotrimo motivaciju društvenih bića, mi jasno vidimo da motivi saradnje čine glavni deo njihovog ponašanja.

2) Mnoge popularne verzije pseudo-darvinističkog mita (mada ne sve) evolutivni razvoj predstavljaju kao piramidu ili lestve, na čijem vrhu se nalazi ČOVEK, a ponekad ga shvataju kao unapred programiranog da ČOVEKA dovede do određene »omega tačke« koja će dalje glorifikovati savremene zapadne humanističke ideale. Ovo shvatanje nema osnove u savremenoj biološkoj teoriji (Midgley, 1985). U skladu sa Darwinovim modelom izloženim u knjizi *Poreklo vrsta*, savremena biologija slika životne forme sasvim različito, kao nešto što se širi poput šikare i što, bez ikakvog kretanja prema gore, stvara dostižne oblike života. Piramidalnu sliku predložio je J. B. Lamarck, a razvio

P. Tejar de Šarden; ona nije deo moderne nauke, već pripada tradicionalnoj metafizici. Naravno, ovo je ne pobija. Ali, kako se ovakva shvatanja naširoko usvajaju kao »naučna«, za nas je važno da procenimo njihov teorijski status i da ih povežemo sa pitanjima o poreklu etike.

IV. Dualističke maštarije

Ova pitanja dobijaju na težini kada se ima u vidu opšteprihvaćeno stanovište po kome naša vrsta proizlazi iz onih vrsta koje označavamo kao »životinjske«. U našoj kulturi granica između naše i drugih vrsta shvata se kao granica moralne oblasti, pa su, u cilju zaštite ove granice, stvarane metafizičke doktrine. Za razliku od budista, hrišćani smatraju da duša, sedište svih sposobnosti kojima se ponosimo, pripada samo ljudskom biću. Svako naglašavanje sličnosti između naše i drugih živih vrsta smatra se degradacijom, jer nagoveštava da je naša duhovnost u stvari samo skup animalnih reakcija. Ovo shvatanje animaliteta, kao principa koji je sasvim stran duhu, vrlo je staro i često se upotrebljava da dramatično prikaže psihološke sukobe kao borbu između vrlina i »životinje u čoveku«. Ljudska duša se tad pojavljuje kao usamljeni uljez u fizičkom svetu, kao stranac koji je daleko od svog doma.

Ovaj oštri i jednostavni dualizam bio je važan za Platona i ranu hrišćansku misao. On je verovatno danas mnogo manje uticajan. Njegov oholi stav prema prirodnim motivima teško se može braniti, a na teorijskoj strani se suočava sa ogromnim teškoćama u objašnjavanju odnosa između duše i tela. Ipak, izgleda da se dualizam još upotrebljava kao osnovni okvir za određene teme, pre svega za naše mišljenje o drugim živim bićima. Aristotel se suprotstavio Platonu, predlažući jednu pomirljiviju i manje odsečnu metafiziku, koja povezuje kako različite aspekte ljuske jedinke, tako i ovu sa spoljašnjim svetom. Toma Akvinski je sledio ovo uputstvo, a u istom pravcu se kretala i novija misao. Ali ovaj više monistički pristup ima veliku teškoću u shvatanju kako ljudska bića stvarno mogu da se razviju iz ne-ljudskih živih bića. Nevolja je u tome što se ove životinje shvataju kao simboli anti-ljudskih snaga, često kao ovaploćeni

poroci (vuk, svinja, gavran). Dok se ovo shvatanje ne dovede u pitanje, nama ostaju samo dve alternative – ili obeshrabrujuće, reduktivističko shvatanje čoveka kao »ništa boljeg od drugih životinja« ili čisto onostrano shvatanje ljudi kao duhova, koji su tokom evolucionog procesa ubačeni u tela od kojih se potpuno razlikuju (videti Midgley 1979, gl. 2).

Odatle dolaze i dve jednostavne ranije pomenute ideje o poreklu etike. Po modelu društvenog ugovora, sva su živa bića egoisti, a ljudska bića se međusobno razlikuju samo po svojoj kalkulatívnoj inteligenciji. Oni su samo *prosvećeni* egoisti. Nasuprot tome, prema religioznom shvatanju umetanje duše u telo je jednim potezom uvelo ne samo inteligenciju, već i veliko mnoštvo motiva, od kojih su većina altruistički. Na veliku Darvinovu žalost, njegov saradnik A. R. Volas prihvatio je ovo drugo stanovište, dokazujući kako je Bog, kroz čudesnu intervenciju, u tela primata tokom evolucije ugradio duše. I danas je, čak i među nereligioznim misliocima, često prisutno snažno naglašavanje ljudskih sposobnosti koje ih u tolikoj meri smatra različitim od životinjskih da za njihovo objašnjenje zahteva različiti i van-zemaljski izvor. I stvarno, ponekad se vrlo ozbiljno u pomoć prizivaju naučno-fantastična izvođenja ljudskog porekla sa neke udaljene planete.

V. Preimućstva etologije

Međutim, zauzimajući realističkiji i manje mitski stav prema ne-ljudskim živim bićima, mi možemo danas da izbegnemo obe ove rdave alternative. Naše doba je sistematski proučilo ponašanje životinja, pa je bogat i složen društveni život mnogih vrsta ptica i sisara sada postao sadržaj svakodnevnog znanja. Ljudima je nešto od toga već odavno poznato, iako to znanje nisu koristili onda kada su o životinjama mislili kao o inkarnaciji zla. Tako je Kant pisao pre dva veka: »Što više upoznajemo životinje, više ih volimo, jer postajemo svesni koliko se one brinu za svoju mladunčad. Teško nam je da u mislima budemo surovi čak i prema vuku«.

Društvene osobine, kao što su roditeljska briga, saradnja prilikom dobavljanja hrane, uzajamna ljubaznost, jasno pokazu-

ju kako ova stvorenja nisu grubi, isključivi egoisti, već su to bića sa razvijenom jakom motivacijom, koja je neophodna da se obrazuje i održi jedno jednostavno društvo. Uzajamno doterivanje, uzajamno čišćenje od parazita i uzajamna zaštita su uobičajene aktivnosti među pticama i društvenim sisarima. Ove osobine oni nisu stvorili upotrebljavajući sebični i promišljeni proračun, koji priča o društvenom ugovoru vidi kao nužan mehanizam za takvo delo, pošto oni tu vrstu mehanizma i ne poseduju. Vukovi, dabrovi, čavke i ostala društvena bića, uključujući i naše srodnike među primatima, nisu svoja društva izgradili upotrebom lukavog proračuna, živeći u hobsovskom »prirodnom stanju« i ratu svih protiv svih. Oni si sposobni da žive zajedno, a ponekad i da sarađuju na značajnim zadacima lova, izgradnje, uzajamne zaštite i slično, prosto zato što su po svojoj prirodi skloni da vole jedni druge i da jedni drugima veruju.

Ovo osećanje se nepogrešivo ogleda u ojađenosti svake životinje ako se ona podvrgne izolaciji, od konja ili psa pa sve do šimpanze. Iako one često zanemaruju jedna drugu, a ponekad stupaju i u otvorenu borbu, to se sve ipak dešava na temelju pretrodnog prijateljskog prihvatanja. Požrtvovana briga za mladunčad, koja često uključuje i sopstveno gladovanje, vrlo je raširena i ponekad nju, pored roditelja, pokazuju i ostali članovi društva. (Ovo se možda može shvatiti kao prvobitna osnova morala). Neke životinje, pre svega slonovi, sklone su da prihvate tuđu siročad. Odbrana slabih je česta i postoje mnogi potvrđeni primeri da su branioци svoje zalaganje platili životom. Starim i bespomoćnim pticama često se donosi hrana. Neretko se viđa i uzajamna pomoć između prijatelja. Sve što je rečeno, danas nije više stvar folklor, već su to sistematska, detaljna i dobro proučena zapažanja. I svakako postoje svi razlozi da prihvatimo da su u ovim pitanjima ljudska bića vrlo slična svojim najbližim rođacima. (Za antropološku potvrdu ovog videti Konner, 1982).

VI. Dve primedbe

Pre nego što ispitamo vezu između ovih prirodnih dispozicija i ljudskog morala, neophodno je da razmotrimo dve moguće ideološke primedbe na ovo shvatanje. Postoji bihejvioristička

teza da ljudska bića, koja su po rođenju neispisani list papira, *ne-maju nikakve urođene sklonosti*, i socio-biologistička primedba da *društvene sklonosti, doduše, postoje, ali da su u određenom smislu sebične*. (Čitaoci koje ove ideologije ne zanimaju mogu da izostave raspravu koja sledi).

1) Po mom mišljenju, bihejvioristička teza je očigledno preterivanje. Ideja čisto pasivnog deteta, koje nema nijedan motiv, nije nikad imala smisla. U osnovi ovog preterivanja nalazi se ozbiljni moralni razlog, naime, odbacivanje određenih opasnih ideja o tome šta su urođene sklonosti, ideja koje su upotrebljavane da opravdaju pojave kao rat, rasizam i ropstvo. Ovo su, ipak, pre svega ideološka *iskrivljavanja* ljudskog nasleđa. Pokazalo se da je bolje napasti ih na njihovom sopstvenom tlu, nego zastupati tako neubedljivu priču kao što je to teorija o belom listu papira.

2) Što se socio-biologije tiče, problem je jedino u načinu izražavanja. Socio-biolozi reč »sebičan« upotrebljavaju na vrlo neobičan način, da označe grubu promociju gena: podobnu da uveća budući opstanak i širenje organizmovih gena. Oni kažu da osobine koje se kroz evoluciju stvarno prenose, moraju da budu u stanju da obave ovaj zadatak, što je tačno. Međutim, upotrebljavajući jezik »sebičnosti«, oni ovu bezazlenu ideju neizbežno povezuju sa još uvek uticajnim egoističkim pseudo-darvinističkim mitom, pošto je izraz »sebičan« u potpunosti opis motiva – ne samo posledice –, a njegovo centralno značenje je negativno, da se ne brinemo za druge. Ponekad socio-biolozi naglašavaju da je ovo samo tehnička upotreba reči, ali su skoro svi pod uticajem njenog uobičajenog značenja i često se mogu čuti kako vatreno, poput Hobsa, propovedaju egoizam (videti Wilson, 1975, a takođe i Midgley, 1979).

VII. Društvenost, sukob i poreklo morala

Pošto smo pokušali da otklonimo primedbe na tezu da ljudi imaju urođene socijalne sklonosti, pitamo se zatim kakav je odnos tih sklonosti i morala? One ga ne konstituišu, ali svakako suštinski doprinose njegovom postojanju. Da li one, možda, ne pružaju tako reći sirov materijal za moralni život – opštu motiva-

ciju, koja vodi ka njemu i daju mu njegovo grubo usmerenje – kome su potrebni razum i govor da bi se organizovao i dobio formu morala? Ovaj nagoveštaj nalazi se u jednom istaknutom Darvinovom pasusu, u kome on koristi temeljne Aristotelove, Hjumove i Kantove ideje (Darwin, 1859, vol. I, part. I, ch. 3). Ova teza je do sada privukla malo pažnje, jer je pseudo-darvinistički mit bio široko prihvaćen kao jedini evolucionistički pristup etici.

Prema ovom objašnjenju odnos urođenih socijalnih motiva i morala bio bi nalik odnosu prirodne radoznalosti prema nauci ili prirodnog divljenja prema umetnosti. Prirodna sklonost sama po sebi ne stvara pravila – u stvari, u bezgrešnom stanju pravila ne bi ni bila potrebna. Ali u našem stvarnom, nesavršenom stanju, ove sklonosti se sukobljavaju jedna sa drugom ili sa nekim drugim jakim i važnim motivima. Kod ne-ljudskih živih bića ovi konflikti se rešavaju preko drugostepenih prirodnih sklonosti. Ali bića koja kao mi tako mnogo razmišljaju o svom i o tuđim životima, moraju ove konflikte da pomire tako da njihov život i dalje ostane umna i koherentna celina. Da bi ovo postigli, mi uspostavljamo prioritete između različitih ciljeva, a to znači prihvatanje trajnih principa ili pravila. (Naravno, nije do kraja sigurno da su druga bića sasvim lišena sposobnosti mišljenja, jer veliki deo našeg mišljenja je neverbalan, ali ovde ne možemo raspravljati o njihovom stanju. O vrlo složenom stanju kod primata, videti Desmond 1979).

Darvin je razliku između svesnih i nesvesnih kategorija ilustrova na primeru laste, koja, iako je dotle predano negovala svoje mladunče, ovo spremno napušta čim njeno jato krene u seobu (Darwin, 1859, str. 84, 91). Kao što je i on sam naglasio, neko ko je blagosloven ili proklet sa mnogo dužim pamćenjem i aktivnijom maštom ne bi ovo mogao da učini bez mučnog konflikta. I ovde postoji vrlo zanimljiva razlika između dva motiva koji su u pitanju. Jedan snažan, ali kratkotrajan podsticaj – u ovom slučaju seoba – suprotstavlja se trajnom osećanju, koje je u određenom trenutku slabije, iako leži dublje u karakteru. Darwin smatra da treba da biramo blaže, ali trajnije motive, jer će njihovo kršenje kasnije dovesti do vrlo duge i vrlo velike griže savesti.

Tragajući onda za specijalnom snagom koju poseduje zapovednička reč *treba*, on ističe sukob između ovih socijalnih sklonosti i jakih, ali privremenih motiva koji im se često suprotstavljaju. On zaključuje da bi razumna bića prirodno pokušala da stvore pravila koja će zaštititi prioritet prve grupe. Stoga misli da bi »svaka životinja koja ima društvene nagone, neizbežno stekla moralno čulo ili savest, ako bi njene intelektualne snage dostigle ljudski ili približno ljudski nivo« (str. 73). Tako socijalni instinkti – prvobitni princip ljudske moralne konstitucije – uz pomoć aktivnih intelektualnih sposobnosti i posledica navike prirodno vode zlatnom pravilu po kome »sve što hoćete da čine vama ljudi, tako činite i vi njima«, a to leži u samom temelju morala (str. 106).

VIII. Problem pristrasnosti

Koliko je ovo ubedljivo? Naravno, mi Darwinova uopštavanja ne možemo da proverimo empirijski; nismo dovoljno komunicirali ni sa nekom ne-ljudskom vrstom da bismo mogli da saznamo koliko je ona inteligentna. (Bilo bi nam od ogromne pomoći kada bi, na primer, mogli da razumemo kitove...). Prinudjeni smo da upoređujemo slučajeve. Koliko su ove osobine u drugim socijalnim bićima pogodne da daju materijal koji bi mogao da se razvije u nešto nalik ljudskom moralu? Neki kritičari ove osobine izbacuju potpuno iz igre, jer se one pojavljuju hirovito i strogo su usmerene u korist srodstva. Ali, ova ista nepostojanost i ova ista sklonost u određenom stepenu preovlađuje – često vrlo moćno – u svakom ljudskom moralu. One su jako izražene u malim sakupljačko-lovačkim društvima, koja su najbliža prvobitnim ljudskim uslovima. Ljudi koji odrastaju u takvim okolnostima, su naravno okruženi – baš kao mladi vukovi ili šimpanze – onima koji stvarno jesu njihovi rođaci, tako da je normalan stav koji oni stiču prema svojoj okolini u različitim stepenima i stav koji omogućuje širi obzir i simpatiju.

Ali važno je da zapazimo kako ta sklonost sa razvojem civilizacije niti nestaje, niti postaje značajno slabija. U našoj sopstvenoj kulturi ona je još uvek vrlo aktivna. Moderni roditelji, koji svojoj deci ne bi poklanjali više pažnje i ljubavi nego tuđoj, bili

bi smatrani čudovištima. Mi sasvim prirodno dobrovoljno trošimo naša sredstva da zadovoljimo i najmanju želju naših bliskih, srodnika i prijatelja, pre nego što u obzir uzmemo mnogo ozbiljnije potrebe tuđinaca. Smatramo da je normalno da roditelji na igračke svoje dece potroše mnogo više nego što godišnje izdvajaju za pomoć siromašnima. Ljudsko društvo stvarno pomaže unesrećene, ali čineći to ono polazi od istih snažnih sklonosti prema svojim srodnicima koje odlikuju i životinjska društva.

Slična razmatranja primenjuju se i na drugu paralelnu primedbu, često upućenu shvatanju životinjske društvenosti kao mogućeg izvora moralnosti, naime sklonosti ka reciprocitetu. Tačno je da ako bismo imali posla sa proračunatim egoistima onda bi prosto vraćanje dobrih dela onima koji su ih prethodno učinili moglo da bude samo razborita razmena. Ali opet, u svim postojećim ljudskim moralima ove se transakcije pojavljuju u sasvim različitom svetlu, ne samo kao osiguranje za budućnost, već i kao prikladna zahvalnost, koju dugujemo za ljubaznost pokazanu u prošlosti i kao nešto što prirodno sledi iz ljubavi koja je prati. Nema razloga da ovo ne važi i za druga socijalna bića.

Sasvim je tačno da ove ograničavajuće sklonosti treba da budu – a one to postepeno i postaju – sistematski ispravljane, kroz prihvatanje širih dužnosti koje se razvijaju uporedo sa širenjem morala (videti Singer, 1981). Ovo širenje je, međutim, svakako doprinos ljudskog razuma, koji uspostavlja institucije i širi društvene horizonte. To nije i ne može biti zamena za same prvobitne sklonosti. Određena uskogrudost u ovim sklonostima treba da se očekuje, jer su one tokom evolucije bile u funkciji revnosnog i požrtvovanog staranja za sopstveni podmladak. Kad bi roditelji za svako dete koje sretnu brinuli kao za svoje sopstveno, ovaj zadatak ne bi mogao da se ispuni. U takvim površnim i nepristrasnim uslovima preživela bi verovatno samo manjina snažne dece. Stoga, kao što ispravno naglašavaju socio-biolozi, nasledne altruističke sklonosti ne nestaju sve dok ne obezbede naslednike koji će dalje preneti te altruističke gene. Ali kada se to desi, onda postaje moguće da se takve osobine razvijaju i šire kroz »selekciju srodnika«, na način koji stariji teorijski model međusobne borbe za opstanak nije u stanju da zamisli.

IX. Da li je moral reverzibilan?

Ako, zbog svoje uskogrudosti, ove sklonosti nisu prestale da budu suštinski materijal za razvoj morala, da li je Darwinova slika postala uverljivija? Sigurno je da ima mnogo snage u njegovoj sugestiji i da je konflikt ono što moral čini nužnim – i da ga neko »bezgrešno«, harmonično stanje ne bi zahtevalo. Ako je ovo tačno, onda zamisao »imoralizma«, kao predloga za oslobađanje od morala (Nietzsche, 1886, I section, 32), bi svakog na neki način oslobodila od konflikta. Sve dok se ovo ne uradi, nama su potrebna pravila prioriteta, ne zato što društvo čine blažim, niti zato što ga uopšte omogućuju, već zato što dublje izbegavaju individualno padanje u stanje bespomoćne i sukobima ispunjene zbrke. U nekom smislu ovo je »poreklo etike« i mi ne treba dalje da tragamo. Može, međutim, da bude manje jasno koju vrstu prioriteta ova pravila treba da izraze. Da li je Darwin u pravu kada očekuje da ona u celini podrže socijalne sklonosti i opravdaju zlatno pravilo? Ili je ovo samo kulturna predrasuda. Može li se naći moral koji će biti kao slika u ogledalu postojećeg morala, prema kome će naše vrline postati mane, a mane naše vrline i koji će uopšteno tražiti da mi drugima činimo ono što ne želimo da oni učine nama (sugestija za koju je Niče ponekad hteo da prokrči put)?

Zatim je, naravno, jasno da se kulture međusobno razlikuju, a od Darwinovog doba postali smo mnogo svesniji tih razlika. Ipak, antropolozi, koji su pokazujući tu različitost svetu učinili veliku uslugu, sada naglašavaju kako ne treba da se pretera sa njom (Konner, 1982; Mead, 1956). Različita ljudska društva stvarno imaju zajedničke mnoge duboke strukturalne elemente. Kad ih ne bi imali, ne bi postojala mogućnost uzajamnog razumevanja i onda antropologija i ne bi bila moguća. Među tim elementima, način shvatanja drugih i simpatije prema njima, koji je generalizovan u zlatnom pravilu, igra centralnu ulogu, i ako se zapitamo »može li biti kulture bez takvog stava«, teško možemo da zamislimo kako bi to uopšte moglo da se računa u kulturu. Uzajamni teror egoističkih usamljenika, koji Hobs smatra uzrokom svog društvenog ugovora, nikada ne bi mogao da stvori kulturu. Zajednički standardi, zajednički ideali, zajednički ukusi, zajednički prioriteti koji zajednički moral čine mogućim, po-

živaju na zajedničkim radostima i tugama i svi zahtevaju aktivnu simpatiju. Moral zahteva ne samo sukobe, već i volju i sposobnost da se traga za njihovim zajedničkim rešenjem. Isto kao i jezik, i on je izgleda nešto što može da se pojavi samo među bićima koja su po prirodi društvena. (Za dalju raspravu o zajedničkim elementima ljudske kulture, videti članak 2. *Etika u društvima malog obima*).

X. Zaključak

Ovo objašnjenje porekla etike teži da izbegne, s jedne strane, nerealne reduktivističke apstrakcije egoističkih teorija, a sa druge, isto tako nerealno moralističko hvalisanje, na osnovu koga poreklo ljudskih bića, kao ovozemaljske vrste primata, izgleda potpuno neshvatljivo. Ovo nije izjednačavanje ljudskog morala sa bilo čim što se može naći među drugim društvenim stvorenjima. Uvek je greška (genetska greška) izjednačiti proizvod s njegovim izvorom, kao kada, na primer, kažemo kako je »cveće samo organizovano đubre«. Moral koji je nastao iz ove osnove ostaje ono što u stvari jeste.

Šire o tome u:

- Darwin, C.: *The Descent of Man* (1859); (London: Princeton University Press, 1981).
- Desmond, A.: *The Ape's Reflexion* (London: Blond and Briggs, 1979).
- Hobbes, T.: *Leviathan* (London: 1651); Everyman edition (London: Dent and Dutton 1914).
- Kant, I.: *Lectures on Ethics*; trans. L. Infield (London: Methuen, 1930), p. 239.
- Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit* (London: Heinemann, 1982).
- Mead, M.: *New Lives for Old* (London: Gollancz, 1956).
- Midgley, M.: *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (Harvester Press: Hassocks, 1979).
- : *Evolution As A Religion* (London and New York: Methuen, 1985).
- Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil* (1886); trans. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Classics, 1973).

- : On *The Genealogy of Morals* (1887); trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1969).
- Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762) and *Dissertation on the Origin of Inequality* (1754); Everyman edition (London: Dent and Dutton, 1930).
- Singer, P.: *The Expanding Circle; Ethics and Sociobiology* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Wilson, E. O.: *Sociobiology, The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

Za dalje čitanje:

- Bellah, R. et al.: *Habits of the Heart; Middle America Observed* (London: Hutchinson, 1988).
- Kohn, A.: *No Contest; The Case Against Competition, Why We Lose in our Race to Win* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1986).

ETIKA U DRUŠTVIMA MALOG OBIMA

Džordž Silberbauer

Društvo malog obima je ono koje ima nekoliko hiljada ili čak samo nekoliko stotina članova. Njegova tehnologija, uglavnom ili potpuno ne-industrijska, usmerena je ili na proizvodnju namenjenu potrošnji u okviru datog društva, ili na lov i skupljanje plodova. Nema izolovanih društava, ali ova društva malog obima teže samodovoljnosti i oslanjaju se na sebe više od društava našeg tipa, koja su obimna i povezana sa drugim društvima. Njihovi društveni odnosi su mnogo upotpunjeniji i prisniji od naših; ljudi se jedni prema drugima odnose preko šireg obima socijalnih uloga, što zahteva od njih usklađenije oblike ponašanja. Svaki odnos ima širi obim funkcija – nosi veći teret – i njegovo stanje ili uslov su mnogo važniji nego što je to slučaj sa našim društvom, u kome su mnogi odnosi funkcionalni i bezlični, kao što je to, na primer, odnos između putnika i konduktera. Ali, kako bi sve bilo drukčije da je kondukter takođe i moja svastika, bliska komšinica i kći čoveka sa kojim moj otac igra golf – ovako, osim korektnog ponašanja u vozilu nikada se ne bih usudio na bilo šta drugo. U nekom društvu malog obima, svaki njegov član koga srećemo tokom dana verovatno je povezan sa mnom sličnim ili još složenijim spletom niti, od kojih svaka mora biti potvrđena u svojoj oblasti da se ne bi povećala napetost drugih. Pogrešan potez mog oca u partiji golfa, ili moje bezobzirno paljenje motora

u cik zore, nužno bi zahtevali vrlo diplomatsko ponašanje u autobusu ili dugo pešačenje do posla i sumoran obed kada se vratim.

Društveni život ovakve složenosti ne može biti usmeravan knjigom zakona sa više uspeha nego što puko znanje pravila tenisa može poboljšati moju katastrofalnu igru na terenu. Odnosi nisu statički, nego su dinamički i koordinacija njihovih procesa zahteva mnoge tehnike, veštine, a takođe i usmeravanje. Kao sredstvo za procenu nekog ponašanja kao dobrog ili rđavog, društveni, etički i moralni sistem pruža neka usmerenja.

Institucije društava malog obima, zadržavajući svoju višeciljnu i mogostranu prirodu odnosa, su takođe prilagodljive i nespecijalizovane i istovremeno služe mnogim funkcijama. Njihova etika je relativno difuzna. Ona se ne može naći formulisana u jedinstvenom učenju, niti nužno utvrđuje vrednosti i principe. Antropolog koji istražuje neko društvo malog obima mora da prođe kroz spor proces otkrivanja i učenja sadržaja, izloženog u socijalnim i kulturnim tvorevinama njegovih članova, pre nego što pronađe etičko značenje u za nas neuobičajenim sredstvima kao što su izreke, zagonetke, legende i mitovi, za koje je u početku mislio da imaju sasvim drugu namenu. Moguće je da antropolog, ako je vešt i ako ima sreće, uspe da utvrdi vrednosti koje poštuju svi članovi društva, kao i pravila transformisanja ovih vrednosti u propise i principe utvrđivanja njihove važnosti i tehnike međusobnog usklađivanja. One su svojstvene svakom društvu – postoje paralele i poklapanja, ali je svaki skup transformacija jedinstven. Zato, iako postoje vrednosti koje su zajedničke skoro svim društvima, postoje ponekad i značajni kontrasti u načinima na koje su one izražene u propisima, principima i procenama ponašanja. Stoga poređenje etika različitih društava, ako neće da bude samo dokono skupljanje kurioziteta, mora da u obzir uzme kulturni kontekst i izvorno značenje ovih etika.

Zadatak antropologije jeste da objasni ljudsko društveno i kulturno ponašanje. Na ranim stupnjevima svog razvoja ova disciplina se bavila pre svega društvima malog obima, jer se tada pretpostavljalo kako se o našem tipu društva zna sasvim dovoljno, pa nije potrebno da objašnjavamo način ponašanja njegovih članova. Sa povećanjem broja istraživanja pojedinih plemena,

seoskih zajednica i ostalih društava malog obima, poređenje je postajalo sve plodonosnije i imalo sve više rezultata. Istovremeno je napredak u ostalim društvenim naukama (naročito u sociologiji, političkoj nauci i ekonomiji) jasno pokazao da u našem i u ostalim globalnim društvima postoje vidovi ponašanja koji zahtevaju objašnjenje kao da su problemi ovih društava slični onima koji su privukli pažnju antropologa. Antropologija ne samo da se proširila na čitavu pojavu društvenog i kulturnog ponašanja; nju je takođe obogatila sposobnost da pojmove i teorije, koje je stekla proučavanjem naših sopstvenih okolnosti, primeni na druga društva, pa da tako stečena znanja proveri na našem društvenom i kulturnom ponašanju.

Etička istraživanja su tek nedavno stekla koristi od ovog uzajamnog oplodavanja. Naš sopstveni moral je duboko usađen u nama i nije lako prevazići etnocentričke predrasude kada se susretnemo sa ponašanjem koje, *prima facie*, krši ovaj moral. Prvi antropolozi su reagovali odbacujući »divljake« kao nemoralne ili, u najboljem slučaju, kao amoralne i »slepe robove običaja«. Potonja istraživanja su pokazala pogrešnost ovog shvatanja, ali je postojala tendencija da se njihov moral shvati samo kao deo njihove religije. Kao što sam pomenuo, a vratiću se opet na to, etika društava malog obima se ne može lako izdvojiti iz mase pravila i propisa koji regulišu ponašanje njihovih članova. Uglavnom iz pokušaja da se shvate zavičajne epistemologije i logike, došlo je do postepenog uviđanja kako su u kulture društava malog obima ugrađeni vrlo razvijeni moralni i etički sistemi.

Doktrine zapadne moralne filosofije ne mogu se bez određenih modifikacija primenjivati na druge kulture. Kultura je naučeno ponašanje (i njegovi proizvodi), kome se pridaje društveni smisao. Smisao je nešto proizvoljno; ono što je, mehanički posmatrano, isto ponašanje, u različitim društvima će dobiti različit smisao. Čak u istom društvu smisao se menja sa kontekstom. (Mogu biti premlaćen u bokerskom ringu, a u obavezi sam da to podnesem što je moguće mirnije; izvan ringa, ovakvo ponašanje predstavlja kriminalni napad).

Antropologija tumači ljudsko ponašanje na kulturno relativistički način u uslovima društva i konteksta u kojima se pojavljuje. Između društava se ne mogu praviti direktna poređenja.

Kada se shvati kalup koji našem ponašanju daje značenje, onda se može izvesti opšte pravilo koje ima ulogu sličnu ulozi algebarskih jednačina u odnosu prema pojedinačnim aritmetičkim računanjima. Tek na ovom opštem nivou možemo da preduzmemo poređenje, uključujući tu i poređenje različitih moraliteta.

Preduzeti direktno poređenje znači ili napuštanje sopstvenih moralnih standarda ili osuda posmatranog ponašanja kao nemoralnog. Obavezna kraljevska venčanja između braće i sestara na starim Havajima ili među Vendama u Severnom Transvalu u Južnoj Africi ili ritualni incest među Rongama u Južnom Mozambiku, strancima svakako izgledaju odvratno.

Moralno značenje nekog ponašanja u određenom društvu je snažno uslovljeno kulturom. Da se neka rođaka izabere za suprugu za Cvane iz Bocvane je dobra i pametna stvar. Šone iz Zimbabvea bi bili zgroženi ovim predloženim incestom. Dosta pojednostavljeno objašnjenje ovog kontrasta je u tome što su odnosi između braće i sestara iz drugog kolena i tetaka i stričeva koji su u pitanju, takvi da se ovi Šona rođaci smatraju skoro kao rođena braća i sestre. Rođaci iz plemena Cvana povezani su drukčijim afektivnim vezama; njihove porodice se dobro poznaju kao i svako dete u njima, pa mogu sasvim kompetentno i pouzdano da procene spojivost budućih bračnih parova. Dve suprotne procene rođackog braka imaju smisla samo ako se shvate u svojim kontekstima.

Sa mogućim izuzetkom starog Egipta (videti članak br. 3, *Drevna etika*) kraljevski brakovi između braće i sestara, koje smo spomenuli, znak su nedodirljivosti i izuzetnog položaja bračnog para. Odnos među njima nije seksualne, već čisto ekonomske i socijalne prirode. Kraljevska beba se shvata kao naslednik prestola, ali kralj nije njegov pravi otac. Ritualno rodoskrvnuće, koje se izvodi među Rongama, bilo je u stvari mimičko izvođenje prilikom koga nije dolazilo do stvarnog polnog čina. Ritual je pre bio posredna potvrda njihovog seksualnog morala nego prekršaj jedne strogo poštovane zabrane. Direktno poređenje i procena rituala na osnovu naših moralnih vrednosti, predstavljalo bi vrlo naivno i groteskno iskrivljavanje pravog stanja stvari.

Za ispitivanje društava antropolozi koriste mnoge tehnike. Sve se one zasnivaju na posmatranju onih koji učestvuju u živo-

tu zajednice. Živi se u posmatranom društvu i gledanjem i slušanjem, koristeći svoja teorijska i metodološka znanja, usmerava se i pojačava ono što smo zapazili i čuli. Usvajajući kulturno-relativistički pristup i proširujući ispitivanje nepoznate oblasti, antropolog učestvuje u tekućim dešavanjima okoline, koliko mu to dozvoljavaju prilike, njegova sposobnost i stepen prihvaćenosti od okoline koju proučava. Polje rada je uglavnom stvar učenja onoga što svaki član društva već zna (pri čemu nije obavezno i svestan tog znanja). To je pogled u »prostor« sa nepoznatim brojem dimenzija, bez prethodnog uvida koliko toga treba da se nauči. Današnje otkriće može da preinači jučerašnje zapažanje i tumačenje.

Da li neko društvo ima moralni sistem, možemo ustanoviti ako u njemu postoji shvatanje vrednosti koje se izražavaju kao principi na koje se možemo pozivati u usmeravanju društvenog ponašanja (tj. onog ponašanja koje ima smisao i značenje za druge) preko njegove procene kao dobrog ili rđavog. Merena ovim kriterijumom, sva poznata društva imaju neki etički sistem. Nije neophodno da se principi uvek uspešno primenjuju, niti je neophodno da se sudovi uvek podudaraju. Dovoljno je da oni o kojima je reč imaju zajedničko shvatanje vrednosti i njihovog značenja.

U složenim društvima velikog obima kao što je naše, društvene institucije su visoko razvijene i specijalizovane i, mada sačinjavaju komponente celog socio-kulturnog sistema, one su odvojene i relativno nezavisne jedne od drugih. (Ma koliko neko želeo da to ne bude tako, posao je ekonomska delatnost; etika je važna u poslu, ali nije od centralnog značaja za delatnost firme). U društvima malog obima institucije su mnogostrukije, istovremeno obavljaju više funkcija i, pošto imaju visok stepen međusobne zavisnosti, ne mogu se lako odvojiti jedna od druge. (U takvim društvima ekonomska razmena može da se više ceni zbog svog društvenog ugleda, nego zbog dobitka koji donosi). Moralni sistem takvog društva ne može da se nađe u jednom lako uočljivom, usklađenom misaonom sklopu. Kao kategorija mišljenja, moralni sistem je naš proizvod, kao što je to i filosofija. Prisustvo pojmova dobar i zao može biti znak postojanja moralnog sistema, ali njegov sadržaj neće nužno biti jedinstveni entitet. Zadatak antropologa kulturno-relativističke

orijentacije jeste da, iz poznatih i ispitanih vrednosti, principa i pravila svakodnevnog ophođenja, izabere i odvoji funkcionalne elemente onoga što filosofi morala uključuju u oblast svog interesovanja.

Lako se može desiti da antropolog previdi neke nijanse kulture ili da ne prepozna izvorni etički momenat u onome što mi vidimo kao ekonomiju, teologiju, politiku, zakon, etikeciju ili svakodnevnu narodnu mudrost. Osim toga, mnogi etički principi su prečišćeni i kristalizovani kao aforizmi, poslovice ili čak zagonetke. U mnogim društvima koja ne poznaju pismo, takve kristalizacije vrede kao neka umetnička forma, prefinjeni proizvodi, čije značenje ima mnogo lica i naličja. Šona poslovice *Murao ndishe*, doslovno se prevodi kao: »zakon vlada«. Jedan nivo njenog značenja je da niko ne može vladati ne obazirući se na zakon i običaj; ne samo što oni moraju da se poštuju, nego moraju i da se unapređuju. Na jednom dubljem nivou, zakon je štit i od tirana i njihove sopstvene samo-destruktivne ludosti. Zakon i običaje stvorio je narod i oni su kako simboličko, tako i organizaciono ovaploćenje njegovog jedinstva.

Svojevrsni ekvivalent jeste Cvana izreka »*kgosi kekgoi kabatho*«, što znači »kralja je stvorio narod«. U ovom društvu, u kome je sve do nedavno vladao dinastički princip, ove reči se čine besmislenim. Njihova skrivena ironija upućuje na smisao Cvana za humor. Uvek je bilo više prinčeva koji su se borili za presto; ono što je jednog među njima dovodilo do pobeđe, bila je podrška naroda, zbog koje njegovi rivali nisu smeli da se ujedine i bune. Pošto oni koji postavljaju kraljeve, mogu i da ih ruše, poslovice je imala za cilj da podseti kralja na one koji su ga izabrali i na to da ako bude rđav vladar, to je ne samo kraljeva već i njihova greška. Ako se ne upotrebljava za pravedne ciljeve, i kraljeva i narodna vlast može da se podvrgne kritici.

Izgleda da je društvenost univerzalna ljudska osobina. Puštinjaci su mogući izuzetak od pravila, ali se može dokazivati kako su oni, radi utehe i razgovora, sebe okružili brojnim likovima iz pamćenja i mašte. Da li je društvenost instinktivni motiv, kao što to pretpostavljaju socio-biolozi, ili je ona stečena i naučena zavisnost od drugih ljudi, ne može se odlučiti na osnovu raspoloživih podataka, i na sreću i nije naša tema.

Jedan očigledno nužan uslov stabilnih odnosa u svakom društvu jeste da ono što je nekome dato ili učinjeno, treba i da se vrati. Ono što se menja od društva do društva jesu vektori reciprociteta i metodi procene dobara, usluga i drugih vidova uzvraćanja, na primer, emotivnih odgovora koji konstituišu razmenu.

Iako se čini da je uzajamnost univerzalna vrednost iz koje se izvode brojni principi, nisu sve vrste uzvraćanja nužno uključene u društvenu shemu etike i morala. Nekim formama ili kontekstima pripisuje se čisto ekonomsko, političko ili pravno značenje. Ova distinkcija je manje zajednička u društvima malog obima. Razmene koje nam izgledaju kao čisto ekonomske, takođe su sredstvo za stvaranje, izražavanje ili modifikovanje odnosa. Kao takve, transakcije će se prosuđivati kao dobre ili rđave, tj. razmena je takođe etička stvar. Odnosi u društvima malog obima su mnogo važniji nego što su to uglavnom površna poznanstva koja se sklapaju na radnom mestu ili u predgrađu. Mi smo skloni da naše »ja« i lične osobine doživljavamo kao autonomne i samo-dovoljne attribute individua. U manjem društvu oni se vide i doživljavaju kao ono što u sebe uključuje rodbinu, prijatelje i neprijatelje pojedinca. To znači da za Mušone iz Zimbabvea ili Mocvane ili Gvije iz Bocvane, ono što sam ja takođe postaje stvar odnosa u koje sam upleten, a moja dobrobit ili suprotno tome znatno je uslovljena zdravljem tih odnosa. Zdravlje ovde nije prosto funkcija sloge; ono je uređenost tih odnosa. U prijateljstvu ja treba da znam šta moj prijatelj od mene očekuje i zašto to očekuje i treba da se ponašam u skladu sa tim. Na sličan način ja očekujem i prijateljevo ponašanje, uključujući i njegove ili njene reakcije na ono što činim. Moj neprijatelj treba da se pokaže i reaguje na sličan način. Zdravlje odnosa se tako iskazuje preko stepena nesigurnosti sa kojom očekujem ponašanje drugih. Naši zajednički pojmovi dobra i zla su važne kardinalne tačke, na osnovu kojih se orijentišemo preko usklađene ocene ponašanja. Ova funkcija morala nije, naravno, svojstvena samo društvima malog obima. U njima, međutim, moralna orijentacija može da se ostvari na donekle različit način. U svom ponovljenom ispitivanju Šaperinih kompilacija običaja i zakona plemena Cvana, Komarov i Roberts dokazuju da ovi zakoni i običaji za Cvane »predstavljaju simboličku gramatiku, na osnovu koje se, tokom svakodnevnog postupanja i konfrontacija upravlja stvar-

nošću« (Komaroff and Roberts, 1981, str. 347). Ovo nisu (kao što se često pretpostavlja) propisi za idealno ponašanje. Oni su pre zbirka pravila za tumačenje smisla postupaka. Dakle, a ovo je važno, zajedničko znanje običaja i zakona stvara očekivanje posledica i reakcija na postupke, što liči na neku mnogodimenzionalnu, dinamičku i relativističku pojamovnu mapu mogućih odnosa između ljudi. Birajući podesne puteve na toj mapi, ljudi su u stanju da svoje odnose uredi od slučaja do slučaja, ili da ih usklađuju sa datim stanjima. Ne želim da običaj i zakon pogrešno predstavim kao program za društvenu aktivnost; to je, ako hoćete, jedna navigaciona pomoć. Kao što obraćanje navigaciji od strane pomoraca i letača zahteva pronicljivost, iskustvo i tačan cilj, tako i tamo gde običaj i zakon ne uspevaju da uspostave zdrave odnose, uzrok često može da bude »upravljačka greška«.

U kontekstu higijene odnosa, postoji dijalektika kardinalne vrednosti i pregovaranja, koja se na grub i ne mnogo uspešan način može da uporedi sa pregovorima oko monetarne vrednosti, koji se vrše u našem društvu prilikom neke transakcije. Ako se, na primer, prodavac i ja pogađamo oko zamene mojih starih kola za novija, mi počinjemo sa prihvatanjem vrednosti dolara, funte ili neke treće valute, koju upotrebljavamo kao osnovno merilo u proceni jednog i drugog vozila. Dok nismo postigli sporazum, mi smo u suštini menjali dolarske (ili neke druge) vrednosti. (Naglašavam da se moralno pregovaranje ne vodi po pravilima koja važe za trgovinu polovnim automobilima).

G/vi Bušmani (kosi naglasak predstavlja nepčani suglasnik), koji žive u centralnoj Kalahari pustinji u Bocvani, predstavljaju tipičan primer delovanja moralnog sistema u uslovima vrlo malih društvenih formacija. Sve do prošle decenije, oni su bili lovci i sakupljači plodova i živeli su u skupinama od 40 do 80 muškaraca, žena i dece. One su bile nezavisne, a svaka je u okviru teritorije koju je kontrolisala i eksploatisala, stvarala sopstveni društveni, ekonomski i politički poredak. G/viji ne treba da se uzmu kao živi primer prvih ljudi. Istina je da su naši preci do pre otprilike deset hiljada godina živeli od sakupljanja plodova i od lova, i istina je da su ta sredstva opstanka ustupila mesto tehnologiji sejanja žitarica, gajenja domaćih životinja, izumevanju i upotrebi mašina za eksploataciju okolnih ruda, što je ljudima

omogućilo da žive u mnogo većim skupinama. To što G/viji nisu uradili iste stvari, još uvek ne znači da su oni zaostali za čitavih deset hiljada godina. Njihovi preci i oni imali su isto onoliko vremena da pronalaze različita kulturna rešenja i da sa njima prave eksperimente, koliko i mi i naši preci. Oni nas ovde ne zanimaju kao ostatak kamènog doba, već kao savremenici, čiji način života, iako toliko različit od našeg, ipak ilustruje zajedništvo ljudskih kulturnih tema, i to u kontekstu posebno malih i prisnih društvenih grupa, okruženih surovim uslovima okolne pustinje. Protiv ove nepogodnosti oni se uspešno bore, upotrebljavajući mali inventar materijalne kulture i veliki korpus znanja, sa genijalnom i elegantno efikasnom jednostavnošću. Jasno, oni ne vrednuju sticanje moći i materijalnog bogatstva isto onako što mi to činimo. Oni su za sebe našli socijalnu i psihološku sigurnost, vrlo različitu od one na koju smo mi bacili žreb. Ali, oni to čine upotrebljavajući u suštini isti kulturni aparat, koji mi upotrebljavamo, a način na koji to čine, obezbeđuje im sigurnost i stabilnost pod vrlo teškim uslovima.

U razmeni kod G/vija, vrednost usluge ili dobra koje se drugom čini, meri se pre potrebama onoga koji dobija, nego sposobnošću davaoca da ih učini. »Čoveku koji ima pun lonac, ne treba davati hranu« glasi njihova poslovice. Kod ljudi koji nemaju sredstva da uskladište i sačuvaju hranu, sve što je više od neophodnog, u stvari je bezvredno. Dozvoliti nekom da pokaže svoju velikodušnost i sposobnost da učini uslugu, znači učiniti mu dobro delo, što vodi umanjivanju vrednosti čina davanja. Vredno je pre svega ono čega nema mnogo, što je sa naporom stečeno i što nije rezultat eksploatacije.

U zamenu za ono što je primljeno, mogu da se ponude bilo koje potrebno dobro ili usluga. Jasno je da je u interesu davaoca da izabere ono što primaocu najviše treba (to ima najveću vrednost), pre nego da prosto učini ono što mu je najlakše (to nema vrednost). Profit i povoljna prilika nastoje da jedno drugo ponište, a rezultat je lagano kretanje od onih koji imaju ka onima koji nemaju, pri čemu se postepeno smanjuje jaz u raspodeli sposobnosti i bogatstva.

Sa kapitalističkog stanovišta ova etika i njena ekonomska logika izgledaju neverovatno čedno i pogubno rasipnički. Međutim, ovde se radilo o ustanovljenju jedne druge vrednosti, nai-

me vrednosti uspostavljenih harmoničnih odnosa. Ovo je u svim raspravama i opštim razgovorima isticano kao cilj poželjan po sebi i često kao osnovni razlog postupanja.

G/vi skupine su bile egalitarne; to jest, bilo je onoliko poželjnih društvenih položaja koliko je bilo pretendenta na njih. Nijedan položaj nije imao prednost (izuzimajući kulturom ograničenu vlast, koju su roditelji imali nad svojom decom). Ekonomski egalitarizam, osnažen težnjom ka jednakosti u procesu razmene vrednosti podstican je od strane g/vijevske teologije, za koju je sav svet i njegovo bogatstvo, zajedno sa ljudima i ostalim živim bićima, vlasništvo svog tvorca N!adime (znak uzvika predstavlja različiti nepčani suglasnik). Stvari mogu da postanu ljudsko vlasništvo samo ako su sakupljene, ulovljene ili napravljene, a prisvojiti više nego što je potrebno, predstavljalo je veliku uvredu N'dime. On je božanstvo na koje se ne može vršiti nikakav uticaj, tako da nisu postojale molitve, žrtve ili bilo koji oblik jasnog obožavanja. Shodno tome, nije postojao ni sveštenečki stalež koji bi na osnovu svog položaja mogao da se domogne materijalnih dobara ili drugih vidova moći.

I politika, vođenje javnih poslova, u svojoj raspodeli moći i privilegija, nije bila ničije isključivo pravo. Politički proces se sastojao iz niza odluka koje su konsensusom donosili svi punoletni članovi zajednice, zajedno sa starijim maloletnicima. Konsensus nije ni jednoglasnost, ni volja većine; on je pristanak na stav onih koji su doneli odluku. U takvom slučaju cela skupina odlučuje u kom pravcu treba da se ide ili koje stanovište treba da se prihvati. Dešavalo se ponekad da želja jednog jedinog člana zajednice odnese pobedu nad željom svih ostalih, koji su prihvatili volju usamljenog pojedinca, jer su oni u stanju da prihvate njegovu poziciju, dok on nije u stanju da prihvati njihovo mišljenje. Konsensus zahteva da eventualna odluka obaveže sve članove grupe, da svi imaju pristup zajedničkom fondu informacija, uključujući pravila, cilj, razlog i predvidljive posledice donete odluke.

Jedan primer ilustruje prostor koji ovaj sistem ostavlja za »ugovaranje« vrednosti. Žena je napustila muža i otišla sa njegovim najboljim prijateljem. U normalnim okolnostima, razvod nije neki potresan događaj; supružnici tokom godine obično nalaze nove partnere i srećno žive sa njima. Ali ovaj čovek je bio

nesrećan; on je zbog istovremenog raspada braka i prijateljstva tugovao tako mnogo, da su se svi članovi skupine uzбудili. Njegova je lična stvar postala javna, dakle politički zadatak, i skupina je shvatila da mora da reši ovaj nepodnošljivi problem. Čovek nije mogao da bude osuđen; nije učinio ništa rđavo, ali je opet bio nepodnošljiv. Njegova bivša žena i prijatelj su se odselili, tako da su bili izvan dometa prekora ili drugog uticaja skupine. Istraga je, međutim, ustanovila da i novom mužu nedostaje stari prijatelj. Delikatnom diplomatijom utvrđeno je da bi par želeo da se vrati, napravi presedan i pokuša *ménage à trois*. Polian-drija je ovde potpuno nepoznata; ovo bi mogla da bude preljuba, ali ako svi prihvate dato stanje, da li to stvarno i jeste preljuba? Svi su se prećutno složili da to ipak nije preljuba, i cela skupina i ljubavni par, i napušteni muž, svi su postali srećniji nego što su bili.

Uprkos svojoj ljubavi prema harmoniji i redu, G/viji su nestalni i strasni, pa su i sukobi među njima svakodnevna stvar. Muškarci i žene se odaju preljubi, rodbina je ili dosadna ili spora kada treba da se uzvрати usluga ili dar. Ljudi su lenji i bezobrazni. Svako ogovara svakog, i burne emocije svaki čas planu među njima. Stoga moral i etika imaju privatni i javni zadatak, privatnu i javnu upotrebu da napadaju, brane i procenjuju neko ponašanje.

Zdravi odnosi pomažu da se izbegnu veliki sukobi; možemo biti potpuno sigurni, da će određena vrsta ponašanja biti dobro prihvaćena, a da će neka druga izazvati antagonizam. Ali život, svakako, ne može da se tako uredi da se u njemu izbegne svaki sukob interesa i stoga uvek postoji potreba da se na prihvatljiv i smotren način izraze neslaganje, sramota i uvreda. Mnoga su društva ustanovila ono što se naziva šaljivi odnos, u kome određene kategorije rođaka imaju dozvolu da (pored ostalog) slobodno kritikuju određeno ponašanje. To je mač sa dve oštrice, pošto se i pravo na odgovor automatski koristi. Gnev je dozvoljen, ali je velika sramota ako se u njemu pretera. Tamo gde bi otvoren razgovor bio opasan ili zapaljiv, pribegava se aluzijama. »A«, služeći se manje ili više otvorenim aluzijama, »B-u« se glasno žali na ponašanje »C-ea«. »C«, obraćajući se »D-eu«, upućuje isto tako indirektan odgovor ili pobijanje i tome još dodaje i protivužbu. U g/vijevskim skupinama ovaj šaljivi pristup

se često upotrebljava kao oblik kažnjavanja, a to je i način da se u začetku uguši svaka ozbiljnija neprilika. U takvim prilikama, aktivno učešće prisutnih članova grupe može da pojača satiričnu žaoku, usmerenu na prekršioca.

Neki konflikti su mogli da se ostave samim protivnicima da ih reše. Nasilje je bilo uglavnom verbalno, sa povremenim lakim udarcima pesnice ili komadom drveta za ogrev. Fizičko nasilje izvan ovih granica bilo je sramna i strašna stvar.

Recidivisti su se podvrgavali lečenju onih »koji su pošli krivim putem«. Ono se sastojalo u konspirativnom dogovoru da se okrivljeni drži izvan svega što se dešava u grupi. Njegovi zahtevi, sugestije, šale ili bilo šta drugo, nisu se prihvatili, a provala frustracije, koja je sledila posle ovoga, dočekivana je sa zagonetnim nerazumevanjem. Cilj svega bio je da se u prekršiocu izazove odvratnost prema grupi i opštoj gluposti njenih članova, i da se on ili ona navedu da potraže neku drugu skupinu.

Presuda se nikad nije izražavala kroz otvorenu osudu ili odbacivanje prekršioca. Ovo je, kako se čini, zajednička inhibicija svih malih zajednica. Od diplomiranja pa do svojih srednjih godina, živeo sam u mnoštvu malih, udaljenih i zatvorenih grupa, koje su bile ili deo većih društava ili društva nalog obima. U njima se težak prekršaj redefiniše i postaje manje ozbiljan prestup – ocebistvo, postaje nesrećan slučaj, koji se desio prilikom upotrebe oružja. Nedela koja se ne mogu ublažiti, kao što je na primer incest, prekrivaju se zaverom ne-prihvatanja činjenica, čak i kada su one nepobitne. Primenjuju se preventivne i mere obeštećenja, ali neformalno i sa razlozima koji nisu povezani sa prekršajem... Treća mogućnost je da se prekršilac proglasi za umobolnu osobu, ali bez pozivanja na kompetentan psihijatrijski sud, čak i u situacijama kad je to moguće učiniti. Ovo radikalno menja status prekršioca, njegovu moralnu i društvenu odgovornost, kao i sposobnost za buduće odnose. Velika društva mogu da imaju koncepciju eliminacije prekršioca, kroz progonstvo ili pogubljenje, ali izdvojena zajednica nema moralne i socijalne strukture koje bi mogle da podnesu teret takve eliminacije prekršioca. Kada ga viđam svaki dan, kako da se pomirim sa krvnikom svog brata? Ovim načinom mogu da postignem pomirenje sa decom žrtve. Uz efikasnost komunikacije, koja može da se postigne u maloj zajednici, ugovaranje moralnih vrednosti može

da donese podnošljivo zadovoljenje. Lex tallionis i njihova aritmetika prekršiocu zadaju bol i gubitak, koje je njegova žrtva pretrpela, ali ona ne može da vidi, i da tako reći opipa ono što prekršilac podnosi. U računu ugovaranja princip nadoknade dopunjen je principom osvete.

Seljak iz plemena Cvana »A« ugovorio je sa seljakom »B«, da njegove krave otera na pijacu, udaljenu sedam dana hoda. Seljaka »A« su na putu snašle mnoge nevolje, i jedna krava je uginula, noć pre stizanja na pijacu. On je isekao meso i prodao ga po ceni većoj od one koju je dobio za drugu kravu. Sav novac predao je »B-eu« koga je, međutim, smrt krave toliko rastužila, da je »A« izveo pred seoski sud. Bio je osuđen da plati globu jednaku polovini prihoda od prodatog mesa. U razgovoru sa poglavicom, koji je doneo presudu, ja sam dokazivao kako je »B« imao koristi od »A-ove« odluke da meso proda na pijaci. Poglavica se nije složio sa mnom. »Ako ti, sve tukući te po zadnjici, pocepam pantalone, hoćeš li biti zadovoljan, kad ti ja poklonim nove pantalone?« Za ove seljake, stado nije prosto bila roba koja treba da se pretvori u novac. Krave su bile »B-eove« ljubimice, ponos njegovog uzgoja, a jedna od njih je na pijaci bila omalovažena. Pregovaranje je ovde zahtevalo da se, osim nadoknade, sprovede i odmazda, i ja sam bio jedina osoba u selu koja nije shvatila zašto se to čini. »A-u« je njegova preduzumljivost uzeta kao olakšavajuća okolnost; bez nje bi globa bila veća.

Opšteprihvaćena vrednost bila je i obaveza članova društvene grupe da, uzimajući u obzir sve poznate i relevantne faktore, nastoje da svakom članu zajednice produže život. Kad se ova vrednost prevede u realni život, onda postoji vrlo širok raspon varijacija o tome šta su to relevantni i poznati faktori i koja su merila za pripadnost grupi. G/vijevska teologija poštuje N!a-dimu kao čudljivo božanstvo, koje može odlučiti da nekom oduzme život, jer se umorio od njegovog lica i zbog toga rešio da čoveku nametne neki smrtonosan događaj. U tom slučaju, ostali će uložiti mali ili nikakav napor da osuđenom spasu život. Desilo se da je jednom lav uporno nasrtao na jednog od lovaca. Njegovi drugovi su zaključili da je to N'adimino delo i nisu učinili skoro ništa da mu pomognu. Kad je žrtva preživela prvih nekoliko napada, oni su, smatrajući da bi N'adima bio mnogo efikasni-

ji, promenili svoje mišljenje i lava ubili prilikom njegovog prvog sledećeg nasrtaja. U uklanjanje lava oni su uložili veliki napor. Čovek je preživeo.

Edvard Nelson, pišući o Malemutima sa Beringovog moreuza, opisao je kako se jedan član grupe, smeštene kraj sela Kukosvima, razbesneo zbog uvrede pretrpljene od nekog seljaka i vratio se u svoj šator da uzme oružje i ubije tog čoveka. Njegova dva saplemenika su ga prvo uzalud odvrćali od toga, a onda je jedan od njih potegao nož i zaklao ga. Pričajući o tome kasnije, ubica je rekao kako se ne bi umešao, da su oni bili među svojim narodom i dodao pri tom: »Bilo nas je vrlo malo među Kukusvimcima, i da je naš saputnik ubio jednog njihovog, mi bi smo svi izginuli, pa je zato bilo bolje da on umre (Nelson 1983, str. 302–3). Smrtna presuda se praktikuje i u velikim i u malim društvima. Njen glavni razlog sastoji se u konfuornoj mešavini odmazde, odbrane društva i preventivnog odvrćanja drugih od sličnih nedela, koja treba da zločinca udalje iz društva. Braneći tuđe živote, ljudi nigde ne postupaju dosledno, već vešto žonglirajući sa »poznatim i relevantnim faktorima« ili sa granicom, posle koje će doneti odluku, oni produžavaju ugroženi život. Tridesetih godina Njueri iz Sudana su stvarno bili u krvavoj zavadi, pošto je dužnost rođaka po muškoj liniji nalagala da se osveti smrt ubijenog srodnika, i to ili uzimanjem života ubici ili nekom od njegovih srodnika. U mnogim primerima, ljudi koji su bili u muškom srodstvu i sa ubicom i sa njegovom žrtvom, morali su da izaberu stranu kojoj će da se priključe. To se činilo preko utvrđivanja stepena srodstva sa jednom i drugom stranom. Oni koji su u jednoj zavadi bili saveznici, mogli su da postanu smrtni neprijatelji u drugoj (Ewans-Pritschard, 1940). Princip je ostao isti, ali se promenio okvir njegove primene. Iako je kontekst u velikoj meri moralan (dobro je tražiti odmazdu za ubistvo), logika primene moralnog principa je potpuno nemoralna. Ovo naglašavam, ne zato da Njuere osudim zbog nedoslednog razmišljanja, već da pokažem univerzalnost teškoće koja nastaje kada moramo da za rešavanje moralnih problema primenimo različite principe (u ovom slučaju etiku i nemoralnu logiku).

U našem društvu mi smo navikli da se stoički grebemo na oštre ivice pravila svih pravila. Apsurdnost logičke posledice krutog pokoravanja pravilima, neki su izlagali satiričkom pod-

smehu (videti C. Northcote Parkinson, birokratija, W. S. Gilbert, A. P. Herbert, zakon), drugi su se ogradili protiv njih i nasumce žonglirali sa zakonodavcima i izvršiocima, ali je ono i dalje opstalo nepromenjeno. U društvima malog obima, sloboda koja dozvoljava pregovaranje o primeni principa, ublažava rigidnost pravila nad pravilima, ne osporavajući pritom njihovu valjanost. Princip i cilj se tako drže u skladu, a apsurdnosti se izbegavaju, ili se bar ublažava njihov obim ili njihova učestalost ili i jedno i drugo.

Mnoge se vrednosti izražavaju preko vrlina koje treba da prihvatamo i mana koje treba da izbegavamo. Priznajemo da su to simplifikacije. Sve Šone su naučeni da se mora govoriti istina, a da je pogrešno kada se laže. Ali nisu svi ovlašćeni da znaju istinu; ako čovek postavi pitanje koje ne spada u domen njegovog posla, dobija pristojan odgovor »*Hameno*« – »Ne znam«. Ovo nije laž, niti nemoralno izbegavanje da se kaže istina, već učtivo odgovaranje: »Neću da ti kažem«. U nekim situacijama, vrline koje se veličaju izgledaju kontradiktorne; u kažnjavanju prestupnika potrebno je doneti uravnoteženu presudu, kojom se postiže prava mera između samilosti i strogosti. Preterana strogost znači grešnu osvetoljubivost, a preterana samilost je znak slabosti. Šone ove suprotnosti ne vide kao kontradiktorne, niti kao dvostruku obavezu, niti kao zamku iz koje nema izlaza. Vrline i vrednosti koje oni predstavljaju su merila dobrog, a ne apsoluti, koji su po sebi suština dobrog. Realno dobro je uživanje koje nam donosi postizanje ili poštovanje vrednosti. U društvima malog obima moral se odnosi više na stanje stvari i zdravlje međusobnih odnosa, a manje na apstraktne ideale. On se ne odnosi na bezbrižno uživanje u hedonističkom stilu, već na težnju ka najugodnijem uređenju, do koga ljudi mogu da dođu u svojim zajedničkim radostima i tugama, zadovoljstvima i bolovima. Ovo ne znači da je težnja uvek uspešna. Svaki antropolog nailazi na mnoga ponašanja koja prouzrokuju (a to im je često i namera) rđave posledice po druge ljude. Nismo čuli ni za jedno društvo u kome nema zastrašujućih ličnosti i nesreća, izazvanih groznim postupcima. Evans-Pritchardov opis Njuera daleko je od toga da bude laskanje njihovom drugarstvu. Čitalac ima utisak da su oni puni entuzijazma za borbu, samo onda kada su sigurni da će u njoj pobediti.

Ali svi znaju pravila i meta-pravila i mogu da računaju na posledice akcije i reakcije, i da na svoj neprijatni način postignu zdrave odnose između prijatelja i prijatelja i neprijatelja i neprijatelja.

U mnogim društvima moral ima božanski ili neki drugi nad-prirodni autoritet. Za Hulijske iz zapadnih brda Papua-Nove Gvineje, Datagaliveib je »ono božanstvo u panteonu, čija je specijalnost kažnjavanje prestupa protiv srodstva, i u tom cilju ono stalno posmatra društveno ponašanje... kažnjavajući laganje, krađu, laskanje, ubistvo, incest, kršenje egzogamije i tabua koji se odnose na ritual. Takođe kažnjava i one koji propuste da osвете ubistvo rođaka. Međutim, ono se ne zanima za ponašanje osoba koje nisu u nekom srodstvu« (Glasse, 1965). Među Alarmima sa Maršalskih ostrva, moralni život domaćinstva nadgleda duh nedavno preminulog rođaka. Njegova se lobanja drži u kući i duh, šaljući bolest i nesreću, kažnjava razne prekršaje. Među mnogim afričkim Bantu narodima, polu-božanski duhovi predaka kažnjavaju prekršiće i nagrađuju za dobro ponašanje.

G/viji izbegavaju pohlepu, jer se boje N!adiminog gneva, ali je takođe preziru, kao socijalno razornu. Osim toga, njihova teologija uči kako svaki postupak kojim se može ugroziti poredak u svetu, da kod njega ne izazove gnev, jer taj poredak je njegovu delo. Kako niko ne može da bude siguran da će on svoju kaznu ograničiti na stvarnog prekršioca i da je neće proširiti na celu grupu, ili čak na sav svet, sve što u svojoj nerazboritosti može da razbesni N!adimu, opasno je za sve i stoga nemoralno. U očima G/vija pravo poređenje bilo bi sa čovekom koji je otrovnu strelu ostavio na domak malog deteta. Bilo bi, stoga, pogrešno tvrditi, kako moral G/vija ima religiozno poreklo. Želja za životom, kažu oni, deo je ljudske prirode, isto kao što je i deo prirode svakog živog bića: N!adima je stvorio životne forme, uključujući i čovečanstvo, od kojih svaka ima svoje posebne osobine i na svakoj vrsti je da istraži svoje sposobnosti i postigne *modus-vivendi* u okviru njih. N!adima ne određuje izričito *kako* oni treba da žive.

Pidžandžadžara iz centralne Australije, kroz izvođenje rituala i drugih svetkovina, savesno održavaju svoj odnos sa *Tjukurpom*, mističkom prošlošću i njenim natprirodnim junacima.

Ugroziti ovaj odnos znači omalovažiti i na drugi način uvrediti narod i zaslužiti odgovarajuću kaznu. Dakle, kao što pokazuje i pomenuti slučaj G/vija, zbog zanemarivanja ili prestupa pojedinca ili nekolicine, mnogi će patiti. Ako je zloдело, u svojim predvidljivim posledicama dovoljno veliko, kazna za njega može da bude smrt. Za razliku od malo pre spominjanih malih zajednica, Pidžandžadžare imaju strukturalno sredstvo da izdrže teret izvršenog pogubljenja. Rešen je problem dželatovog suočavanja sa prestupnikovom rodbinom i održavanje normalnih odnosa sa njima, pošto je izvršio svoju strahotnu dužnost. Eliminacija se izvršava tajno, a izvršilac je grupa starijih ljudi čije iskustvo i napredak u ritualnom saznanju predstavljaju dovoljnu kvalifikaciju za donošenje odluke u ime društva, dok se odluka donosi u skladu sa normama i vrednostima zajednice i uz razmatranje svih datih okolnosti učinjenog zloдела. Za razliku od britanskog pravosuđa, koje zahteva javnost, privođenje pravdi prestupnika u Pidžandžadžara zajednici postiže se sredstvima u koje svako ima poverenje i koja za svoje legalizovanje ne traže javnost u radu. Procesi suđenja i izvršenja kazne su tajni, ali je njihov osnovni razlog svima poznat.

Lakši prestupi koji zaslužuju kaznu manju od smrtnu, javno se sude i kažnjavaju. Kao što je u društvima malog obima običaj, ako ne i univerzalni zakon, suština procesa je u tome da prestupnik javno prizna svoje zloдело i da prihvati presudu i kaznu. Za neke prekršaje krivac se kažnjava probadanjem kopljem, prilikom koga on, stojeći na otvorenom prostoru, bez prisutnih gledalaca, čeka da mu njegov uvređeni tužilac kopljem probode butinu. Ovde je zdrav odnos između dva neprijatelja od izuzetne važnosti. Ako krivac ne stoji apsolutno mirno, on će sprečiti oštećenog da pogodi pravi cilj, i tako će rizikovati da bude proboden kroz arteriju ili kost, i samim tim rizikovaće i moguću fatalnu ishod. Ako tužilac promaši mali deo butine, koji jedini može biti proboden bez velike štete, on će biti okrivljen za smrt svog neprijatelja. Oba učesnika *moraju* da zadovolje očekivanje onog drugog, i na taj način odaju poštu javnom moralu.

Naglašavao sam da socijalno značenje, dakle moralni smisao ponašanja, mora da bude uslovljeno kulturom. Integritet sistema značenja zavisi od stabilnosti kulture. Promena u jednoj oblasti ili komponenti ljudske kulture dovešće do promene

značenja, koja može da se znatno proširi izvan oblasti inicijalne promene. Ako su obim i priroda promene takve da ih društvo može da prihvati bez gubitka kulturne koherencije (nema svako društvo generacijski jaz!), onda posledice promena moralnih vrednosti verovatno neće dovesti do velikih potresa. One mogu da se dožive čak kao progresivne i korisne, kao što je to, na primer emancipacija žena i dece koja se dešava u našim društvima u proteklih sto pedeset godina. Mi ne poznajemo dovoljno ranu društvenu istoriju naroda koje su antropolozi proučavali, i ne možemo stoga da kažemo da li su oni u svojoj davnoj prošlosti doživeli neke kataklizmičke, unutrašnje poremećaje, pa onda ne možemo da sudimo ni o njihovoj prethodnoj stabilnosti. Međutim, imamo obilje podataka o posledicama dodira zapadne civilizacije sa društvima malog obima. Te posledice su skoro uvek bivale silovito razorne, uništavajući tradicionalni društveni poredak i obezvređujući uspostavljene sisteme značenja i morala, one su narod ostavljale u stanju duboke klonulosti i konfuzije.

Ajke iz severne Ugande, koje je Kolin Turnbull opisao u knjizi *Planinski ljudi*, duboko su uznemiravajući primer korozivnih posledica koje seoba jedne zajednice može da ostavi na moral ljudi. Oni su sa svoje povoljne i plodne zemlje preseljeni, kada je ona proglašena zabavnim parkom. Ostavljeni u jednoj pretežno neplodnoj planinskoj oblasti, oni su svoj moralni i društveni poredak, inače sličan poretку G/vija, zamenili moralom opšte grabeži. Turnbullov opis prikazuje ne toliko brutalno divljaštvo, koliko tragičnu i ledenu ravnodušnost. Preseljenjem je princip njihovog društvenog poretka bio odvojen od kalupa značenja koji je bio utemeljen u njihovom ranijem životu sakupljača i lovaca, u povezanim ulogama razmene i uzajamne zavisnosti, koje su oni razvili i poštovali. Kobno preseljenje Ajka sa njihove plodne zemlje, ostavilo ih je ne samo bez radosti lova i sakupljanja plodova, već i bez spomenutih socijalnih značenja. Odnosi više nisu bili obeleženi pouzdanim očekivanjem tuđeg ponašanja i reakcija. Preseljenje je utoliko bilo razornije, što je odjednom pogodilo celo društvo, ostavljajući ga bez ikakvog korektivnog sredstva i sposobnosti za prilagođavanje u novim uslovima. U vreme kada je Turnbull pisao o njima, oni još nisu uspevali da uspostave stabilne, pristojne i bar donekle emotivne odnose između bračnih parova i roditelja i dece.

Izgleda da su Ajke imali »etičko znanje« na osnovu koga su bili potpuno svesni štetnih posledica koje rđavo ponašanje ima po druge ljude. Međutim, oni su izabrali da postupaju onako kako im se sviđa, ne obazirući se na štetu koju drugi ljudi trpe zbog takvog ponašanja. Znači li to da oni uopšte i nemaju morala? Knjiga *Planinski ljudi* skoro da može biti alegorija ponašanja vozača na našim drumovima; kad sam za volanom, ja se, kad mislim da ću proći nekažnjeno, ponašam kao svinja, a teškoće koje sam stvorio drugima, *njihov* su problem. Znam da sam grozan, ali se u anonimnoj reci vozila osećam sasvim bezbedno.

Da li su Ajke narod bez društva i stoga onesposobljeni za opšte etičke i moralne vrednosti? To bi bila odbrana zasnovana na cirkularnosti: nema društva bez morala, dakle sva društva imaju moral. Ajke *stvarno* imaju socijalni poredak, ali je on lomljiv i nestabilan, pošto u njemu onaj koji je trenutno jači iskorišćava slabijeg, a uzdržava se da ga ne tlači do smrti samo zato što će mu i sutra biti potreban njegov rad. Ovo se, možda, može shvatiti kao neko minimalno poštovanje tuđeg života, ali je ipak pre vid surovog, hladnokrvnog uviđanja da potlačeni čovek, samo ako je živ, može svom eksploatatoru da donese korist. Ovo je redak, možda, jedinstven slučaj, koji Hobsu daje za pravo: njihov je život stvarno »gadan, kratak i skotski«, ali samo zbog onoga što je Turnbull opisao kao »brodolom društva«.

Među osobinama koje su zajedničke svim moralima, uz moguće izuzimanje takvih specijalnih slučajeva kao što su Ajke, čini se da je društvenost opšta ljudska osobina, a uzajamnost nužan uslov stabilnih odnosa. Poštovanje ljudskog života moglo bi da se shvati kao univerzalna vrednost, ali je ono podvrgnuto velikim razlikama koje postoje u tumačenju važnosti života u odnosu prema nekim drugim interesima. U svim društvima postoji strah od haosa, ali se on ne manifestuje svaki put kao snažna želja za poretom. Kad bi to bio slučaj, teško bi mogli da shvatimo pojavu promena, jer u svemu što je složeno, makar to bilo i najjednostavnije društvo, svaka promena donosi određeni stepen nereda. To je verovatno osnov postojanja opšte potrebe da se sačuva red (ili obuzda nered) na nivou na kome zasnovanost očekivanja neće biti nepod-

nošljivo niska. Prag tolerancije definisan je kulturom, ali se takođe i subjektivno doživljava. Mnoga društva imaju teologiju (tj. učenje o odnosu čovečanstva prema krajnjem uzroku) ali su mnoge teologije irelevantne za ljudski moral (kao što bi, na primer, skup naučnih uverenja bio irelevantan za ljudski odnos prema suncu).

Ako postoji razlika u moralu društava malog obima i društava kao što je naše, ona se, po mom mišljenju, zasniva na većoj važnosti međuljudskih odnosa u prvim društvima. U njima moral je u manjoj meri cilj po sebi, a više je skup propisa za uspostavljanje i održavanje zdravih odnosa.

U tom slučaju, moral je sredstvo za željeni cilj. U složenim društvima velikog obima, odnosi imaju manji stepen intenziteta i manji značaj u životu individue i strukturi društva. Moral, svakako, daje određeni skup orijentacija i tako nam pomaže da stvorimo usklađeno očekivanje ponašanja, ali deluje bezlično, jer pored skupa opštih pravila, ne postoje i metode za njihovu konkretizaciju. Moral, stoga, teži da bude shvaćen kao cilj po sebi, pre nego kao sredstvo za taj cilj. Ovo ne vodi zaključku ili implikaciji kako društva malog obima imaju slabiji moralni sistem. Moglo bi se dokazivati upravo suprotno, jer su moralni sistemi, shvaćeni kao sredstva za cilj, sa dodatnim elementom posredovanja, stalno pod javnim nadzorom i proverom životne prakse.

Šire o tome u:

- Comaroff, J. L. and Roberts, J.: *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context* (University of Chicago Press, 1981).
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940).
- Glasse: 'The Huli of the Southern Highlands', in *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*; ed. P. Lawrence and M. J. Meggitt (Melbourne: Melbourne University Press, 1965).
- Nelson, E. W.: *The Eskimo about Bering Strait* (1899); reprinted (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1983).
- Turnbull, Colin: *The Mountain People* (St Albans: Paladin, 1984).

Za dalje čitanje:

- Edel, M. and A.: *Anthropology and Ethics* (Illinois: C. C. Thomas, 1959).
- Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1956).
- Gelfand, M.: *The Genuine Shona – Survival Values of an African Culture* (Salisbury (i.e. Harare): Mambo Press, 1973).
- Hogbin, I.: *The Island of Menstruating Men* (Scranton. Penn: Chandler, 1970).
- Mead, M.: *Growing Up in New Guinea* (Harmondsworth: Penguin, 1963).
- Radin, P.: *Primitive Man as Philosopher* (New York: Dover, 1957).
- Silberbauer, G. B.: *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

3

DREVNA ETIKA Džerald A. Lerju

Negde između dvanaestog i desetog milenijuma p.n.e. (»pre naše ere« je univerzalna oznaka koja zamenjuje p. Hr. ili pre Hrista), oblici ljudskog života na starom Bliskom Istoku počeli su da se menjaju od nomadskog i života po pećinama u prebivanje u naseljenim mestima. U ovim novim naseobinama ljudi su proizvodili hranu, razvili veštinu grnčarstva i građenja stalnih objekata, pri tom se stalno pomerajući iz sela i gradske okoline u gradove i u gradove-države. Krajem četvrtog milenijuma p.n.e., dve velike rečne civilizacije, Mesopotamija i Egipat, pronašle su i upotrebljavale pismo. Ovaj ogled koristi neke preostale pisane materijale sa starog Bliskog Istoka, uključujući priče o herojima koji su bili primer najcenjenijih vrlina, zakonike koji su određivali šta je prihvatljivo a šta je neprihvatljivo ponašanje i vaspitne formulacije, pa na osnovu svih njih shvatamo prirodu etike kao nečeg što se u toj meri razvilo da može da postane eksplicitni predmet razmišljanja i rasprave. Kao što ćemo videti, kasnija zapadna etika ima svoje korene u ovim drevnim pristupima problemima upravljanja ustanovljenim društvom. (Za raspravu o ranim etičkim spisima Kine i Indije videti članak 4, *Indijska etika* i članak 6, *Klasična kineska etika*).

Iako izlaganje etičkih principa kao takvih nije osnovna briga starog Bliskog Istoka, određeni vrednosni pojmovi se mogu otkriti u trgovačkim ugovorima, zakonicima, mudrim izrekama, herojskim pričama i mitovima. Mnogi od najranije poznatih tekstova Mesopotamije odnose se na poslovanje i tek su nešto malo više od običnih trgovačkih ugovora i izveštaja da je ta-i-taj pri-neo žrtvu u tom-i-tom hramu, u kome ga je dočekaao sveštenik taj-i-taj. Najveći broj otkrivenih zapisa potiče iz ranog drugog milenijuma, ali i iz ranijih zapisa, nastalih krajem četvrtog mile-nijuma, mi saznajemo da su društva u slivu reka Tigar i Eufrat bila organizovana po birokratskim pravilima.

Kraljevske arhive sadrže hvalisanja vladara koji su osvajali, a često i pustošili susedne zemlje. Jasno, nikakva univerzalna deklaracija o ljudskim pravima nije štitila pokoreni narod. Lična svojina postajala je ratni plen, muškarci, žene i deca dospevali su u ropstvo. Tražila se i dobijala zakletva na odanost, a osvojena oblast kojom su sada upravljali vazali, postajala je deo carstva koje se širi.

Mesopotamski pravni tekstovi i zakonici odražavaju pravu prirodu monarhijske države-hrama, u kojoj su crkva i država za-jedno upravljale zemljom i narodom. Građanski identitet bio je određen državnim granicama. Gradovi su bili pretrpani raznim hramovima, ali je svaki grad-država imao svoje vladajuće bo-žanstvo, kome je teorijski pripadala sva zemlja. Lokalni vladar kao od boga izabrani upravitelj, kontrolisao je ovaj božanski po-sed. Zadatak naroda je bio da služi bogovima i da im ugađa – ovo shvatanje se izričito iznosi u *Enuma elishu*, vavilonskom epu o stvaranju sveta (Speiser, 1958; Pritchard, 1958, VI, 33–6; 131). Kralj je upravljao u skladu sa zakonima za koje se verovalo da su delo božanskog nadahnuća, ali koji su u svakom slučaju verno odražavali tadašnju socijalnu etiku i praksu. Pravila postupanja bila su izložena u formi zakona koji počinje sa: »Ako čovek...« Naravno, bog je preko znamenja objavljenih u hramu mogao i neposredno da utiče na upravljanje državom – sistem koji je u ruke sveštenstva predao ogromnu moć.

Hram je umnogome funkcionisao na način Gradske sudnice i bio je centar sudske administracije. Prekršaji božanski otkrive-

nih zakona tumačeni su isto kao i uvreda bogova. Parnica se izla-gala u predvorju hrama, ali kada su sukobljene strane ili svedoci trebali da polože zakletvu u ime Boga, slučaj se prenosio u unutrašnjost hrama.

Uprkos kontroli zemlje od strane države-hrama, dolazilo je do sekularizacije i privatizacije svojine. Priznavale su se i razli-čite klase, a lokalna ekonomija je počivala uglavnom na ro-bovskom radu. Većina robova su bili ratni zarobljenici; ostali su bili domaći ljudi koji su dočekali zla vremena. Takvi pojedinci su postajali svojina koja se kupovala i prodavala, koja je mogla da se zavešta ili pokloni.

Jedan od prvih vladara starog Sumera, Gilgameš, kralj Uru-ka iz trećeg milenijuma p.n.e., posle smrti je stekao legendarni položaj i bio je smatran potomkom jednog visokog sveštenika i boginje Ninsun. Epska priča o njegovom životu mnogo govori o vrednostima starog Sumera. U delimično sačuvanim savreme-nim zapisima o njemu, nema nagoveštaja da je ova legenda bila raširena za vreme njegovog života. Savremeni magijski tekst opisuje ga kao čoveka koji je »istražio, ispitao, video, sudio i po pravdi vladao« (Heidel, 1949).

U legendi koja ga slika kao polu-božanskog heroja, on se prvo pojavljuje kao okrutni tiranin, koji nije poštovao ljudska prava i koji je na osnovu svog položaja i moći mogao da tlači lju-de i obljubljuje device pre braka. Kada su se ljudi požalili bogo-vima, bio mu je stvoren drug po imenom Enkidu i Gilagamešovo asocijalno ponašanje se promenilo. Umesto da silu i vlast upo-trebi protiv svojih podanika, on je svu snagu usmerio na heroj-ske poduhvate, koji su obuhvatali osvajanje susednih zemalja. Ovaj vrednosni sistem uzdrman je kada su Gilgameš i Enkidu oskrnavili posvećeno tlo i uvredili bogove. Enkidu je bio osuđen na smrt. Tada je Gilgameš postao svestan svoje smrtnosti. Ne sumnjajući u vrednost etike zasnovane na sili i autoritetu, on je odlučio da pobedi smrt. U početku svog poduhvata, on je zastao da se okrepi u jednoj krčmi u kojoj mu je gostioničarka objasnila ludost njegove namere i sugerisala mu drugi način života.

»Gilgamešu, kuda žuriš?
Život koji tražiš nećeš naći.
Kad su bogovi stvorili ljude,

smrt su odredili za njih,
a život zadržali za sebe.
Zato jedi i pij, Gilgamešu,
napuni svoje telo,
dan i noć samo se veseli!
Neka ti je svaki dan radosna svetkovina!
Veseli se i dan i noć uz harfu, frulu i igru!
Obuci čistu odeću,
operi i pomaži svoju glavu
i okupaj telo u svežoj vodi!
Veselo gledaj decu koja te hvataju za ruke!
Raduj se u naručju žene!

Gilgameš nije prihvatio njenu logiku. Etički sistem koji se razvio iz shvatanja ograničenosti ljudskog života i koji je nalažao da se taj život provede u druženju, ljubavi i veselju nije se poklapao sa njegovim traganjem.

Najzad, on je sreo svog pretka Utnapištima, koji je preživeo veliki potop i kome su bogovi, za razliku od njegovog biblijskog blizanca Noja, poklonili večni život. Gilgameš je prihvatio učenje o nepostojanosti ljudskog života i dela i shvatio da će, iako moćni kralj i polu-bog, ipak jednog dana kao svi smrtnici morati da umre. Za utehu, Utnapištim ga je uputio na čarobnu biljku koja raste na dnu mora i koja, kada se pojede, čini da »starac opet postane mlad«. Gilgameš je došao do te biljke, koja ima moć podmlađivanja, ali je odlučio da je pojede kasnije. Dok se kupao biljku je pojela zmija, što objašnjava zašto se zmije obnavljaju i menjaju kožu, dok su ljudi osuđeni na starost i naborano lice. Gilgameš se vratio u Uruk, postao veliki kralj, pastir svog naroda i graditelj starih zidina.

Legenda o Gilgamešu koja je bila poznata širom starog Blijskog Istoka, u avanturama monarha predstavljala je komentar traganja za smislom života. Ako etika koja zanemaruje prava drugih ili se svodi na herojska dela, doživi neuspeh kada je upražnjava polubožanski kralj, jasno je da će takva etika doživeti neuspeh i u slučaju običnih smrtnika. Čak se odbija jednostavno, hedonističko uživanje u životu i ljubavi, koje je krčmarica preporučila. Ako ljudima nisu dostupni ni besmrtnost ni tajna podmlađivanja, ako samo grob leži ispred njih, kako treba da se živi?

Etičko stanovište koje daje smisao i cilj Gilgameševom životu, ne tvrdi se, već se podrazumeva. On je izgradio zidove oko Uruka, koji su njegovom narodu pružili bezbednost. On je obnovio hram Anua, boga zaštitnika grada, a onda i hram boginje Ištar koja osigurava plodnost, prijateljske odnose i daje obilje žita, brojna stada i potomstva. Drugim rečima, živio je u skladu sa odgovornošću koju mu je nametao njegov božanski zadatak, da bude kralj koji se brine za imovinu i dobrobit svog naroda. Etika koja se pojavljuje iz ove priče, jeste uobičajena, svakodnevna etika. Svoj životni zadatak mi ostvarujemo kroz verno izvršavanje nametnutih obaveza i odgovornosti. Svaki čitalac ovog epa prećutno se podstiče da izgradi svoje sopstvene zidine Uruka.

Zakonik semitskog kralja Lipit-Ištara, vladara grada Isin, koji je sastavljen početkom devetnaestog veka p.n.e., jeste jedna od nekoliko kraljevskih zbirki propisa koje su arheolozi otkrili. Prolozi ovih zbirki liče jedan na drugi, u tome što u svakom od njih vladar objavljuje božansko poreklo svoje vlasti. Tako povezujući zemaljsku vladavinu i božanske želje, Lipit-Ištar za sebe tvrdi da je izabran od strane Anua, boga neba i Enlila, boga vetra i oluje: »da u zemlji uspostavi pravdu, da sasluša žalbe, da ukloni neprijateljstvo i oružani nemir i da Sumerima i Akadima donese mir«.

Kraljevske himne veličaju period mira. Stavljanje naglaske na porodično pravo, izražava brigu za opstanak porodice i njenih vrednosti, tako što garantuje nasledno pravo sve dece, ne samo one koja su rođena u zakonitom braku, već i one koje su na svet donele robinje i javne žene. Ne priznaje se jednakost između ljudi ili polova. Neki su bogati posjednici, a neki robovi koji se kupuju i prodaju, mada postoji mogućnost otkupa slobode. Drugi zakoni, koji se nalaze u ovom oštećenom tekstu, bave se poslovnim etikom. Izgleda da je Lipit-Ištar oprostio dugove, uspostavio nadzor nad poslovanjem radi izbegavanja socijalnih nepravdi i pokušao da ograniči sticanje bogatstva. U epilogu kralj se hvali da je eliminisao neprijateljstvo, pobune, suze i plač, i da je svom kraljevstvu doneo pravdu i mir.

Najpoznatiji mesopotamski zakonik, onaj cara Hamurabija iz Vavilona (1728–1646 g.), ponavlja elemente mnogih ranijih kodeksa. Hamurabi je božanski naimenovani kralj, koji treba da, osiguravajući pravdu, ukloni zlo i nemoral i unapredi dobrobit

svojih podanika, tako da »onaj koji je jači ne može da ugnjetava slabijeg«. Pravda, koja je značila »čestitu ili pravu stvar«, odnosila se pre svega na ekonomsku pravdu (Saggs, 1962, str. 198 i dalje), a mnogi zakoni se bave svojinom, parnicama, poslovnom praksom i ugovorima. Pravda ovde nema povez preko očiju, pa se prave razlike između socijalnih klasa i članova porodice. Lične uvrede nanete članovima aristokratije rešava *lex tallionis*, oko za oko. Za uvredu slobodnog čoveka i roba plaća se novčana kazna, a kad je rob u pitanju, novac dobija njegov vlasnik kao nadoknada za oštećenu svojinu. Porodično pravo ustanovljava primat oca. Kada član aristokratije zapadne u dugove, on može da na period od četiri godine u ropstvo proda ženu ili decu. Žena koja nije zvanično udata, nema legalan status. Silovanje izvršeno nad devojkom iz aristokratskog staleža sa sobom povlači smrt nasilnika. Žene koje su optužene za preljubu bacaju se u reku, u kojoj će, po pretpostavci, rečni bog potvrditi njihovu nevinost ili krivicu.

Lažne optužbe se surovo kažnjavaju, i kleveta za ubistvo vodila je smrtnoj kazni za klevetnika. Za nebrigu ili nepažljivo postupanje plaćala se novčana globa, ali hirurгу koji je, operišući bronzanim skalpelom, izazvao smrt dostojanstvenika ili je, otvorivši njegovu očnu duplju, izazvao gubitak vida, za kaznu se odsecala desna ruka. Ako je operacija uspela, doktor je dobijao deset sikala u srebru. Ako je pacijent bio rob, doktor je morao da vlasniku drugim robom nadoknadi pričinjenu štetu, a za gubitak robovog oka, gospodar bi dobijao polovinu od njegove vrednosti. Ako se rob oporavi, doktor je dobijao dva sikala u srebru. Ako neko udari kćer običnog građanina i ona zbog toga pobaci dete, dužan je da za gubitak ploda plati deset sikala u srebru. Ako je udarac izazvao ženinu smrt, onda se na smrt osuđuje kćer prekršioca. Ako je ubijena žena pripadala nižoj klasi ili bila robinja, ubica je onda plaćao kaznu. Zakon je davao prednost muškarcu nad ženom, a plemiću nad robom i običnim podanikom.

II. Etika u starom Egiptu

Dok su se etički obrasci razvijali u Mesopotamiji, etička tvrđenja koja su se razlikovala i bila paralelna sa mesopotamskom mišlju, pojavila su se u Egiptu. U srcu egipatske etike na-

lazio se *ma'at*, pojam koji označava pravednost, ravnotežu, normu, poredak, istinu, ono što je korektno i ispravno postupanje, vrednosti koje su u početku uspostavili bogovi, a sada ih garantuju faraoni. Od pete dinastije (2450–2300 g.p.n.e.) pa dalje, javni službenici, koji su se, po faraonovom ovlašćenju bavili pitanjima zakona, nazivani su sveštenicima *Ma'ata* (Morenz, 1973, str. 12 i dalje). Nije otkriven zakonik koji definiše *ma'at*, pa je ovaj pojam, kako izgleda, bio osnovna vrednost na kojoj se zasnivalo moralno ponašanje i suđenje. Jasno je da su morala da postoje opšteprihvaćena pravila zasnovana na *ma'atu*, koja je faraon svojim ukazima s vremena na vreme mogao da povećava.

Pravda i istina nisu bili prazni pojmovi, već su morali da se prožive i izraze. U sudnicama sudije su kroz svoje govore i presude morali da izraze *ma'at* (Morenz, 1973, str. 173). Egipćani su bili u obavezi da deluju u skladu sa *ma'atom*, ali ne preko propisanih normi, već pre otvoreno i slobodno, iako je u poznijim vremenima postojala tendencija uspostavljanja pravila (Wilson, 1958).

Etičke norme koje su potkrepljivale *ma'at*, u prepisivačkim školama podučavali su mudri ljudi. Pronađeni su dački prepisi aforizama, maksima i saveta iz perioda od pre 2000 g.p.n.e. Oni naglašavaju važnost poštovanja propisa za uspeh u poslu, i za upravljanje i vladanje državnim i administrativnim službama. Razlozi dati za prihvatanje etičkih normi, bili su suštinski praktični razlozi; ne poštovati ih, znači napraviti grešku, a njihovo otvoreno kršenje dovodi do kazne i društvene nesreće (Larue, 1988, str. 70–73).

Učenici su bili podsticani da se ožene. Osnovna društvena jedinica bila je porodica, koja je uključivala oca, jednu ili više žena i njihovu decu. Rodoskrvni brakovi su prihvatani kao nešto normalno. Imovinu je nasleđivala porodica, a posle majčine smrti otac je sigurno gubio, jer je ćerka preuzimala kontrolu nad imovinom. Zbog zadržavanja poseda u okviru porodice nije bilo neobično da otac oženi sopstvenu ćerku ili brat sestru. Nesumnjivo, mnoge od ovih veza su bile formalni sporazumi, napravljeni samo da zaštite svojinu; međutim, postoji i određena rasprava o tome da li su ti brakovi imali i određenu polnu dimenziju. Izraz »sestra-žena« se često pominje i moguće je da su

neki incestuozni brakovi bili izraz istinske ljubavi između supružnika. »Bogovi Oziris i Set oženili su se svojim sestrama Izidom i Neftidom; Izida je Ozirisu rodila Horsa, a Neftida Setu Anubijusa; stoga je jasno da su bogovi odobravali brakove braće i sestara i nesumnjivo je da su u Egiptu u najranije doba postojali takvi brakovi« (Budge, 1977, str. 23). Mančep Vajt naglašava: »Vladaru je, radi očuvanja čistote nasleđa, savetovano da izrodi što je moguće više dece u okviru onoga što se naziva zabranjeni stepen srodstva. Zbog toga nije bila retkost da se on oženi sopstvenim kćerima« (White, 1970, str. 15).

Što se tiče ne-incestuoznih brakova, učenicima je savetovano da pažljivo biraju ženu, da je hrane i oblače, a kupovinom nakita učine je zadovoljnom, jer žena je izvor dece, a posebno sinova koji će naslediti očevu službu i produžiti porodični mir. Muževi su upozoravani da izbegavaju sudske parnice sa svojim ženama, i da izbegavaju žene drugih ljudi. Zbog zakona o nasleđivanju, žene su u Egiptu uživale status i slobodu koji su im u drugim zemljama starog Bliskog Istoka bili osporavani.

Obeshrabrivala se pobuna protiv roditeljskog autoriteta. Sin je trebalo da bude pokoran, voljan da prihvati savet, treba da se kloni prevare i nepoštenja i da razvija dobre osobine. Prema mudrom veziru Ptah-Hotepu (dvadeset i peti vek p.n.e.) rđavo ponašanje sina može da bude razlog da ga otac liši nasleđstva. Mudri učitelj Amen-em-opet (četnaesti vek p.n.e.) davao je savete protiv pohlepe za vlašću i sticanja bogatstva kroz krađe, prevare ili nepošteni posao, tražio je od svojih učenika da prethodno razmisle o onom što hoće da kažu i odvrćao ih od druženja sa rđavim i svadljivim ličnostima. Njegov ideal je bio umeren čovek, koji čini dobra dela i ljubazne čineve, koji se ne ruga hromom ili starom, koji će pijanom starcu pomoći pre nego što će ga odgurnuti i koji će, kada mu stariji nešto prigovori, prihvatiti optužbu i sačuvati pribranost.

Neke dimenzije egipatske etike povezane su sa verovanjem u budući život. »Nijedan drugi narod staroga sveta nije uložio toliko napora da pobedi smrt i stekne večni život« (Lichtheim, 1975, str. 119). Sredstva za to su bila očuvanje tela, magijske formule i pojam etičkog suđenja. Glava 125 »Knjige mrtvih« sadrži jednu negativnu ispovest u kojoj preminuli, pred porotom od 42 božanskih sudija navodi listu od 42 greha koja

nije počinio. Zločini uključuju rđavo postupanje prema ljudima ili drugim živim bićima, bogohuljenje, krađu, rđavo služenje svog gospodara, izazivanje bola, suza ili patnje, ubistvo, nedozvoljenu polnu ljubav, masturbaciju, varanje u poslu i tome slično. Svaka svečana izjava završavala se ponavljanjem tvrdnje: »Čist sam«. U jednoj drugoj izjavi, datoj u dvorani *Ma'ata*, preminuli tvrdi da je gladnima davao hleba, žednima vodu, nagima odeću, i da je preko reke prevezao čoveka koji nije imao čamac (Budge, 1913). Jasno, jedan od nasnažnijih motiva za usvajanje društvenih vrednosti, bio je strah od suda u budućem životu.

Zabrana surovog postupanja prema životinjama, koja predstavlja neobično etičko shvatanje u starom svetu, delom počiva na egipatskoj veri da je Ptah, bog iz Memfisa, svojom rečju stvorio sav život i da je stoga svako živo biće manifestacija božanskog bića. Sve što postoji, uključujući i druge bogove, jeste ispoljavanje Ptaha. Zato su Egipćani mogli da zamisle da se i druga bića, isto kao i ljudi, raduju svetu i pozdravljaju rađanje sunca. Neki bogovi su čak imali i životinjski oblik. Na primer, Tot je bio ili pavijan ili ibis, sveta životinja boginje Bast bila je mačka, Taurt je bio u obliku nilskog konja, Sebek krokodila i tako dalje. Lista svetih životinja bila je velika i uključivala je jastrebove, sokolove, laste, kornjače, škorpione, zmije i tako redom. I pored poštovanja i obožavanja ovih stvorenja (neka od njih su bila i mumificirana), Egipćani nisu oklevali da ih upotrebljavaju kao hranu, ali baš zbog ovog egipatskog obožavanja života, od ljudi se zahtevalo da prema drugim stvorenjima postupaju sa poštovanjem, a prema domaćim životinjama čak i sa ljubavlju, jer će u budućem životu postupanje prema životinjama takođe biti predmet suda.

Naravno, bilo je i onih koji nisu verovali u budući život. Na egipatskim zabavama bio je prisutan i harfista, koji je prisutne zvanice podsticao da se »prepuste uživanju, jer nije sigurno da će zemaljski trud uroditi večnim blaženstvom« (Wilson, 1958, str. 467). Harfista je zapazio da su piramidalni grobovi božanskih faraona i njihove svite opljačkani, kao da oni nisu nikad ni postojali. Naglasio je takođe, da se niko nije vratio iz groba da potvrdi postojanje večnog života. Isto kao i krčmarica Gilgameša, i harfista savetuje svoje slušaoce:

Sledi svoje srce dok si živ!
Stavi miro na svoju glavu,
Obuci se u tanke tkanine,
Namaži se divnim i pravim mastima bogova
Povećavaj sve više svoje naslade
Ne daj svom srcu da se žalosti
Idi za njegovim željama i za srećom svojom,
Postupajući na zemlji prema zapovesti svoga srca,
I ne tuguj dok ne dođe dan tvoje tuge!

I dodao je još da niko na onaj svet nije odneo i svoja dobra, da plakanje i jadikovanje ne spašava od groba iz koga nema povratka.

Što se tiče spoljašnjeg sveta, Egipćani su vrlo jasno naglašavali svoju superiornost. Sebe su doživljavali kao stvorenja različita od bogova, ali iznad drugih živih bića. Termin upotrebljavan za strance, nagoveštavao je da su to bića nižeg tipa od Egipćana, jer prema egipatskom shvatanju strani uticaj je bio odgovoran za socijalni slom. Stranci koji su živeli daleko od obilja Nila i pravilnog načina života u Egiptu (*ma'at*), u nekim zapisima bili su čak stavljeni u isti red sa životinjama. Međutim, ako se stranac nastani u Egiptu, on dobija status ljudskog bića.

III. Etika u jevrejskim svetim knjigama

Kada su Jevreji, otprilike krajem trinaestog veka p.n.e., ušli u Hanan, zemljom su upravljali mesni vladari, koji su Egipćanima plaćali danak. Prema biblijskom predanju, jevrejsko kraljevstvo je, slično kao i mesopotamsko, ustanovljeno u desetom veku p.n.e., na osnovu božanske odluke jevrejskog boga Jahvea. Prvo je za vladara izabran Saul, ali je kasnije odbačen (I. Sam. X, 17–25; XII, 14). Onda je bio izabran car David, koji je uspostavio judejsku vladarsku lozu (I. Sam. XVI, 1–13; 2. Sam. VII, 5–17). Kralj je bio Jahveov namesnik na zemlji (I. Sam. VIII, 20), pastir Jahveovog naroda (2. Sam. V, 25; 2. Car. XI, 17), učesnik u određenim obredima (I. Car. III, 4; VIII, 62 i dalje), u nekim slučajevima i sam je donosio presude (2. Sam. XII, 1–6), ali nije bio potpuno iznad zakona (2. Sam. XII, 7).

Biblijski zakon ponavlja motive, nađene u mesopotamskom zakonodavstvu. Jahveova pravila su otkrivena njegovom vazalu Mojsiju u ličnom susretu na Gori sinajskoj (Horiv). Tora, koja predstavlja kompilaciju propisa, od kojih su neki pozajmljeni, a neki originalni, nastala je između desetog i petog veka p.n.e. Isto kao i zakon u Mesopotamiji, i ona je vernike proglasila izabranim narodom, koji je sa svojim Bogom povezan zakonskim i zavetnim odnosom (5. Mojs. XIV, 2). Čak i posle šestog veka p.n.e. kada je Jahve shvaćen pre kao univerzalni nego kao lokalni Bog, Jevreji su u okviru univerzalističkog izražavanja ostali verni partikularizmu (Is. XL–LV). Zavetni znak, obrezivanje, bio je isključivo muški, a ne-obrezivanje, kao i pokušaj da se ovo obeležje ukloni, bili su isto što i raskidanje zaveta (I. Mak. I, 15).

Zadatak zakona bio je *sedeq*, što se obično tumači kao »pravda« ili »ispravnost«, a to znači »pravi put« ili ono što je normalno. Pisac pete knjige Mojsijeve je kazao:

»Sasvijem idi za pravdom, da bi bio živ i naslijedio zemlju, koju ti daje Gospod Bog tvoj« (5 Mojs. XVI, 20).

U biblijskom zakonodavstvu *sedeq* je izražen i u kazuističkom (propisani zakon) i u apodiktikom (Ti treba...) obliku. Kad je ovaj zakon bio proglašen svetim i postao primeren za sva vremena i sve generacije, on je dobio obavezujuću i nepromenljivu formu etičke knjige pravila.

Odnos između božanstva i ljudi bio je zasnovan na *do ut des* (dajem da ti možeš dati) principu, na osnovu koga je Jahve obećao blagoslov proporcionalan stepenu prihvatanja njegovih pravila koja su obuhvatala sve, od načina oblačenja, ishrane i polnog opštenja, do prinošenja žrtava i organizacije rituala. Drugim rečima, za poslušnost se dobijala zaslužena nagrada, za neposlušnost kazna, tako da se svaki bol i gubitak, bilo individualni, bilo kolektivni, mogao da objasni nemoralnim ponašanjem (5 Mojs. VII, 12–14 i XXVII).

Kohezivna priroda porodice obrazovala je pojam nečega što možemo nazvati »korporativna ličnost« (Robinson, 1936). Zlo učinjeno u jednoj može biti kažnjeno u drugoj generaciji (5 Mojs. V, 9). Stoga nemoralni predak može da izbegne kaznu, a moralni potomak da bude nesrećan. Ovo verovanje, koje izražava nedovoljan smisao za značaj individue, osporavano je kod Jezekilja, gde je svako odgovoran za zlo koje je počinio (Jeze. XVIII).

Odnos između greha i kazne osporen je u priči o pravednom Jovu. Junak ove priče, pravednik koji je verno poštovao sva pravila, strada ne zbog svog ili tuđeg greha, već zbog opklade sklopljene na nebu. Pošto Jov ne može znati razlog svoje bede, a kako tradicionalne teorije ne objašnjavaju njegovo stanje, postavlja se problem ispravnog načina života. Odgovor u Jovu jeste da čovek mora bezpogovorno poštovati objavljena pravila bez obzira na posledice. Drukčiji odgovor nalazimo u Knjizi propovednikovoj.

Propovednik ponavlja teme bliske onima iz Gilgameša i harfistove pesme u Egiptu. Autor, koji se predstavlja kao Solomun, prisvojio je sebi titulu Kohelet (učitelj). On započinje jadikovanjem zbog besmisla života. Na osnovu svog statusa, bogatstva i moći (kao Solomun), on je mogao da zadovolji svaki svoj hir, od sticanja mudrosti do uživanja (vino, žene, pesma), od sticanja bogatstva i ulaganja u graditeljske projekte, do gluposti i bezumlja. Sve je bilo lišeno smisla. U stvari, sudbina ljudi bili oni mudri ili ludi, dobri ili zli, ne razlikuje se mnogo od sudbine drugih živih bića (Prop. II, 14–16; III, 18–21; VII, 15; VIII, 8). Tajanstvena suština života uvek će ostati skrivena (VIII, 17). Kako onda treba da se živi? Kohelet predlaže prihvatanje svega što nam sudbina donese i kao krčmarica u priči o Gilgamešu, savetuje svoje učenike:

»Hajde, jedi hljeb svoj s radošću, i vesela srca pij vino svoje, jer su mila Bogu djela tvoja. Svagda neka su ti haljine bijele i ulje na glavi tvojoj da se ne premiče. Uživaj sa ženom koju ljubiš svega vijeka svojega tašteta, koji ti je dat pod suncem za sve vrijeme taštine tvoje, jer ti je to dio u životu i od truda tvogoga kojim se trudiš pod suncem. Sve što ti dođe na ruku da činiš, čini po mogućnosti svojoj, jer nema rada, ni mišljenja, ni znanja, ni mudrosti u grobu u koji ideš« (Prop. IX, 7–10).

Koheletova etika nagoveštava pristup životu sažet u izreci »dan i komad«. Za razliku od Egipćana, on ne veruje u sud posle smrti. Ovaj život je sve što postoji. Svakodnevna etika ostaje u srži njegovog učenja, a nije zanemaren ni značaj odgovornog života, koji se raduje stvarnosti. Neke su stvari bolje od drugih: mudrost je poželjnija od gluposti, pristojnost od nepristojnosti, život od smrti, ali na kraju, kada dođe smrt, besmislen je svaki naš izbor.

Jevrejska mudrost (Priče Solomunove) razlikuje dve vrste ljudi: mudre koji slušaju božji zakon i koji su dobri građani, odmereni, razboriti, pouzdani, poštteni, koji pravedno govore, skrušeni, poslušni, marljivi, koji pravedno sude, i zle, koji su ludi i koji ne poštuju zakon. Postoje dve vrste žena: dobre koje su idealne supruge, čija glavna briga jeste dobrobit porodice i muža, koje marljivo rade i upravljaju kućom (Priče XXXI, 10–31) i zle, koje su razvratne pustolovke i koje predstavljaju put ludosti i nesreće (Priče VII, 6–27; IX, 13–18). Razlog da se pouka poslušna je praktičan – jedan put vodi ka uspehu, drugi ka neuspehu i nevolji.

Uprkos nalogu iz 2Mojs. XII, 49: »Zakon jedan da je i rođenom u zemlji i došljaku, koji sjedi među vama«, razlike su se ipak pravile. Postojali su građani i postojali su robovi, putnici koji su prolazili kroz zemlju i nastanjeni stranci, i postojali su muškarci i žene. Oni nisu svi bili jednaki. Izražena je društvena briga za siročad, udovice i došljake (5Mojs. X, 18–19). Jevreji koji padnu u ropstvo treba da se oslobode posle šest godina i sa njima treba da se velikodušno postupa (5Mojs. XV, 12–18). Brakovi sa ne-jevrejima su bili zabranjeni (5Mojs. VII, 3–4; Nem. XIII, 23–27). Prihvatala se društvena i politička nejednakost. Porodična etika je naglašavala važnost prođužetka muške loze. Nije postojala vera u budući život, a »besmrtnost« se sastojala u nastavljanju života kroz muške potomke.

Naravno, *sedeq* nisu svi poštovali. Proroci su javno žigosali kršenje prava sirotinje, udovica i siročadi od strane bogatih i moćnih. Mihej u osmom veku p. p.n.e., poziva narod da »čini što je pravo, da ljubi milost i da smelo hodi sa Bogom svojim« (VI, 8). Pretnje proroka propašću koja će snaći narod, neke je možda uplašila, ali su je drugi ignorisali i podsmevali joj se (Is. XVIII, 14–22).

Krajem šestog veka p.n.e. nesreća se i dogodila, Jerusaleim je bio razoren, jevrejske vođe i vešte zanatlije su bili odvedeni kao robovi u Vavilon, a Kir Persijski je potom osvojio Vavilon. Persijska politika je dozvolila Jevrejima da se vrate i ponovo izgrade razoreni grad i hram. U petom veku p.n.e. pojavili su se moćni jevrejski lideri, među njima Jezdra i Nemija, koji su nastojali da ponovo uspostave jevrejski identitet ne samo kroz fizičku restauraciju grada i hrama, već i preko vere. Za vreme tog perioda konačno je oblikovana Tora. Ovaj zakonik, koji obuhva-

ta prvih pet knjiga Biblije, postao je osnova zavetne etike, zasnovane na odnosima između Boga i ljudi – odnos čija tradicija seže sve do Mojsija i Avrama. Nemijino i Jezdrino tumačenje ovog zaveta zahtevalo je odvajanje Jevreja od svih ostalih naroda, zabranjivalo brakove između Jevreja i ne-Jevreja (Nem. X, 30) i išlo čak dotle da je tražilo i poništenje već sklopljenih, mešovitih brakova (Jezdr. X, 18–19). Ova dvojica vođa su bili ubeđeni da mešoviti brakovi ne samo što prljaju čistotu judaizma (Nem. XIII, 23–26), već i krše biblijske propise (Nem. XIII, 1–3) i izazivaju gnev božji (Jezdr. X, 14).

Nije se svako slagao sa politikom odvajanja. Pisac *Knjige o Rutu*, sastavljene krajem četvrtog veka p.n.e., zapaža da je car David potomak moavsko-jevrejskog braka. Priča o Joni jasno pokazuje da se jevrejski Bog brine i za druge narode i zbog toga su Jevreji odgovorni za sudbinu stranaca, čak i omrznutih Asiraca (Jona, IV, 2).

I dok je borba oko etike izdvajanja napredovala, jedan drugi element je izvršio uticaj na jevrejsku misao. On je dolazio iz persijske religije proroka Zoroastra i u judaizam je uveo arijeviski pojam kosmičkog dualizma. Zoroastrijska teologija je učila da se Ahura Mazda, sveznajući stvoritelj i svedržitelj svega dobrog, istinitog, čistote i svetlosti, bori protiv Ahrimana, izvora zla, laži i tame. Svaki čovek je obdaren slobodom izbora i svaki mora da bira između svetlosti i tame. U okviru ove bipolarnosti, Zoroastrijanci su istoriju shvatili kao kretanje ka kraju vremena, konačnom dobu u kome će istina i dobro da slave pobjedu. U *eshatonu* svaka će ljudska duša, ponovo sjedinjena sa svojim telom, pristupiti Mostu razdvajanja, preko koga će pravednici preći u raj, dok će bezbožnici biti oterani od njega. Konačno, i pravednici i grešnici će da budu ispitani kroz reku tečnog metala. Za pravednike to će biti kao kupanje u toploj vodi, a za grešnike će to značiti uništenje. Eshatološka etika je pokrenula i problem teodiceje, problem pravednosti Boga. Ako je božanstvo dobro i pravedno i svemoćno, kako onda zlo može postojati i postizati uspeh u svetu? Odgovor je bio da zlo potiče od Ahrimana (koji nagoveštava đavola) i da će, iako se čini da zlo pobeđuje na ovom svetu, ravnoteža biti uspostavljena u budućem svetu, kada ispravno ponašanje bude nagrađeno, a zlo kažnjeno. Naglasak je stavljen na pojedinca, čije će dobro ponašanje voditi večnom raju.

Ovi su pojmovi ušli i u jevrejsku etiku. Oni predstavljaju centralno učenje u knjizi Danilovoj, koja je napisana oko 168 g.p.n.e., kada su proganjanja Jevreja od strane Seleukida bila najveća i najgora (videti 1Makavej. I; 2Makavej. 6–7; Josif Flavije *Jevrejske starine* XII, 5, 6). Danilo je Jevrejima pružio novo rešenje problema teodiceje: ako pravednik, uprkos svojoj dobroti i poštovanju zakona, strada na zemlji, on će biti nagrađen u drugom životu. Ako se čini kako zločinci napreduju i stiču sve veću moć, bogatstvo i vlast, pobožan čovek treba da zna da će u budućem životu oni biti kažnjeni srazmerno svojim zločinima. U svetu koji će nastati, sadašnja moć, bogatstvo i vlast ne znače ništa. Pravednici znaju da je kraj blizu i moraju da, uprkos progonu, mučenjima i smrti, ostanu odani svojoj veri. Jahve je etičko božanstvo, njegovi nalozi predstavljaju pozitivnu etiku, njegovi verni sledbenici znaju da žive u skladu sa najvišom etikom, božanski otkrivenim kodeksom ponašanja.

Danilova knjiga simbolizuje gubitak strpljenja. Dobar život, pristojan život, etički život više nije važan za stvaranje etičkog društva. Ono nije moguće među ljudima, jer je zlo preovladalo, a osim toga, kraj je na dohvat ruke. Tek u budućem životu, kada nastane carstvo pravednika, može da se pojavi i jedno savršeno društvo. Da bi postali deo tog idealnog društva, moramo da se usmerimo na postizanje pravednosti u ovom životu. I dok je judaizam smatrao da se etičko ponašanje u ovom životu može da shvati kao ispunjenje pravila zaveta, koje vodi božanskom blagostanju i pojedinca i naroda, sada se stavlja naglasak na ličnu nagradu i kaznu.

Neke jevrejske sekte, uključujući fariseje i monahe koji su živeli na obali Mrtvog mora (za koje se misli da su bili Eseni), prihatile su eshatološko učenje; možda je preko ovih sekti to shvatanje sveta postalo deo hrišćanstva i hrišćanske etike.

Šire o tome u:

Budge, E. W.: *The Dwellers on the Nile* (London: Religious Tract Society, 1926); (New York: Dover Publications, Inc., 1977).

—: *The Book of the Dead* (London: Medici Society, 1913); (New York: University Books, 1960).

Heidel, A.: *The Gilgamesh Epic and The Old Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

Josephus: *Antiquities*.

Larue, G. A.: *Ancient Myth and Modern Life* (Long Beach, Cal. Centerline Press, 1988).

Lichtheim, M.: *Ancient Egyptian Literature*, 2 vols. (Berkeley: University of California, 1975/76).

Morenz, S.: *Egyptian Religion*, trans. by Ann E. Keep (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973).

Pritchard, J. B., ed.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958).

Robinson, H. W.: 'The Hebrew conception of corporate personality', *Werden und Wesen des Alten Testaments*, ed. J. Hempel, *Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, LXVI (1936), pp. 49 ff.

Saggs, H. W. F.: *The Greatness That Was Babylon* (New York: Hawthorne Books, 1962).

Speiser, E. A.: 'The creation epic', *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton University Press, New Jersey, 1958), pp. 60–72.

White, J. E. Manchip: *Ancient Egypt, Its Culture and History* (New York: Dover Publications, Inc., 1970).

Wilson, J. A.: 'Egyptian secular literature and poems', *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958), pp. 467–70.

Za dalje čitanje:

Bottero, J., Cassin, E. and Vercoutter, J., eds.: *The Near East: The Earliest Civilizations*, trans. by R. F. Tannenbaum (New York: Delacorte Press, 1967).

Breasted, J. H.: *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Charles Scribner's Sons, 1912).

Breasted, J. H.: *The Dawn of Conscience* (New York: Charles Scribner's Sons, 1933).

Clark, R. T. R.: *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (New York: Grove Press, 1960).

Erman, A.: *Life in Ancient Egypt* (1894); trans. by H. M. Tirard (London: Benjamin Blom, 1969).

Frankfort, H., et al.: *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

Jacobsen, T.: 'Primitive democracy in Mesopotamia', *Journal of Near Eastern Studies*, II (1943), 159 ff.

—: 'Mesopotamia', *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

—: *The Treasures of Darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976).

Kaster, J.: *Wings of the Falcon* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968). Kramer, S. N.: *History Begins at Sumer* (New York: Doubleday, Anchor, 1959).

—: *Sumerian Mythology* (New York: Harper & Row, 1961).

—: *The Sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

Larue, G. A.: *Old Testament Life and Literature* (Boston: Allyn & Bacon, 1968).

Murray, M. A.: *The Splendor That Was Egypt* (New York: Hawthorn Books, Inc., 1963).

Oppenheim, A. L.: *Ancient Mesopotamia* (University of Chicago Press, 1964).

Drugi deo

VELIKE ETIČKE TRADICIJE

INDIJSKA ETIKA Purusotama Bilimoria

Uvod

Često se postavlja pitanje: »da li uopšte postoji 'etika' u Indiji?« Može li se sa smislom govoriti o »indijskoj etici«? Nije li ideja etike zapadni pronalazak – nešto kao i antropologija? Ili, alternativno, zar indijski mistički pogled na svet, koji poriče život, ne isključuje potrebu za etikom? Nema spora da se indijska tradicija bavi traganjem za »moralno ispravnim životom« i principima, zakonima, pravilima itd., koji ga prate i koji pomažu da se taj cilj postigne. I isto kao i njihovi dvojnici na drugim mestima, ni indijski mislioci ne odbacuju istraživanje prirode morala, »ispravnog« i »pogrešnog«, dobrog i lošeg, čak i kad ne idu dalje od opisivanja ili kodifikovanja preovlađujućeg *ethosa*, običaja i usvojenih tradicija – to jest kada uobličavaju ono što se u sanskritu naziva *dharma*, a što približno znači moralni i društveni poredak.

Pitanje sa kojim počinjemo, međutim, ukazuje na jednu teškoću, naime na utvrđivanje mesta u indijskoj tradiciji za onu vrstu a-istorijskog, apstraktnog i formalnog mišljenja u etici, kakvo nalazimo u zapadnoj tradiciji. U Indiji je prihvaćeno da je etika »duša« složenih moralnih i duhovnih aspiracija naroda, koja je izmešana sa društvenim i političkim strukturama, iskova-

nim tokom dugog vremena. I to je stalan *lajtmotiv* kulture koja obiluje mudrim knjigama, legendama, epovima, liturgijskim tekstovima, pravnim i političkim raspravama.

Kao i u drugim velikim civilizacijama, čije poreklo leži u starini, i u indijskoj tradiciji prirodno očekujemo postojanje mnoštva etičkih sistema. Obraditi sva gledišta bio bi nemoguć zadatak. Dakle, govoriti o »indijskoj tradiciji« znači, pre svega, uopšteno ukazati na neverovatno različito mnoštvo socijalnih, kulturnih, religijskih i filozofskih sistema, koji su se menjali tokom vremena. Sadašnja rasprava mora da bude selektivna i ona će se ograničiti na bramansku-Hindu i Ćaina tradiciju, završavajući kratkim pregledom gandijeve etike. (Budistička etika, čiji bi indijski vid svakako bio deo ovog poglavlja, razmatra se u članku br. 5). S obzirom na nedostatak naših ekvivalenata (i *vice versa*), upotreba sanskritskih termina će biti neizbežna, ali će biti objašnjena.

Opšte napomene o ranoj indijskoj etici

Da započnemo sa najopštijom napomenom – indijski narod u svojim praktičnim moralnim sudovima na stranu »dobra« stavlja: sreću, zdravlje, opstanak, potomstvo, zadovoljstvo, mir, prijateljstvo, znanje i istinu: a na stranu »zla«, njihove veće ili manje suprotnosti i anti-vrednosti: bedu ili patnju, bolest i povredu, smrt, neplodnost, bol, gnev, neprijateljstvo, neznanje ili grešku, neistinu itd. I sva se ova stanja proširuju na sva bića koja mogu da osećaju, pošto se smatralo da je najviše dobro moguće samo onda kada svako stvorenje može da uživa u onom što mu svet pruža. Najviše dobro se, međutim, poistovećuje sa totalnom harmonijom kosmičkog i prirodnog poretka, koji se označava kao rita: to je stvaralačko pravilo, koje uređuje ljudsko ponašanje. Socijalni i moralni poredak se shvata na taj način kao korlat prirodnog poretka. To je uređeni tok stvari, istina bića ili stvarnosti (*sat*) i stoga »Zakon« (*Rigveda* I, 123; 5.8).

Stoga činimo ono što je u skladu sa njim, ili ono što unapređuje ovako shvaćeno dobro, a izbegavamo ono što proizvodi rđave stvari i posledice, tako da se utvrđeni *poredak* ne narušava. Možemo takođe nastojati da sprečimo ili prevaziđemo

rđave posledice određenih postupaka. Jedan postupak je, dakle, ispravan ako se poklapa sa ovim opštim principom, a neispravan je kada ga krši i tako dovodi do nereda (*anrita*) (*Rigveda* 10, 87, II). Pošto se kroz ispravno postupanje čuva dobro celine kao *rita* (činjenički poredak), onda se kao manje ili više obavezno prihvata i pravilno postupanje (moralni ili »treba« poredak). Ova konvergencija kosmičkog i moralnog poretka nalaže se kroz sveobuhvatnu kategoriju *dharme*, koja manje ili više postaje indijski analogon za etiku.

Ispravno ili ispravnost poistovećuju se sa obredom, tj. formalizuju se kao ritual sa različitim sadržajima. Drugim rečima, obaveza koja se izvodi iz neke vrednosti, recimo vrednosti opstanka rase, postaje vrednost po sebi, na primer, prinošenje žrtve, bez obzira šta se u tom postupku nudi. Obred sada dobija suštinsku moralnu vrednost. Samim tim, on stiče sopstvenu snagu, pa su ljudi skloni da vrše obrede ili rituale zbog egoističkih ciljeva. Što se tiče propisanih obreda, njihovog sadržaja, ispravnog izvođenja, korisnosti i tako dalje, jedna grupa može da za sebe zahteva ovlašćenje, pa samim tim i preimućstvo nad drugim grupama. Ovo vodi izgradnji različitih dužnosti i moralnih kodeksa za različite grupe, u okviru šireg društvenog kompleksa. Razlikovanje je nametnuto i organskom jedinstvu prirode i jedinkama.

Ono što se računa u etiku, iako je po izgledu naturalističko, uglavnom je normativno; opravdanje se obično sastoji u pozivanju na božanski poredak stvari i stoga postoji tendencija apsolutizovanja moralnog zakona.

Ovo, međutim, ne znači da se stvarno ne postavljaju etički relevantne teme, brige i paradoksi, čak i kad su oni izmešani sa mitološkim i religioznim terminima. Da damo jedan primer: sveti spisi propisuju izbegavanje mesa; ali sveštenik bi, ako odbije učešće u obredu žrtvovanja neke životinje, tim činom uvredio bogove. Ako su bogovi uvređeni, *poredak* se ne može održati; šta sada on treba da uradi? (Kane, 1969, I, 1). Ovde smo uvedeni u etičku raspravu. Ono što smo malo pre skicirali, kao što je opšte poznato, jeste kratak pregled koji u osnovi pokriva vrlo rano doba (1500–800 g.p.n.e.), tokom kojega se razvijala i cvetala bramanska tradicija. Ovo takođe ocrtava jedan širok okvir za ispitivanje procesa u kome su se razvili i u potonjem peri-

odu artikulirali moralna svest, različiti etički pojmovi i često sukobljeni tipovi morala, a koje možemo da označimo kao »hindu« etičku tradiciju.

I. Bramansko-hindu etika

Prvo ćemo označiti tri osobine bramanskog društva.

1. Njegov najviši autoritet su vede, skup kanonskih tekstova. Ne postoji neki »najviši prorok«, kao izvor svetih spisa. O njihovom sadržaju kaže se da je »viđen« ili da se »čuo« (*shruti*); principi koji se propovedaju ovaploćeni su u bogovima, koji su modeli ljudskog postupanja.

2. Pripisuje se i poseban princip društvenog uređenja (koji su verovatno u Indiju doneli Arijevi oko 1500 g.p.n.e.), prema kome se društvo organizuje kroz četiri »klase«, nazvane *varna* (doslovno »boja«). Ovo su one zajedno sa svojim osnovnim zadacima:

<i>brahmana</i> (brahmin)	religiozni	poučavalački
<i>kshatriya</i>	vladarski	odbrambeni
<i>vaishya</i>	zemljoradnički	ekonomski
<i>shudra</i>	služenje	rad

Idealno, izvori moći su na više mesta pravedno raspodeljeni; i stoga razlike u funkcijama ne treba sa sobom da povlače i razlike u interesima, pravima i privilegijama. Ali u praksi to izgleda drukčije. Sistem potpodela ili kasta (*jati*) dalje komplikuje funkcionisanje klasa, postepeno ih pretvarajući u diskriminatorne institucije, zasnovane na rođenju. Bramani su imali najviše koristi od sistema i oni su imali najveću moć. Razvio se jedan moral koji unapređuje život, ali je strogo autoritaran. Zbog toga je Maks Veber zaključio kako Vede »ne sadrže jednu racionalnu etiku« (Weber, 1958, str. 261, 337 i dalje).

3. Uprkos preovlađujućem ritualističkom pogledu na svet, vedske himne hvale određene ljudske vrline i moralne ideale, kao što su: istinoljubivost (*satya*), davanje (*dana*), uzdržavanje (*dama*), asketizam (*tapas*), milosrđe i zahvalnost, praštanje, izbegavanje krađe, nevaranje, davanje drugima ono što su

pravedno zaslužili i izbegavanje povređivanja svakog bića ili *himsa* (*Rigveda*, 10; *Atharveda*, 2.8.18–24; cf. Kane, 1969, I, 1:4).

Klasična hindu etika

U potonjim vremenima vedski autoritet je postao normativan; Vede koje se sada šire izvan himni i rituala, priznaju se kao izvor i simboli etike. Pojavljuje se još jedan važan element, *ashrama*, i dva za moral značajna pojma, *dharma* i *karma*, koji dostižu vrhunac u pojmu *purusharthas* (ciljevi), a svi zajedno sačinjavaju centralni deo hindu-etike, koju ćemo sada opisati.

Ashrama (životni ciklus). Život se shvata kao proces koji, kao kroz koncentrične krugove, prolazi kroz četiri faze, od kojih svaka ima svoj sopstveni kodeks ponašanja. Naime, *doba učenja* koje zahteva disciplinu, čednost i predanost učitelju; *domaćinsko doba*, koje sa sobom povlači brak, porodicu i obaveze prema njima; *delimičnog povlačenja*, koje traži postepeno napuštanje svetskih obaveza i zadovoljstava; i *odricanje*, koje vodi ka potpunom povlačenju i kontemplaciji. Poslednja faza označava pripremu za konačno oslobođenje od egoističkih i altruističkih sklonosti istovremeno, pošto onaj koji se odriče mora da pokaže potpuno odsustvo interesa. Ona takođe uključuje i prekid sa porodičnim i društvenim idealima i ostvarenje potpune nezavisnosti.

Dharma (dužnost). *Dharma*, kao što smo rekli, jeste jedna sveobuhvatna koncepcija, možda jedinstvena u Indijskoj misli. Ali ovaj termin je takođe i vrlo neodređen, jer ima mnoga značenja, počev od »utvrđeni principi« u Vedama, pa preko »uredbe, ophođenja, dužnosti, ispravnosti, pravednosti, morala, vrline, religije, dobrih dela, namene ili karakteristike«, do »norme, pravičnosti, istine« i mnogo drugih (Kane 1969 I, I: 1–8). Reč je izvedena iz sanskritskog korena *dhr*, koji znači oblikovati, podržati, izdržati ili držati zajedno. On svakako obuhvata ideju nečeg što utvrđuje i postavlja red i koheziju svakoj datoj stvarnosti, i konačno prirodi, društvu i individui. Kao što će se videti, *dharma* od Veda preuzima ideju organskog jedinstva (*a lá rita*) i usmerava je ka jednoj više ljudskoj dimenziji. U tom pogledu

ona više liči na Hegelov pojam *Sittlichkeit* (stvarni etički poređak koji usmerava ponašanje jedinke, porodice, građanskog društva i države), nego na Kantovu idealnu koncepciju moralnog zakona. Ipak, za Hindu dharma znači i »oblik života«, čije sankcionisanje ne spada ni u kolektivna, ni u individualna ovlašćenja.

Zakonodavci su pojam *dharme* još više spustili na zemlju tako što su smislili jedan obuhvatan sistem društvenih i moralnih normi koje, sa jedne strane, važe za sve ljude, a sa druge, samo za određene grupe i podgrupe (kaste, upravljače itd.) u okviru hinduističkog društvenog sistema. Profesionalne obaveze, dužnosti, norme, pa čak i kazne, različito su raspoređene u različitim grupama, a uloge i zahtevi, u okviru svake pojedine grupe, razlikuju se i prema *životnom krugu* na koji se odnose. Tako dok žena »onoga koji je dva puta rođen« (tri više klase) može da učestvuje u vedskim obredima, *shudra* (težak), ukoliko ga čuju da samo glasno izgovara Vede, rizikuje kaznu – da ne govorimo o onima koji ne pripadaju nijednoj kasti i stancima kao što smo mi (Manu, 2.16, 67; 10. 127).

Mnogo češće nego što se misli, na *dharmu* se poziva kao na neku objektivnu mogućnost, dok je ona u stvari samo spoljašnja forma pozitivnih zakona, običaja i pravila, koji su imperativi kulture i čiji sadržaj određuju različiti faktori, pre svega snaga tradicije, konvencije ili običaja, kao savest učenih ljudi. *Dharma* tada pruža »okvir« za sve ono za šta se u nekom vremenu misli da je poželjno i etički primereno. Ono što samoj koncepciji daje koherenciju jeste njeno pozivanje na potrebu da se, sa jedne strane, sačuva organsko jedinstvo bića, i da se »ostvaruje« pravda, tamo gde je ona potrebna, a sa druge strane, da se pojedincu ublaži teret *karme*, ako ne i da se potpuno oslobodi svih tegoba. Ali šta podrazumevamo pod pojmom *karma*?

Karma (delo-posledica). Osnovna ideja, koja se ovde izlaže, jeste da svaka svesna i dobrovoljna delatnost, osim vidljivih posledica, stvara uslove i za pojavu nevidljivih efekata, tako da se ishod nekog X-ovog postupka može pokazati mnogo kasnije ili njegovi tragovi ostaju u »nesvesnom« i pokazuju se u nekom drugom vremenu. X može da kombinuje zaostali efekat Y-a da stvori jedan spojen efekat u nekom budućem vremenu. A on, za uzvrat, određuje drugo delo Z, ili stanje stvari koje pripa-

da tom posebnom individuumu (možda čak i kolektivu). Efekat od Z može da bude prijatan (*sukha*) ili bolno nametanje patnje (*dukha*), ali on je odmazda koju nameće kauzalni lanac, kroz koji se neumitno ispoljava *dharma*.

Dalje, ideja jedne beskonačne mogućnosti dela-odmazde indijskom duhu sugerise ideju ponovnog rođenja, u kome po zakonu karme moraju da se nagrade zasluge i vrline, a kazne mane i zla dela. Tako onda, zasluga ili mana, stečene u jednom životu, mogu da nastave sa određivanjem nečijeg temperamenta, sposobnosti i okolnosti u drugom životu. Hindu misao uopšte zastupa tezu ponovnog rođenja, koja tvrdi kako nešto kao što je »duša«, na skriven način (*karma*) nosi sve što konstituiše ličnost. Međutim, neki Hindu mislioci, kao Šankara (osmi vek n. e.), tvrdeći istovetnost individualnog ja (*atman*) i poslednje stvarnosti (*brahman*), napuštaju ideju o permanentnom ja; stoga ono što se stvarno seli jeste prividno ja, koje je izgubilo svest o svom pravom identitetu, naime svojoj jednosti sa *Brahmanom*.

Veza između *dharme* i *karme* (delo-posledica) ima i sledeće posledice: ne postoji »slučajnost rođenja«, koje određuju socijalne nepravde; isključena je i pokretljivost u toku jednog života; čovek ima samo svoju *dharmu*, i to kao dar i kao društvenu ulogu (Creel, 1984, str. 4). Neko, težeći ka višem ponovnom rođenju, ili prikuplja poboljšanje karme, ili pokušava da preseče Gordijev čvor i bira jednom za uvek iskorak iz pokoravanja točku kružnog postojanja (*samsara*). Ali to se ne postiže onako lako kako bismo mi voleli da može. U stvari, ova sloboda sačinjava sadržaj najtežeg od četiri cilja, onoga što se zove *purusharthas*, doslovno »stvari koje traže ljudska bića«.

Purusharthas (ljudski ciljevi). Prema Hindu shvatanjima, u životu postoje četiri težnje koje imaju suštinsku vrednost; naime: *artha*, materijalni interesi; *kama*, uživanje i emotivno ispunjenje; *dharma*, društvene i individualne dužnosti; i *moksha*, oslobođenje. One mogu biti, a mogu i ne biti, u skladu jedna sa drugom, dok se jedan cilj može pokazati kao sredstvo za postizanje drugog; *dharma* se u odnosu prema oslobođenju često shvata kao instrumentalna vrednost. Stoga se može prihvatiti lestvica ovih težnji, a uspostavljanje relativnog statusa svake od njih može da dovede do žestokog spora, kao što je to i bilo u indijskoj filosofiji.

Značajno je da navedeno shvatanje ljudskih ciljeva pruža kontekst i kriterijume za određivanje uloga, ponašanja i ciljeva, s obzirom na različite klase i različite životne faze. Jer, svaki pojedinac teži da, u granicama svog temperamenta, okolnosti, statusa itd., ostvari ove ciljeve u najvećoj meri. Ponekad je to pitanje ravnoteže; drugi put pitanje interesa kojima se daje prvenstvo.

Na primer, braman koji se nalazi u fazi delimičnog povlačenja, može da ostavi sve svoje porodične i društvene obaveze i da se potpuno povuče, tako da oslobođenje postaje njegova jedina težnja. Šta on, realizujući ovaj cilj, treba, a šta ne treba da učini, ostavljeno je njemu da odluči, zbog čega se on oslanja na svoje saznanje i meditativne uvide. Njegova posebna *dharma* je u korelaciji sa njegovom unutrašnjom konstitucijom, kojom upravlja jedino on: stoga je praksa unutrašnje sabranosti izvor njegovih etičkih principa. Ovde je, možemo da primetimo, skoro prevladan jaz između intuicije i etike. To je još jedna istaknuta crta indijske etike.

Upanišadska etika

Upanišade (posle 500 g.p.n.e.), možda ključni filozofski tekstovi Hindu misli, u principu pretpostavljaju autoritet Veda (istovremeno se cinički odnoseći prema vedskom ritualizmu, koji obećava utilitarnu nadoknadu, kao što su stada i potomstvo), ali svoju alternativnu shemu razvijaju sa mnogo više smisla za univerzalnu primenu. Ovde je metafizičko znanje iznad ljudskih postupaka. Ali ova shema dozvoljava, u stvari podstiče, mogućnost usamljenog i asocijalnog ostvarenja duhovnih ciljeva i povlačenje pred izazovima ovog sveta.

Ne može se poreći da se ova tendencija razvila u rukama jogija i asketa i da je ona uticala na indijsku misao. Čini se, gotovo, kako se čovek može osloboditi od obaveze *dharme*. Kao što je to majstor Džainavalkija izrekao, opravdavajući naglu odluku da ostavi svoje bogatstvo, svoje dve žene i dom: »Ne živi se zbog muža, žene, sinova, bogatstva, bogova, Veda, bramanstva, kšatrijstva itd., već se živi zbog svog Ja, sve to jeste Ja, kroz Ja se sve saznaje... Dela ne mogu ni uvećati, ni umanjiti ovo sazna-

nje« (*Brihadaranyaka Upanishad* 5.5.6–7; 4.4.24). Vrlina se smatra neophodnom za saznanje, a sokratska izreka »vrlina je znanje«, ovde takode odzvanja. Od idealne ličnosti Upanišada očekuje se da prevaziđe emocije, osećanja, sklonosti i osetljivosti u postizanju jednog, pri svem tom, na sebe usmerenog »pozivanja«. Ipak, postoji nekoliko pravila.

Međutim, upravo zbog ovakvih razloga, stižu optužbe i spolja i iz same tradicije, da ovde imamo, zapravo, propali kvijetistički i mistički utemeljeni moral (Danto, 1972, str. 99). Bar se tako govori o Vedanti i joga sistemima.

Ma koliko bila opravdana ova optužba, postoji lista od tri obuhvatne vrline koje se u Upanišadama veličaju (i koje su bliške čitaocima T. S. Eliota), koje vredi spomenuti, naime: *damyata*, *datta*, *dayadhwam*, koje označavaju samo-ograničenje, davanje ili samo-žrtvovanje i samilost. Ali opet da kažemo, ne postoje pravila različita od primera i ne postoji vrlina oko koje se, posle postizanja oslobođenja, treba da trudimo. Ipak, još jedno moralno račvanje upanišadskog pogleda na svet, jeste da sav život, kao i ceo svet uostalom, treba da se posmatra kao celina, u kojoj ego ostavlja po strani svoje uske interese i čak poništava sebe samog.

Smarta etika

Među legalističkim i doktrinarnim zastupnicima pravila *dharme*, nastao je jedan paralelni potonji razvoj u onome što ćemo nazvati *smarta* (izvedena) etika. Škola Mimamsa zastupa strogo kategoričko čitanje zapisanih imperativa. Implikacija ovog jeste da sve dužnosti – verske kao i sekularne – mogu da se podele na one koje se mogu birati i na one koje su obavezne, a da su sve aktivnosti sredstva za neki rezultat ili cilj (čak i kad on nije označen). Ali, ako postoji nalog, on se sprovodi iz osećaja obaveze. Mimamsa je razvila temeljnu hermeneutiku *dharme*, po kojoj je škola najviše i poznata i koja se pokazala korisnom za kasnija etička i pravna razmatranja.

Jedan popularniji tekst poznat pod imenom *Dharmashastras*, čiji najvažniji deo su Manuov zakonik i Kautilijeva rasprava o politici, preterano naglašava legalističku stranu (Manu,

1975; Kane, 1969). Tako Kautilija (oko 200 g.p.n.e.) opravdava rigidnu praksu telesnog kažnjavanja (*danda*), koju sprovode kraljevi, smatrajući da će bez proračunate kontrole (prirodnog) zakona velike ribe progutati male. Njegovi glavni ciljevi su pravo, pravila uređenja građanskog života, vladavina i bezbednost države. Ipak, on visoko čeni umovanje (*anvikshiki*) prilikom ispitivanja i razmišljanja o tim stvarima (Kane, 1969, I. 1:225). I on i Manu smatraju kraljevom obavezom da na prvom mestu vodi računa o dobrobiti svojih podanika i nastoje, mada ne na egalitaran način, da zaštite interese jedinke u odnosu na grupu. Manu čak priznaje da u različitim epohama postoje različite *dharmae*, što nagoveštava etički relativizam (Manu 1975, I, 81–86). Manu propisuje nekih deset vrline, naime: zadovoljstvo, praštanje, umerenost, ne-gnevljivost, ne-prisvajanje tuđeg, čistotu, obuzdavanje čula, mudrost, samopoznanje i istinu. Isto tako, one su zajedničke indijskoj etici.

Epovi i Gita

Popularni epovi *Ramayana* i *Mahabharata*, kroz svoje dirljive pripovesti i anegdote, istražuju borbe, paradokse i teškoće u saznavanju promenljive ideje *dharmae*. *Ramayana*, koja junačkog Ramu i njegovu vernu ženu Situ prikazuje kao uzore vrline, ponešto je dogmatična u svom shvatanju moralne ispravnosti, dok je *Mahabharata* manje uverena kad je reč o dužnostima, jer preokreće svako do tada utvrđeno etičko stanovište. Na primer, mudrac Kaušika, koji se u *Mahabharati* osuđuje zbog insistiranja da se banditu kaže istina – jer je to dovelo do ubistva nevinog čoveka – u *Ramayani* bi bio slavljen zbog svog beskompromisnog pridržavanja moralnih principa – kao što se Rama i slavi zbog toga što je svojim kraljevskim i porodičnim obavezama pretpostavio obećanje koje je dao njegov otac.

Bhavad Gita, međutim, koja je deo *Mahabharate*, izgleda da je odlučnija u svojim etičkim iskazima i možda je zbog te svoje osobine imala izuzetan uticaj na modernu Hindu-indijsku misao. *Gita* sebe smešta između dve suprotne tradicije: između *Nivritti* (pasivni), asketskog puta anti-aktivnosti (koji je odjek ne-vedskog asketizma) i *Pravritti* (delatni), koji ispunjava svoje

moralne i društvene obaveze. Svaki od ovih pravaca je imao svoje ogranke, čija su pravila i kodeksi ponašanja bili u borbi i sukobu. Iako se *Gita* prepoznaje po umnosti sa kojom postavlja mnoštvo etičkih problema (npr. treba li zbog zadobijanja pravedne vladavine ubiti svog srodnika), njeni odgovori nisu zadovoljavali sve i svakog. Duboki sukob dve tradicije rešen je kroz sintezu asketizma i dužnosti u jedinstvenom pojmu *nishkama karma* ili bezinteresnog postupanja. Ovaj pojam podrazumeva da čovek ne zanemaruje svoje dužnosti, već ih izvršava, potpuno zanemarujući njihove plodove. Delovanje je univerzalna obaveza, a pojedinac ima »pravo« (*adhikara*) samo na njegovo izvođenje, ali ne i na njegove plodove. Dokazuje se da nas ne porobljava samo delovanje, već to čini misao da smo mi uzrok tj. onaj koji izvršava delo i iz njega izvlači korist; oslobođeno od ovog linearnog kauzalnog mišljenja, nijedno delovanje ne obavezuje naše ja, koje je *slobodno* u odnosu na njega.

Ova etika *bezinteresnog postupanja* bi mogla da liči na Kantovu etiku »dužnosti zbog nje same«, ili na postupanje iz poštovanja prema zakonu (otuda kategorički imperativ), ali ovde nema jedne precizne racionalno-univerzalne formulacije u Kantovom duhu. Motivacija *Gite* nije toliko potreba da se od božje volje napravi temelj moralnog postupanja, koliko da se sačuva kulturna osnova Bramanizma (njen ostvarljiv ideal), koju ugrožava asocijalna etika asketskog odricanja i takođe da u svoju teističku orijentaciju uklopi uticaj rastuće pobožnosti. Etika *Gite* je istovremeno formalna i materijalna; treba da se, u skladu sa svojom prirodom, ispunjava sopstvena dužnost; ali ova dužnost je određena mestom koje pojedinac zauzima u široj društvenoj celini, tj. klasom kojoj on ili ona pripadaju. Odatle maksima: bolja je nečija (nesavršena), nego nečija valjano ispunjena dužnost (3.35). Što se tiče specifičnog sadržaja dužnosti i merila procene njene valjanosti, tekst je vrlo neodređen. Međutim, u nezainteresovanoj delatnosti leži obećanje oslobođenja, a sirova »etika dela« (*karmayoga*), oslobođena od egoizma, može da ostavi utisak kako na isti način opravdava i ritualnu aktivnost (žrtvovanje, asketizam i davanje) (18.5) i ubijanje (18.8).

Ali *Gita* nije previdela značajnu ulogu, koju u tom procesu igra kvazi-racionalna sposobnost razlikovanja. Zato ona razvija *yoge* (puteve), *budhia* ili umno htenje i *jnana* ili znanje (»*gno-*

sis«). Da bi volja istovremeno bila umna i praktična (tj. socijalno uskladena), stvarajući sopstvenu moralnu autonomiju, jeste po sebi jedna zanimljiva ideja, koja se ovde raspravlja. Nezavisno od ovih učenja u *Giti* se naglašavaju čednost i ne-nasilje (*ahimsa*), (16.2; 17.14) sa jedne, i »blagostanje svih« (*lokasamgraha*) i »željenje dobra svakom živom stvorenju«, sa druge strane (3.20; 5.25). Po rečima Krišne, idealna ličnost Gita etike jeste neko ko: »ne mrzi nijedno stvorenje, ko je naklonjen i samilostan, bez imovine i oholosti, isti i u sreći i u nesreći... ko ni od čeg ne zavisi, bezbrižan je i bez interesa... ko niti mrzi, niti se raduje, ko ne poznaje ni tugu ni čežnju, ko je s one strane dobra i zla«.

Međutim, *Gita* kao da nema mnogo da kaže o razlozima zbog kojih treba da sledimo ove principe i šta treba da činimo kada su posledice naših aktivnosti štetne po interese drugih (up. Rama Rao Pappu, 1988). Takođe, ako se transcendiraju dobro i zlo, a razlika među njima poništi, može li se onda uopšte govoriti o etici? (Može li svako od nas da bude Ničeov nadčovek?) Moderni indijski reformatori, kao Gandi, pokušali su da popune neke praznine u tradicionalnoj etici, koje *Gita* simboliše. Ali pre toga, da pogledamo još jedan, suprotan indijski etički sistem.

II. Etika đainizma

Đaina je jedna od manje poznatih etičkih tradicija. Đainizam, koji je filozofski sistem i poseban način života, osnovao je oko 500 g.p.n.e. Mahavira, jedan asketski i neortodoksni učitelj, za koga se misli da je Budin savremenik i sa kojim se on često poredi. Đainizam je odlučno ne-teistički usmeren i, slično budizmu, odbacuje veru u »vrhovnog i ličnog boga«. Zbog optužbe da je suviše okrenut individualnom moralu i manastirskom načinu života, u đainizmu su se vrlo rano javile rasprave i podele. To je otvorilo prostor za dve različite sekte, Digambara (neodeveni) i Švetanbara (odeveni u belo); ovi drugi prihvatili su pragmatičniji pristup svetovnom životu, dok su prvi ostali privrženi strogo asketskom načinu života.

Izvor Đaina učenja nalazi se u jednoj mnogo starijoj asketskoj skupini »velikih učitelja« (*tirthankara*), koji su nazivani Nigrantima. Njihova učenja su kodifikovana i sistematizovana u

kanonskim tekstovima poznatim kao *Nigantha pavayana*, od kojih većina više ne postoji (Jaini, 1979, str. 42). Osnovno filozofsko uverenje Đaina jeste da se u svakom stvorenju na svetu nalazi *jiva* ili načelo osetljivosti, čije su osnovne osobine svest, zajedno sa životnom silom i sklonošću ka sreći. Osnovna teza jeste da je svest kontinuirana i da, polazeći od različitih nivoa svesnog i prividno nesvesnog postojanja, ništa, od odraslih ljudskih bića do nevidljivih embriona biljnog i životinjskog sveta, nije bez određenog stepena osetljivosti. (Ovde osetljivost nije određena samo odgovorom bol – zadovoljstvo.)

Svaki princip osetljivosti, međutim, nalazi se u kontigentnom odnosu prema količini *karme*, koja se opisuje kao »nesvesna imaterijalna« *tvar* najfinije vrste, koja određuje relativnu prirodu bića. Delatnost, i u voljnom i u nevoljnom obliku, pobuđuje *karmu*, i preko spajanja uslova razvoja osetljivog bića sa njom, dovodi do eventualne smrti i novog otelovljenja pojedinačne »duše«. Ako *karma* može da se spreči i uništi, ropstvo može biti ukinuto, ciklični proces zaustavljen, pa princip osetljivosti može da se razvije do najvećeg stepena svog ostvarenja – uverenje koje Đaina deli sa dobrim delom Hindu i budističke misli (Jaini, 1979, str. III–14).

Etička implikacija ovog »duhovnog« pogleda na svet jeste da mora postojati jedna stroga disciplina odricanja, koja sa sobom povlači dharmu, jedan za ovaj princip pogodan način individualnog i kolektivnog života. Pogodan model je monaška zajednica (*samgha*), mada je isto tako prihvatljiv i društveni život, ako nastoji da u sekularnom okviru realizuje ovaj princip. Život monaha, pre svega *arhanta*, filozofa askete, koji kroz svoju stoičku praksu uspeva da dostigne stanje »blisko sveznanju«, postaje normativni standard za svetovnjaka, koji bi u sledećem krugu rađanja mogao da bude rođen kao monah i tako bi mogao da dostigne slavno konačno oslobođenje (*moksha*), koje je cilj Đaina života. Tako su dužnosti svetovnjaka u građanskom svetu, uz primerene ustupke i modifikacije, izvedene iz dužnosti kojima se pokoravaju monasi u *samghi*. Ali ovo isključuje mogućnost nezavisne socijalne etike, jer su kod Hindu joga samousavršavanje i lično spasenje važniji od svega ostalog. Paradoksalno je što se ovaj cilj ne može postići bez poništavanja svakog ličnog interesa i svih, na sopstveno biće,

usmerenih želja i sklonosti. Princip osetljivosti je u tom stanju nezainteresovan i neaktivan. Samo se po sebi razume da se u đainizmu sva etika posmatra u svom odnosu prema monaškoj etici.

Đainistički moralni život postao je skoro sinonim za poštovanje skupa zaveta, strogih propisa i uzdržavanja od beskorisnih i rdavih postupaka. Ali đainisti ne daju prave razloge zbog čega se određena aktivnost X, na primer bolno čupanje svake dlake iz tela, smatra suštinskom za asketski život, osim ako ne kažu da te dlake ne predstavljaju uživanje. Tako svako uživanje postaje zlo, svaki bol – podnošljiv: što, u stvari, klasični utilitarizam postavlja na glavu! Praktični udžbenici đainizma, ispravno ponašanje određuju kao poštovanje zaveta na odricanje, koji postepeno prerasta u potpuno odricanje askete. To je njihova aksiološka shema. Postoji pet takvih »zaveta«, naime: *ahimsa*, *satya*, *asteya*, *brahmancharya*, *apigraha*, koje ćemo sada ukratko opisati.

Ahimsa se odnosi na nepovređivanje i neozleđivanje svakog osetljivog bića i predstavlja možda najosnovniji pojam etike đainizma. Polazeći od svog širokog shvatanja osetljivosti, đainistička etika nužno odražava beskompromisno »poštovanje svačijeg života«. Ovo odricanje obuhvata stroge dijetne navike, kao što su ne-jedenje mesa, izbegavanje alkohola i određenih vrsta hrane i pravila koja zabranjuju zloupotrebu, rdavo postupanje, tlačenje itd., svakog »bića koje živi, diše i oseća«. Postoje zabrane ubitačnog postupanja prema životinjama, kao što su tučenje, sakaćenje, žigosanje, pretovarivanje i lišavanje hrane i prostora za život. Jedenje mesa je strogo zabranjeno, zato što zahteva ubijanje životinja.

Ovi obziri su od Đainista načinili jedne od prvih boraca za »oslobađanje životinja«, a po propovedanju vegetarijanstva, oni su nadmašili budiste i Hindu mislioce (Jaini, 1979, str. 169). Štaviše, đainisti su toliko osetljivi i na namerno i na slučajno ubijanje, da su u stanju da zbog sitnih živih bića proceduju vodu, da čiste mrave i bubice sa svog puta i da nose maske preko lica, zbog opasnosti da bi mogli udahnuti sitne »*nigodas*« (mala bića koja liče na gljive). Ova etika, ako se dovede do svog logičkog ekstrema, zahteva prekid sa svakom aktivnošću, iznurivanje sebe (do smrti), što neki đainistički mo-

nasi i prihvataju – što je siguran protiv-otrov za eudaimonizam. U slučaju teške ili smrtne bolesti, Đainista može da izabere ovu praksu.

Ovde, međutim, mora da se zapazi jedna važna stvar. Mada se može činiti kako se *ahimsa* ili ne-ranjavanje sprovodi zbog altruističkih motiva, ovaj obzir je isto toliko u vezi sa motivom izbegavanja ranjavanja ili nanošenja štete sebi samom, što može da se desi i na drugi način, a ne samo kroz postupke koji vode patnji drugih bića. Tako, ako neko laže to šteti njemu samom, jer sprečava razvoj njegove »duše«. Stoga Đainista može da preporuči ćutanje, u slučaju kada bi njegovo davanje lažnih podataka nekom razbojniku moglo da spase život nevinoj žrtvi. Svetovnjak, međutim, može biti sklon da interes žrtve postavi iznad svog minimalno ugroženog interesa. Ova više negativno artikulirana vrlina imala je uticaj na širu tradiciju indijske etike.

Ostali zaveti od monaha traže da bude: istinoljubiv (*satya*); da ne uzima ništa što nije njegovo (*asteya*); da upražnjava polno uzdržavanje (*brahmacharya*) što opravdava instituciju braka za svetovnjake; da nema imovinu (*apigraha*), što u svakodnevnom životu podstiče bezinteresno postupanje. Post, davanje milostinje, praštanje, samilost i ljubav prema drugima su neke od pozitivnih vrline, koje se podstiču. Moglo bi se reći da se pitanje »prava« ili interesa drugih i ne postavlja, osim marginalno u okviru *ahimse* (ne-ranjavanja), jer poslednji razlog svih etičkih postupaka jeste povećanje moralne vrednosti samog moralnog agensa, a ne nužno i drugih. Čak se i drugome oprašta zbog tog razloga. Ako nema drugih bića u njegovoj okolini, đainističkom monahu se može desiti da ne sakupi dovoljno zaslužujuće *karme*! Ponekad se monasi, u nameri da objasne zla zbog nepoštovanja zaveta, pozivaju na nepovoljne društvene posledice, ali su takva smotrena i utilitarna razmatranja pre zgodna racionalizacija nego njihovo opravdanje.

Neki moderni pisci, u delimično polemičkom tonu, tvrde kako vrline kao što je *ahimsa* imaju vrednost u sebi samima i da se one opravdavaju ne kroz neke objektivne činjenice (kao npr. život je dragocen), već kroz jedno samo-evidentno iskustvo. Ono što je »ispravno« jest ono što je u skladu sa tim iskustvom. *Ahimsa*, u njihovom primeru, jeste iskustvo bola i patnje među živim bićima, i univerzalizuje se na druge na osnovu sopstvenog

iskustva bola. *Ahimsa* važi kao dobro kome teže sve ostale vrednosti. Po svemu stičemo utisak da Đaina etika teži da postane autonomna. Ona nije naturalistička, već normativna, i dozvoljava mogućnost objektivnih vrednosti, među kojima je *ahimsa* izgleda njen najznačajniji doprinos.

III. Gandijevska etika

M. K. Gandhi, koji je popularno poznat kao Mahatma Gandhi, u Indiji je skoro zaboravljen; a ipak je on, više od većine drugih u novije vreme, uzdizao indijsku etiku iznad granice njene očigledno smanjene važnosti u modernom, civilizovanom svetu. Možda Gandhi i nema mnogo da ponudi kao teoretičar morala. Ali, što je već rečeno, njegova genijalnost ležala je u praktičnoj mudrosti, pre svega u njegovoj sposobnosti da neku ideju izvuče iz tradicionalne prakse ili konteksta (npr. post) i da je primeni na savremene teme i situacije bilo u stvarima dijete, bilo na čin građanske neposlušnosti. Zbog toga je na sebe navukao kritiku i tradicionalista i modernista.

Gandhi je poveo nacionalnu borbu protiv britanske vladavine u Indiji, koja je pokrenula lavinu anti-kolonijalnih pokreta u celom svetu. *Način* ili sredstva na osnovu kojih je on bio u stanju da ostvari taj podvig, i način na koji je on to izrazio u etici, posebno su značajni. Što je, u procesu koji je ovako dovršio, dovodeći u pitanje mnoge od tradicionalnih (Hindu) vrednosti i običajne prakse, kao i mnoštvo modernih (zapadnih) vrednosti, iako ih možda, ne uništavajući, takođe značajno. Tako, na primer, on je odrastao kao vegetarijanac, jer je poštovao uobičajene Hindu razloge; ali je posle kraćeg vremena moralne razloge za vegetarijanstvo nalazio u etičkom postupanju prema životinjama.

Gandhi je neobična mešavina radikala i konzervativca. On se, na primer, u Južnoj Africi, borio za građanska prava, ali ta borba nije išla mnogo izvan borbe za prava indijske zajednice. Ipak, on je dao primer »građanskog otpora«, koji su svojevremeno sledili neki crnački lideri i njihovi hrišćanski simpatizeri. Vrativši se u Indiju, Gandhi je bio mnogo potresen nepravdama kastinskih klasnih i verskih podela, koje su bile duboko uko-

renjene u indijskom društvu. Postao je borac za prava »nedodirljivih«, kojima je dao ime »*Harijan*« (Božji narod) i napadao je predrasude i »zla kastinskog sistema«. Izgledalo je kako je Gandhi ozbiljno rešio da ukloni čitav ovaj sistem.

Na duži rok, međutim, Gandhi je branio *varna* klasnu poddelu, sa razlozima da se ona 1) razlikuje od razornog kastinskog sistema, 2) da je to jedino razborito sredstvo za razgraničavanje rada i 3) da je to zakon ljudske prirode, pa prema tome *dharma*. Ono protiv čega se borio, bile su neumerene privilegije koje su neke kaste, posebno bramani, nezakonito prisvojile za sebe. Smatrao je da nejednakost sama po sebi nije problem, već postaje problem kada u pitanje dovodi celu strukturu društva. Zagonetka *dharma* na neobičan način ograničava, inače divnu ideju, građanskih i ljudskih prava, koja je u početku njegove karijere i pokrenula Gandija na akciju; ali ona mu je pomogla da iskuje princip ljudske delatnosti, koji je podupirao borbu za prava ove ili one vrste u različitim krajevima. Taj princip je ne-nasilna akcija ili, kako ju je Gandhi takođe nazivao, *ahimsa*.

Gandhi je prvo flertovao sa idejom ne-saradnje, idejom koju je otkrio kod Tolstoja i Henri Toroa, a koju su podržavali i njegovi kvekerski prijatelji u Južnoj Africi. Ova je ideja bila u osnovi ne-otpora (ili »neodupiranja zlu«), što je značilo odricanje od svake upotrebe sile, kad se čovek suoči sa zlom, nepravdom i tlačenjem. Gandhi je ovo u početku zvao »pasivan otpor«; ipak, promenio je strategiju i skovao novi termin, *satyagraha* (istina-sila), za koji je smatrao da bolje izražava indijsku osnovu ovog metoda. Ovaj izraz podrazumevao je da je Gandhi, koji se više nije zadovoljavao »prostim okretanjem drugog obraza«, niti neplaćanjem poreza i obaveza, a ni propovedanjem »laganog napredovanja«, tragao za metodom kojim će 1) da natera protivnika da se suoči sa situacijom i neposredno se osvedoči u postojanje problema i 2) da ukloni zlo, bez nasilja i bez nanošenja povreda drugoj strani.

Razvijajući ovaj metod, Gandhi je u stvari kombinovao tri ključna pojma, koji su odavno bili u upotrebi u hinduističkoj, đainističkoj i u etici budizma, a to su *satya*, *ahimsa* i *tapasya*. Poslednji u ovom nizu pojavio se tokom naše rasprave o strogoj praksi, koja je povezana sa asketizmom (*tapas*, »duhovni žar«).

Za Gandija ovaj pojam pruža okvir za razvijanje hrabrosti, postojanosti i izdržljivosti i, što je najvažnije, za *odsustvo interesa* (ovde se poziva na *Gitu*), koje je neophodno za sprovođenje metoda o kome je reč.

Satya se odnosi na istinu, ali istinu u trostrukom smislu, name, prvo kao istinoljubivost, zatim kao osobinu saznanja i, najzad, istinu kao osobinu bića ili stvarnosti. Njen prvobitni smisao izvodi se iz korena *sat*, koji označava ono JESTE u postojanju, stvarno postojeću istinu; da li je to isto što i ne-biće, Brahman, *Nirvana* ili Bog, ostaje filosofiji da odluči. Za Gandija istina je Bog, na temelju koga smatra on, mi treba da, u duhu stvaralačke tolerancije, tragamo za istinom koja će biti iznad svih ljudskih mnjenja.

Na praktičnom nivou *satya* znači istinu kao delatnost ili *satyagraha*, što nagoveštava ideju jednog »dokopavanja« ili »čvrstog pristajanja uz dobru stvar«; tako *satyagraha* postaje kategorički stav ili sila koje smo se dokopali i za koju se čvrsto držimo, sve dok u datoj situaciji istina ne odnese pobedu. Ova »istina-sila«, dokazuje on dalje, mora da bude iznad svih individualnih, sebičnih ciljeva i da tako zadovolji potrebe društva u celini (Gandhi, 1968, 6, str. 171).

U ideji *satyagraha* skrivaju se sva značenja sile, ili naprežanja, guranja sebe ili čvrstog ukopavanja itd. Ali sila može da bude suptilno prinudna ili preteća i nasilna. Na ovom mestu, Gandhi nalazi da je đainistički propis *ahimsa* ili neizazivanja povrede ili štete drugom od najveće koristi. Naravno, ne treba da zanemarimo budističko naglašavanje istog pojma. Gandhi je toga takođe svestan, i ovaj negativan propis ne-ranjavanja upotrebljava da označi *satyagraha*, tako da se spreči pojava povrede ili nanošenja štete.

Samo Gandhi čini i više od toga: on *ahimsu* pretvara u dinamički uslov strategije delovanja, koje ne prestaje sve dok ne postigne svoj cilj! Drugim rečima, daleko od toga da bude samo pasivna zabrana, *ahimsa* (ne-ranjavanje), kada se spoji sa *satyagraha* (istina-sila) postaje pozitivan način delovanja, koji nameću ove zabrane podiže na mnogo viši etički nivo: ona nastoji da u datoj situaciji ostvari ono što treba da bude. Osim toga, interes druge strane se ne dovodi u pitanje, jer će aktivista izdržati povredu ili nasilje nad sobom, pre nego što će zadati udarac dru-

goj strani; a akciju moraju da prate samilost, kako to Gandhi kaže ljubav, isto kao i krajnja čovečnost i skrušenost. Ovo se, smatra Gandhi, može pretvoriti u univerzalni princip nenasilne delatnosti, lišene ličnog interesa.

Ovaj opšti princip se onda upotrebljava u društvenoj i političkoj akciji, u pokretima građanske neposlušnosti i nenasilnoj borbi za slobodu i građanska prava, od kojih su neki postigli veoma značajne rezultate. Možemo se pitati da li primena ovog principa u nekim slučajevima izaziva prinudu i da li bi ta prinuda poništila sam princip: ili, da li nenamerno nasilje izvršeno tokom ovog procesa sasvim uništava cilj? Svi oni koji su pretrpeli uticaj ovog principa, kao Martin Luter King Mlađi, koji je bio na čelu borbe za prava Afro-amerikanaca u Severnoj Americi, slažu se u mišljenju da se cilj nikada ne poništava. Ovo će možda i ostati kao najvažnije otkriće indijske etike dvadesetog veka.

IV. Zaključne primečbe

Naše ispitivanje pokazuje da indijska kultura, kao i svaka druga civilizacija, stremlji kako etički ispravnom postupanju tako i teorijskom razumevanju etike. Ona može da ne postigne taj cilj, može da izgubi njegovu viziju ili, čak, da u svojim etičkim raspravama ne postigne neophodan stepen jasnoće. Ali u njoj postoje neke važne ideje i principi koji su izašli na videlo; oni su pomogli društvu da opstane i da se razvije, čak i u estetskom smislu. Nama, koji živimo u modernoj eri, koji se krećemo ka dvadeset i prvom veku, ove ideje i principi mogu da izgledaju neprimereno: ali, oni bi barem mogli da pruže korisne metafore i analogije, koje ćemo povezati sa našim sopstvenim pojmovima, idejama, teorijama i analizama.

Dharma čiji koreni se nalaze u *riti* ili prirodnom poretku, može da nam otvori jednu celovitiju, prirodniju i ekološki prosvetljeniju perspektivu, kao suprotnost onom individualističkom, takmičarskom, tehnokratskom i u odnosu prema prirodi eksploatorskom postupanju. »*Karma*« ili »delo-posledica«, pa čak i indijske ideje koncentričnih krugova i ljudskih ciljeva mogu da nagoveste mogućnosti drukčijeg uklapanja ograniče-

nih i različitih osobina ljudskog života u jednu širu organsku celinu. I na poslednjem mestu, mada ne i najmanje važno, princip nenasilne i nesebične delatnosti može se pokazati kao vrlo delotvoran u stalnoj borbi za pravdu i mir u svetu.

Šire o tome u:

- Bhagavadgita in the Mahabharata, The*; trans. and ed. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Creel, A.: 'Dharma and justice: comparative issues of comensurability' (Paper read at Honolulu: Society for Asian and Comparative Philosophy Research Conference, 1985).
- Danto, A.: *Mysticism and Morality* (Harmondsworth: Pelican, 1972).
- Eliot, T. S.: *The Waste Land* (London: 1922); (London: Faber & Faber, 1935).
- Gandhi, M. K.: *My Varnashrama Dhama* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965).
- : *The Selected Works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1968).
- Jaini, P.: *The Jaina Path of Purification* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).
- Kane, P. V.: *History of Dharmasastra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, Vols. I–V (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).
- Kautilya: *Kautilya's Arthasastra*; trans. R. Shamasastri (Mysore: Mysore Printing and Publishing House, 1960). Also in *History of Dharmasastra*, ed. P. V. Kane (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).
- Mahabharata, The*, Books 1–5; trans. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1978–80).
- : *A Play*; adapted by J.-C. Carrière, trans. from French by Peter Brook (New York: Harper & Row, 1985).
- Manu: *The Manusmrti*; ed. S. B. Yogi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975).
- Rama Rao Pappu, S. S.: 'Detachment and moral agency in the *Bhagavadgita*, in his *Perspectives on Vedanta: Essays in Honor of P. T. Raju* (Leiden: E. J. Brill, 1988).
- Ramayana, The*; trans. A. Menen (New York: Scribner's, 1954).
- Rigveda, The Hymns of the*; trans. R. T. H. Griffiths (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973).

- Sogani, K. C.: 'Jaina ethics and the meta-ethical trends', *Studies in Jainism*, ed. P. M. Marathe et al. (Poona: Indian Philosophical Quarterly Publication No. 7, 1984), pp. 237–47.
- Upnishads, The Principal*; ed. and trans. S. Radhakrishnan (New York: The Humanities Press, 1974).

Za dalje čitanje:

- Bilimoria, P.: 'Gandhian ethics of nonviolence', *Prabuddha Bharata*, Vol. 93 (Calcutta: May 1988), 184–91.
- Bowes, P.: *Hindu Intellectual Tradition* (Delhi: Allied Publishers, 1978).
- Crawford, C.: *The Evolution of Hindu Ethical Ideals* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1982).
- Creel, A.: 'Dharma as an ethical category relating to freedom and responsibility', *Philosophy East and West*, 22 (Honolulu: 1972), 155–68.
- de Nicolas, A. T.: *Avatara: The Humanization of Philosophy Through The Bhagavadgita* (New York: Nicolas Hays Ltd, 1976).
- Erikson, E. H.: *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* (New York, London: W. W. Norton & Co, 1969).
- Hindery, R.: *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978).
- Koller, J.: 'Dharma: an expression of universal order', *Philosophy East and West*, 22 (1972), 131–44.
- Matilal, B. K.: *Logical and Ethical Issues of Religious Belief* (Calcutta: University of Calcutta, 1982).
- O'Flaherty, W. D.: 'Separation of heaven and earth in Indian mythology', *Cosmology and Ethical Order*, ed. R. W. Lovin and F. E. Reynolds (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 177–99.
- Schubring, W.: *The Doctrine of the Jainas* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1962).
- Thakur, S.: *Christian and Hindu Ethics* (London: George Allen & Unwin, 1969).

BUDISTIČKA ETIKA

Padmasiri de Silva

I. Uvod

Budino lično ime bilo je Sidarta, a prezime Gotama. Njegov otac bio je vladar kraljevine Sakjas u severnoj Indiji. Kao princ koji je živio u severnoj Indiji u VI v.p.n.e., Sidarta je bio zahvaćen intelektualnim vrenjem onog doba, okružen asketima i vidovnjacima i filosofima raznih pravaca, materijalistima, skepticima, nihilistima, deterministima i teistima. On je takođe bio duboko potresen rigidnostima kaste, prinošenjem životinjskih žrtava, kao i nekritičkim odnosom vladara prema ovim stvarima. Ali su ga još više potresali večni ljudski problemi bolesti, žalosti i patnje, kao i zagonetka života i smrti. Stoga u mladom Sidarti, koji u dobu od 29 godina napušta kraljevsku palatu, nalazimo u isto vreme sliku i pobunjenika i filozofa.

Pored istraživanja ovih problema, Sidarta je takođe pravio eksperimente sa različitim stilovima života. On se predavao različitim tehnikama meditacije, koje su bile poznate u to vreme. Od učitelja meditacije toga doba, on je naučio tehnike koje su vodile do stanja meditativnog udubljenja, a koje su bile poznate kao *jhanas*. Ali on je hteo da prevaziđe te savremene prakse pa je razvio jedan obuhvatni sistem meditacije, koji je uključivao u sebe kako praksu spokojne meditacije kojom se stiže stanje smirenosti, tako i razvoj duhovnog uvida. Razvoj ovog uvida bio

je usmeren na tri važne stvari: na nepostojanost, patnju i ukidanje sopstvenog ja [egolessness = nejastvenost!]. Kroz ovu meditativnu praksu, on je u svojoj trideset i petoj godini postigao prosvetljenje i od tada je propovedao svojim sledbenicima. Tokom celih četrdeset i pet godina posle ovog prosvetljenja on je podučavao i govorio svim vrstama ljudi i žena, seljacima, drvo-sečama, bramanima i parijama, kraljevima i razbojnicima isto kao i asketama i filosofima. To su one propovedi koje su sačuvane u Pali kanonu i koje sačinjavaju primarni izvor za upoznavanje sa Budinom etikom.

Budino učenje se prenosilo usmenim putem, a mnogo godina kasnije (u prvom veku p.n.e.), monasi su ove propovedi zapisali na uljanim listovima [ola leaves = listovi potopljani u ulje]. One su sve do nedavno bile u tom stanju, dok ih nije prešampalo i izdalo Društvo Pali spisa. Od ovih propovedi jedna grupa se naziva *Vinaya Pitaka* i odnosi se na pravila monaške discipline, dok *Sutta Pitaka* sadrži Budina osnovna učenja. Sistematizacija učenja, koju su proveli potonji komentatori, naziva se *Abhidharma Pitaka*. One se zajedno nazivaju »tri košare« i predstavljaju kako primarni izvor za proučavanje budizma, tako i priručnik sa pravilima praktičnog ponašanja.

Jedna vrlo rana tradicija budizma, koja se naziva *theravada* budizam, ukorenila se na jugo-istoku Azije, pre svega u Šri-Lanki, Tajlandu, Burmi i Kambodži. Kasnija tradicija *Mahayana* (što znači Velika kola) razvila se u Nepal, Kini, Koreji i Japanu, dok se tradicija pod imenom *Tantrayana* (ezoterična kola) pojavila u Tibetu i Mongoliji. Mahayanisti ranu budističku tradiciju nazivaju *Hinayana* (Mala kola). U ovom članku mi ćemo se baviti opštim Budinim etičkim učenjima. Neke razlike, koje se s obzirom na etička pitanja pojavljuju u navedenim tradicijama, ispitaćemo u završnim delovima ove analize.

II. Etička zanimanja u budističkoj tradiciji

Kad govorimo o »budističkoj etici«, mi govorimo o Budinim uvidima i analizama etičkih problema, koje nalazimo ne samo rasute u propovedima, nego i u etičkim razmišljanjima potonjih tradicija. Ipak, propovedi nam daju jedno zajedničko

doktrinarno jezgro, neophodno za analizu etičkih problema iz budističke perspektive. Iako on nije izložio sistematsku raspravu o filozofskoj etici, njegove propovedi sadrže teorijska shvatanja najvažnijih etičkih problema. Ali, pored racionalnog pristupa etičkim temama, on je takođe pokazivao i trajno zanimanje za etiku kao praktičnu delatnost, način života i dobro definisani put oslobođenja od patnje.

Pored toga što je Buda često naglašavao socijalnu dimenziju etike, on je u njoj takođe video i lično traganje za ispravnim životom, koji odlikuju upražnjavanje vrlina i sprovođenje meditativnih vežbanja. Praksa meditacije naglašavala je važnost usmeravanja pažnje na ono što se tog trenutka radi, bez upliva misli koje zbunjuju. Razvijanje ove vrste svesti postavlja osnove za meditativna vežbanja na specifičnim predmetima koncentracije. Razvoj meditacije podsticao je njeno širenje u oblast svakodnevnih aktivnosti i ojačao je individualnu moralnost. Tako u budističkoj etici postoji bliska veza između etičkog kao racionalne analize dokazivanja i argumenta kao normativnog propisivanja ponašanja i načina života, kako u smislu socijalnog postupanja, tako i u smislu ličnog, intenzivnog traganja i razvoja karaktera.

Da bismo shvatili kako su etički pojmovi nastali u budističkoj tradiciji, moramo da usmerimo pažnju na četiri Plemenite istine, koje na određeni način sažeto izražavaju osnovnu Budinu poruku. Razumevanje četiri Plemenite istine, kao i razumevanje osnovnog usmerenja budističkog pogleda na svet, pomažu nam da etiku budizma postavimo na ono mesto koje joj i pripada. U srži budističkog učenja nalazi se pojam *dukkha*, svest o *nedovoljnosti*, koja leži u samom srcu strašnih uslova ljudske patnje, telesnog bola i bolesti, duševnog konflikta strepnje i žalosti, kao i u dubljoj osobini sveta, opisanoj kao nestvarnost. Ova poslednja osobina je suštinski povezana sa budističkim učenjem o ukidanju sopstvenog ja (*egolessness*) i učenjem o promeni i nepostojanosti. Ono što mi zovemo »individua« ili »ja«, prema Budi je samo kombinacija telesnih i duševnih faktora, koji su u konstantnoj promeni. Projektujući osobine »stalnosti« u proces koji je u neprestanom toku, čovek se razočara kad naiđe na promenu, uništenje i gubitak. Ova složena celina, koju zovemo »individua«, podložna je stalnoj patnji, a ako isplaniramo i anticipiramo

jedan nepromenjen život, ispunjen radostima i uživanjima, u smislu u kome one mogu pripadati pojedinačnoj ličnosti, mi ćemo teško moći da prihvatimo našu podložnost bolesti, jadu i patnjama. Stoga su, na ovaj način, i povezana tri učenja o nestalnosti, patnji i ukidanju sopstvenog ja (*egolessness*). Četiri plemenite istine i Plemeniti osmostruki put, kao komponenta Četiri plemenite istine upućuju na dijagnozu ljudske situacije, opisane Pali rečju *dukkha*. Razmišljanja o moralu i društvu se ne mogu odvojiti od ove osnovne teme.

Neki pojam *dukkha* vide kao izraz pesimizma. Ipak, ideal koji Buda nudi onima koji slede njegov etički sistem, jeste ideal sreće. Iako *nibbana* predstavlja ideal najveće i bezuslovne sreće, Buda svetovnjacima koji žive harmoničnim i pravednim životom takođe nudi pojam uslovljene sreće. Kao što postoje različiti izrazi bola, postoje takođe i različiti stepeni sreće i dobrobiti. Dok pravedan i harmoničan život dozvoljava svetovnom čoveku da zakonitim sredstvima, bez pohlepe i požude, teži za bogatstvom, lagodnim životom i uživanjem i da čini dobra dela, pustinja mora da mnogo strože upravlja svojim željama i htenjima i da se mnogo ozbiljnije posveti idealu oslobođenja od svake patnje (*nibbana*). Životni ideali i pustinjaka i svetovnjaka su vrlo kritični prema životu čiste senzualnosti, u kome nema nikakvih etičkih ograničenja. Život koji je posvećen čistom uživanju, po svojoj unutrašnjoj prirodi završava u dosadi i rasulu i nespojiv je sa zdravim funkcionisanjem porodičnog i društvenog života. Buda odbacuje čisti hedonizam na osnovu psiholoških i etičkih razloga. Buda je takođe bio kritičan i prema onim materijalistima koji nisu verovali u budući život, pa su stoga propovedali hedonistički stil života, lišen svih moralnih vrednosti.

Buda je bio kritičan i prema putu čistog uživanja i prema putu samoumrtnjavanja, a svoj put je shvatao kao sredinu između njih. Prva plemenita istina je istina o patnji, druga se bavi nastankom patnje, treća se odnosi na prestanak patnje (*nibbana*), a četvrta na put koji vodi nestajanju patnje (Plemeniti osmostruki put). Plemeniti osmostruki put ima sledeće vidove: 1) ispravno shvatanje; 2) ispravna namera; 3) ispravan govor; 4) ispravna telesna aktivnost; 5) ispravan način života; 6) ispravan napor; 7) ispravna pažnja; 8) ispravna sabranost. Važno za put jeste i to da se ove tačke dele na tri celine: tačke od 3–5 spadaju u etičko

ponašanje (*sila*), tačke 6–8 spadaju u mentalne vežbe (*samadhi*), a tačke 1 i 2 u mudrost (*panna*). Tako je to trostruka shema moralnog vežbanja, koja se sastoji od upražnjavanja vrlina i izbegavanja poroka, od upražnjavanja meditacije i od razvijanja mudrosti. Tek kroz ovaj Osmostruki put možemo postići krajnji moralni ideal budizma.

III. Moralna filozofija budizma

Filosofski posmatrano prvi preduslov za etički sistem, prema Budinom mišljenju, jeste pojam slobodne volje, drugi je sposobnost razlikovanja dobra i zla i treći je pojam uzročnosti u kontekstu moralnog postupanja. Ovaj treći pojam, koji ukazuje na dobre i loše posledice moralnih postupaka, takođe je povezan sa jednim specifično budističkim shvatanjem, naime sa životom posle smrti.

Najvažniji od njih je pojam *kamma*, zasnovan na shvatanju moralne uzročnosti i nužan za procenu ljudske delatnosti. Pali izraz *kamma* odnosi se na voljne akte koji se izražavaju u *mislima*, *rečima* i *telesnoj akciji*. Često navođeno tvrđenje »ja motiv nazivam delom«, pruža nam sredstvo za procenu ljudskih postupaka sa moralne tačke gledišta. Voljni akti koji spadaju u oblast moralne procene mogu biti dobri, rđavi ili neutralni, a takođe mogu biti i pomešane prirode.

Kada procenjujemo neki postupak, mi pažnju obraćamo na njegovo nastajanje. Ako neki postupak svoje korene ima u požudi, mržnji ili prevari, onda je to štetan ili rđav postupak, ali ako je nastao iz suprotnih korena, iz slobode, samilosne ljubavi i mudrosti to je dobar postupak. Samo, moramo da obratimo pažnju na posledice koje on ima po druge ili po nas same, pošto i one imaju ulogu u moralnoj proceni.

Pali reč »*cetana*«, koja se obično prevodi kao motiv, jeste složen izraz, koji pokriva kako nameru i motiv, tako i posledice postupka koje zavise od namere ili motiva. Prema zakonu moralne uzročnosti, ako neka osoba pokloni novac onome kome je on potreban, taj će postupak, na osnovu psiholoških zakona, imati više posledica: prvo, kao dobra namera on učvršćuje tendenciju ka ponavljanju takvih namera, drugo, on je dobro delo, a

kazano je kako je najveća dobrobit od takvih dela sklonost da se ona ponove, da ona postanu deo karaktera. Zatim, za ovu psihološku dimenziju veruje se da obuhvata više života i da se iz jednog prenosi u drugi život.

Postoji i drugi vid posledica dobrih i loših dela. Prema zakonu moralne uzročnosti, osoba koja daje milostinju očekuje da, za uzvrat, stekne dobrobit u drugom životu, dok će onom koji krade ili je škrt, u drugom životu biti plaćeno osudom na siromaštvo. To su dva vida moralnih posledica naših postupaka. Prvi vid, naime obrazovanje karaktera, možemo da opišemo kao *zanatski model*, a drugi vid, koji se usmerava na kazne i nagrade, kao *sudski model* postupanja.

Druga dimenzija ova dva modela jeste da izgradnja karaktera lišenog interesa može biti usmerena ka *nibbani*, a to je u osnovi pokušaj da se oslobodimo od pohlepe, mržnje i prevare i pokušaj da se, kroz prikupljanje zasluga u ovom, usmerimo ka boljem budućem životu. Učeni ljudi, koji su zašli u terminologiju, zapazili su da izrazi »dobar« i »rđav«, kada se upotrebe u kontekstu delatnosti usmerene na *nibbanu*, mogu da se prevedu rečima *kusala* i *akusala*, a »dobro« i »zlo«, kada se govori o želji za boljom egzistencijom u budućem životu, mogu da se prevedu izrazima *punna* i *papa*. Ako se *punna* prevede kao zasluga, *papa* kao protiv-zasluga, onda zaslužni postupci paradoksalno nam pomažu da prikupimo više energije za dugo putovanje u *samsari* (točak postojanja), dok dobar postupak u formi *kusala* skraćuje naše putovanje i ubrzava naš pristup *nibbani*.

Procenu naših postupaka Buda neće da ograniči uskim pojmom motiva, pošto delo mora da se izvede, a način na koji je to urađeno, kao i njegove posledice važni su. U tom smislu ovo je jedna konsekvencijalistička i teleološka etika (videti članak 19, *Konsekvencijalizam*).

U okviru svoje konsekvencijalističke orijentacije budistička etika stavlja veliki naglasak na delatnost koja je usmerena na materijalnu i duhovnu dobrobit drugih. Sam Buda je opisan kao ličnost duboko zainteresovana za dobrobit i sreću čovečanstva. Uopšte, budistička etika zastupa utilitarističko stanovište, ali budistički utilitarizam nije hedonistički utilitarizam (o vrstama utilitarizma raspravlja se u članku br. 20, *Korisnost i dobro*). Svakako da bi Buda bio kritičan i prema upražnjavanju či-

ste senzualnosti i prema svakom pokušaju da se ljudska uživanja svedu na hedonistički proračun. Kada odmaknemo na putu meditacije, *jhanas* (stanja duboke meditativne udubljenosti) praćena su stanjima uživanja i sreće, ali ne svetovne prirode, već su to pre stanja radosti, poleta i zanosa. U ovim stanjima ima izvesne oplemenjenosti, koja prevazilazi uživanja koja mi obično povezujemo sa hedonizmom (shvatanje da uživanje jeste ili treba da bude cilj svih naših aktivnosti). Na pozadini ovih *jhanas* stanja, pojmovi kao što su hedonizam i eudajmonizam (u kome »sreća« igra istu ulogu kao i »uživanje« u hedonizmu), upotrebljeni u kontekstu zapadne etike, mogu da izgube svoju jasnu primenu.

Budizam se može opisati kao konsekvencijalistička etika koja ovaploćuje ideal najviše sreće pojedinca, ali i kao socijalna etika koja je utilitarno usmerena ka materijalnoj i duhovnoj dobrobiti čovečanstva. Držeći se ovog gledišta budizam ima i snažnu altruističku komponentu, specijalno izraženu u četiri uzvišene vrline; dobrote srca, samilosti, saosećajne radosti i duševnog mira.

Buda je takođe naglašavao i ulogu dužnosti i obaveza u relevantnim kontekstima. *Sigalovada Sutta* ispituje dužnosti i prava roditelja i dece, muža i žene, učitelja i učenika, isto kao i obaveze koje imamo prema prijateljima i pustinjacima. Ali ovde se opisuju više recipročni odnosi uzajamnih obaveza nego nekakav pojam ljudskih prava. Prvo, budistički pristup pravima i dužnostima više je humanistički nego legalistički. Drugo, iako je smatrao da su dužnosti i prava vrlo važni, Buda ih nije nikada uzdigao do etike dužnosti i obaveze, kakva se nalazi u zapadnim etičkim sistemima (videti, na primer, članak 18, *Etika prima facie dužnosti*). U etičkim sistemima, nastalim u okviru judeo-hrišćanske tradicije, prekršaj dužnosti je povezan sa pojmom osećanja krivica zbog učinjenog rđavog dela. Greh, krivica i briga zbog prošlih prestupa nisu pojmovi koji se uklapaju u budističku analizu rđavog postupanja. U stvari, vrlo je teško naći u propovedima Pali ekvivalent za pojmove kao što je krivica u kontekstu loših dela. Uopšte, rđavo delo se opisuje kao nevešt postupak, kao nanošenje štete, sknavljenje itd. U stvari, briga i nemir, isto kao i nezdrava bojazan zbog prošlih pogrešaka, posmatraju se kao prepreke za vođenje moralno ispravnog života. Tako, iako pojmovi dužnosti i obaveze, isto kao i pojmovi pravde i

ispravnosti, igraju određenu ulogu u budističkoj etici, oni su uklopljeni u širu humanističku i konsekvencijalističku etiku budizma.

IV. Budističko shvatanje mesta saznanja i istine u etici

U običnim svakodnevnim situacijama moguće je utvrditi istinitost stavova tipa »na mom stolu nalazi se crvena knjiga«. Ali u etici mi susrećemo stavove tipa »ubistvo je prestup«, »krađa je zlo«, »on je pogrešio što nije došao na taj sastanak« itd. Iako su ovi stavovi gramatički slični malo pre navedenom stavu, izgleda da njima nedostaje svaki saznajni sadržaj. Stoga se kaže kako je ne-logično na etičku oblast primenjivati pojmove istine i saznanja. (Za dalju raspravu videti članke 35 i 38, *Realizam i Subjektivizam*.)

Ovi problemi nisu mučili Budu, pa u njegovim propovedima nema eksplicitnih rasprava o odnosima između činjenica i vrednosti. Ipak, Buda zastupa relativnu objektivnost moralnih iskaza, kao krucijalno sredstvo u borbi protiv skeptika i relativista onog doba. U Budinoj etici postoji široko zasnovano naturalističko stanovište, pa se može tvrditi da su *određeni tipovi činjenica* relevantni za izricanje moralnih iskaza. Dakle, u Budinoj etici između činjenice i vrednosti ne postoji logički odnos nužnog proizlaženja, ali postoji specifična uslovljenost, na osnovu koje određene činjenice vode uspostavljanju određenih vrednosti.

Ipak, posmatrano iz druge perspektive, izgleda da se pojam kao što je to *dukkha*, nalazi na tački preseka između oblasti činjenica i oblasti njihove vrednosne procene. Reč *dukkha* jeste opis stanja stvari, odnosno prirode ljudske situacije, ali u kontekstu Četiri plemenite istine ona podrazumeva i jednu procenu, prema kojoj *dukkha* treba da bude *saznata*, *napuštena* i *ostvarena*. Prva plemenita istina nagoveštava da *dukkha* treba da se shvati, druga da treba da se napusti, treća da treba da se ostvari, a četvrta da saznanje *dukkhe* mora da se razvije i postepeno oplemeni, tako da svoj vrhunac dostigne u saznanju *dukkhe*. Tako u budističkoj etici, u izvesnom smislu činjenice jesu relevantne za razumevanje vrednosti, ali u drugom smislu, izgleda da neki od centralnih pojmova, kao šta je pojam *dukkha*, leže na tački preseka između vrednosti i činjenica.

Takođe je neophodno i da se naglasi, kako Budina upotreba pojma »činjenica« prevazilazi njegovu upotrebu u zapadnim etičkim razmišljanjima. Prema Budinom mišljenju, neku činjenicu možemo da utvrdimo preko svojih prirodnih čula, ali on prihvata i saznanje činjenica na osnovu nad-čulnog opažanja. Uzmimo na primer »ubistvo je zlo«. Ubistvo se smatra zlim zbog nekoliko razloga: 1) nastanak ovog čina jasno pokazuje da je on ukorenjen u mržnji, ponekad u pohlepi, a ponekad u pogrešnim shvatanjima; 2) ono ima loše posledice po izvršioca, jer ga sprečava da postigne *nibbanu*, a imaće i loše posledice u drugom životu; 3) ovde i sad, ono preko kršenja ideala ne-ranjavanja, karakter izvršioca čini okrutnim, izopačava njegovu savest, dovodi ga u sukob sa drugim ljudima i u mogućnost da pretrpi zakonsku kaznu.

Sad, neke od činjenica koje su značajne za normalno postupanje, možemo steći preko čulnog opažanja, preko samo-analize, preko posmatranja drugih, itd. Ali određeni tip informacija, kao što su posledice naših dela po naš budući život, nalazi se izvan dometa naših normalnih sposobnosti. Budizam, dakle, prihvata da postoji više nivoa duhovnog razvoja i da razlika između normalnog i nadčulnog opažanja jeste samo razlika u stepenu, a ne i u vrsti.

Budino shvatanje činjenica i važnosti činjenica jeste nešto što proizlazi iz sveta u kome je on živio. Ponekad mi, pokušavajući da im nametnemo formalnu strogost, od običnih stvari pravimo izuzetno teške zagonetke. Sam Buda o sebi je govorio da nije ni tradicionalist, niti racionalni metafizičar, koji smatra da je logika u stanju da reši sve probleme, već da je eksperimentator, koji poštuje činjenice onakve kakve nalazi u svetu. Ali, u svetlu njegovog učenja, činjenice imaju i određeno *značenje*. Ovo značenje nam nije spolja natureno, niti je nešto što proizlazi iz prirode stvari.

V. Budizam kao etika vrlina i mana

Kao etika koja se bavi moralnim razvojem čoveka, budizam ispituje kako prirodu zla, koje potamnjuje svest, tako i prirodu dobrih duševnih stanja, koja prosvetljuju svest. *Sutta* u *Poređenju sveštenika* navodi šesnaest zagađenja duha: pohlepa, pohota, zloba, bes, pakost, licemerje, prkos, zavist, škrtost, obmana,

izdaja, tvdoglavost, plahovitost, osionost i uobraženost. Najpoznatija i najvažnija analiza odnosi se na desetostruko zlo postupanje, koje se zauzvrat svodi na tri korena zla: ubistvo, krađa, izopačeno uživanje, laž, kleveta, lakomislenost, kao i požuda, zloba i pogrešna uverenja.

Buda je od ljudi zahtevao ne samo da izbegavaju ova zla, već i da upražnjavaju pozitivne moralne vrline. Sledeći Valasovu analizu (Wallace: *Virtues and vices*, 1978) možemo reći da se sve vrline dele u tri grupe:

- 1) Vrine savesnosti:
istinoljubivost, vernost i pravednost
- 2) Vrine čovekoljublja:
dobrota srca, samilost, saosećajna radost i duševni mir
- 3) Vrine samo-odricanja:
samo-savladavanje, uzdržanost, strpljenje, neženstvo, neporočnost, čistota.

Raspored naloženih moralnih kvaliteta pokazuje da Budina etika, radi izgradnje čovekovog karaktera, uvodi u igru široki spektar vrlina. Neke od njih su blisko povezane sa prirodnim osećanjima koja ljudi ispoljavaju prema svojim bližnjima, druge proizlaze iz potreba društvene organizacije i zajednice, dok treće još zahtevaju put moralnog razvoja i samo-odricanja. Vrlin e i poroci takođe upućuju i na emotivni aspekt. Pored iscrpne analize negativnih emocija, kao što su bes, zloba, požuda, zavist i dosada, Buda je centralno mesto odredio za pozitivne ili stvaralačke odgovore, koji su jako važni za moralnost, kao što su, na primer, samilost, velikodušnost i zahvalnost. Njegova analiza pokazuje da postoji široki spektar i mnoštvo emocionalnih odgovora, koji usavršavaju i šire našu moralnu osetljivost. Veza između moralne psihologije i etike je centralna osobina etike budizma, koja nam omogućuje da o njoj mislimo kao o etici vrlina (videti članak 21, *Teorija vrlina*).

VI. Budistička socijalna etika

Socijalna etika budizma kreće se oko dva važna shvatanja koja mogu da se opišu kao »etika brige« i »etika prava«. To je spoj principa humanističkog altruizma i pojma *socijalne prav-*

de, moralnog i političkog poretka, koji sačinjava etičke temelje društva. Iako etički put, kao kretanje ka oslobođenju, jeste suštinski konsekvencijalistički ideal, socijalna i politička etika budizma, kao etika dužnosti i prava, ima i deontološku nit, koja je, međutim, na svoj način utemeljena u Budinoj socijalnoj etici.

Porodica sačinjava centralnu tačku u Budinoj socijalnoj etici. U okviru porodice postoje uzajamne dužnosti, koje povezuju sve njene članove. Ovo shvatanje uzajamnosti u ljudskim odnosima, znači da je donekle neumesan svaki razgovor o jednakosti polova i pravima žena i muškaraca. Pojam jednakosti u budizmu se postavio u vezi sa primanjem žena u monaški red. S obzirom na moralnu i duhovnu izvrsnost žena, postoji jedna dobro zabeležena tradicija u propovedima, a sam Buda je dao dozvolu za ustanovljenje posebnog reda za kaluđerice. Prihvaćeno je da u okviru porodice žena donosi stabilnost, brigu i samilost. Mada su i žene dostizale stanja svetosti (*arahat*), Budin pojam je bio ograničen na muškarce, pa je to postalo predmet sporova u okviru potonje tradicije.

Odbacujući kaste i rase, Buda je govorio da su razlike zasnovane na rođenju veštačke i da jedine prave razlike jesu one koje se temelje na karakteru. Primajući ljude u monaški red, on nije obraćao pažnju na razlike utemeljene na kastama i socio-ekonomskom statusu.

Buda je takođe ispoljavao staranje za sve oblike života. U jednom dubljem etičkom smislu, budistički pojam društva uključuje sva živa bića, ne samo ljude već isto tako i životinje i niža stvorenja. Za razliku od većine zapadnih etičkih sistema, usavršavanje društveno-moralnih vrlina pokriva i ponašanje prema svim živim bićima.

Od monarha Buda je tražio da vlada pravedno i nepristrasno. Postoje tri komponente pojma ispravnosti: nepristrasnost, pravedno kažnjavanje i istinoljubivost. Dok se nepristrasnost i pošteno postupanje zahtevaju od kraljeva, od njihove vladavine se očekuje da bude prožeta duhom dobrote. Iznad socijalnog i političkog poretka nalazi se budistički pojam *dharme*, koji se odnosi na kosmički poredak u svetu, i kralj ne samo što mora da poštuje ovaj poredak, već je u obavezi da ga kao »ciklično-pojavljajući se monarh« (wheel-turning monarch) izrazi u

svojoj vladavini. Uopšte, može se reći da se, iako su u političkom poretku važni pojmovi ispravnosti i poštenja, budistička socijalna etika usmerava na ljudske odnose u kojima značajno mesto imaju etika odgovornosti i priznavanja razlike u potrebama.

VII. Budistička shvatanja praktične etike

Ako treba da tražimo srž moralnih vrlina u budizmu, onda se ona nalazi u pet propisa: uzdržavanju od ubijanja i ranjavanja živih bića, uzdržavanju od krađe, uzdržavanju od učešća u čulnim uživanjima, uzdržavanju od laganja i uzdržavanju od korišćenja opijata. Ovi propisi izražavaju osnovne zahteve za vođenje ispravnog života i uspostavljanje dobre zajednice. Poštovanje života i svojine, prihvatanje načina života koji odbacuje preterana, nezakonita i štetna uživanja, odanost i svest o opasnosti koju sa sobom nose socijalna zla, kao što su alkoholizam i narkomanija, predstavljaju osnovne moralne zakone budističkog društva.

Ova i slična pitanja razmatrana su ne samo za vreme Budinog života, nego i u kasnijim raspravama. Mi ćemo ukratko da pregledamo dve od ovih tema, koje se odnose na univerzalno poštovanje života i na sakupljanje bogatstva.

Od kraljeva se očekivalo da osiguraju bezbednu teritoriju ne samo za ljude nego i za zveri u šumi i ptice u vazduhu. Buda je osuđivao namerno povređivanje, mrcvarenje, ranjavanje i ubijanje životinja.

U propovedima postoje četiri predavanja, relevantna za temu o vrednosti života: prinošenje životinja na žrtvu, ratovanje, zemljoradnja i jedenje mesa. Buda je bez oklevanja osuđivao i žrtvovanje životinja i uživanje u lovu. On je takođe naglašavao uzaludnost ratovanja. Monasima je zabranjivao da budu vojnici, kao i da se bave obrađivanjem zemlje, jer postoji opasnost da se onda povrede insekti u njoj. Što se tiče jedenja mesa, on je ostavio otvorenu mogućnost da onaj koji upražnjava vrlinu samilosti, takođe upražnjava i vegetarijanstvo. Takođe je postojao i socijalni kontekst u kome su sam Buda i njegovi monasi, u potrazi za hranom, tiho se krećući ulicama i trgovima, išli sa pro-

sjačkom činijom. Buda je od monaha zahtevao da, ukoliko nisu bolesni, ne traže neku posebnu hranu, već da uzmu ono što im se nudi. Što se tiče samih pravila, ona su dozvoljavala da monah prihvati ponuđeno meso, ukoliko dotična životinja nije zaklana specijalno zbog njegovog obroka. Iako je Buda odbacivao zanimanja kao što su prodaja oružja i prodaja i ubijanje životinja, on nije ograničavao monasima hranu, osim ako ona nije zabranjena zbog toga što je otrovna. Takođe je važno da Buda od jela nije hteo da napravi hir i fetiš, koji bi pustinjaku bio dovoljan da postigne očišćenje. Kako se čini, vegetarijanstvo je pozitivna praksa, koja može da se pojavi kroz upražnjavanje samilosti, ali u kontekstu monaškog prihvatanja ponuđene hrane nije bilo pravila koje bi zabranjivalo jedenje mesa u svim uslovima.

Problem sticanja bogatstva se, naravno, najbolje shvata u okviru načina života koji je Buda propovedao. Dok monah nema ništa, osim svoje odore i prosjačke činije, svetovnjak se podstiče na brigu za svoju ekonomsku stabilnost. Od svetovnjaka se traži da se, kroz pošten i umešan napor, posveti sticanju bogatstva, a kroz štedljivost i umeren život i njegovom očuvanju. Buda je osuđivao i škrtost i rasipništvo i propisivao je umeren život. Svetovnjak ima pravo na posedovanje i sticanje bogatstva, kojim će svojoj porodici obezbediti pristojan život, ali nema pravo da u sebi razvija pohlepu i gramzivost za njim. Kraljevi koji su u svojim zemljama upravljali u skladu sa Budinim principima, takođe su slušali savet da se unesrećenima mora pomagati, kao i da se mora davati onima koji nemaju. Ma kakve moralne vrednosti da ostvarujemo pomoću pet propisa, u Budinim shvaćanjima postoje pragmatizam i realizam koji daju solidnu osnovu za rešavanje sukoba između ljudskih potreba i moralnih ideala.

VIII. Doprinosi etici u poznijim budističkim tradicijama

Potonje budističke tradicije *Mahayana*, *Tantrayana* i Zen budizam ukorenjene su u originalnom Budinom učenju i zajedno sa *Hinayana* tradicijom usvajaju njegova osnovna učenja o

poricanju sopstvenog ja (egolessness), nestalnosti i patnji. Ali njihove tehnike komunikacije i tačke naglašavanja uzimaju različite pravce.

U odnosu prema etici budizma centralna tačka u kojoj su *Mahayana* i *Tantrayana* otvorile novo polje istraživanja odnosi se na pitanje treba li svako da teži da postane Buda ili treba da se zadovoljimo prestankom patnje i postizanjem stanja savršenosti koje se zove *arahant*. Mahajanisti smatraju da, umesto da se, u svojstvu Budinog učenika, bavimo postizanjem prosvetljenja, svako treba da nastoji da postane Buda, tako da onda može i drugima da pomogne. Mahajanisti su smatrali, isto kao i sledbenici *Tantrayana* tradicije, da postoji jedan viši ideal, onaj *Bodisatve*, koji nagoveštava beskonačnu predanost drugima i predstavlja izraz beskonačnog altruizma. Buda je onaj koji je postigao prosvetljenje, a *Bodisatva* je onaj koji teži da postane Buda. Različiti životi Bodisatve posvećeni su upražnjavanju posebnih vrлина milosrđa, strpljenja, napora, mudrosti i meditacije. *Bodisatva* nastoji da se poistoveti sa oslobođenjem ostalih.

Tantrayana je, naglašavanjem simbolizma i rituala, unela snažnu pobožnu nit u verske prakse. Pošto su ove verske prakse bile povezane sa ezoteričnim učenjima, čini se da u njima nema nekog specifičnog doprinosa etici, koja bi se razlikovala od mahajanističkog shvaćanja.

Reč *zen* jednaka je po značenju sanskritskoj reči *dhyana*, koja znači meditaciju. On se pojavio na kineskom tlu i bio je duboko usmeren na praksu meditacije. Ali je bio kritičan prema moralnim kodeksima i ritualima, utemeljenim u sili konvencije. Kad neka tradicija suviše utone u pravila, kodekse i procedure, ono što je prvobitno bilo sredstvo postalo je cilj po sebi. Stoga se činilo da obilne filozofske i sholastičke distinkcije, koje su se pojavile u indijskoj tradiciji posle Bude, nastoje da uguše onu duboku meditativnu tradiciju, čiji začetnik je bio Buda. Zato su *zen* učitelji koristili priče, paradokse, parabole i meditativne vežbe, koje su nazivali *koan*, u nameri da preko njih zaprepaste svest, utonulu u pravila i procedure. Za upražnjavanje morala to je korisnije shvaćanje od teorije etike, ali ono naglašava da je moralna praksa suštinski povezana sa unutrašnjim preobražajem individue. Stoga su *zen* učitelji objavili na paradoksalan način da *zen* počinje tamo gde prestaje moral.

I rana i pozna tradicija budizma i dalje žive u raznim delovima istočnog sveta, a njihov se uticaj širi i na Zapad. Iako budiistička etika utiče na svakodnevni život svojih sledbenika, u svakoj kulturi postoji snažna smesa rituala i konvencija, koja može i da pomogne i da smeta razvoju Budinog učenja. Tako budizam nastavlja da na različitim nivoima živi u svesti ljudi, na nivou rutinske prakse i rituala, intelektualnog promišljanja i rasprava, ali i na nivou duboko ličnog traganja, zasnovanog u budiističkoj meditaciji.

Šire o tome u:

- Gradual Sayings*; Vols. I, II, V, trans. F. L. Woodward; Vols. III, IV, trans. E. H. Hare (London: Pali Text Society, 1932–6).
Dialogues of the Buddha; Part I, trans. T. W. Rhys Davids; Parts II and III, trans. T. W. and C. A. F. Rhys Davids (London: Pali Text Society, 1956–7).
Middle Length Sayings; Vols. I, II, III, trans. I. B. Horner (London: Pali Text Society, 1954–9).
Kindred Sayings; Parts I and II, trans. C. A. F. Rhys Davids; Parts III, IV, V, trans. F. L. Woodward (London: Pali Text Society, 1917–56).
 Wallace, J.: *Virtues and Vices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

Za dalje čitanje:

- Conze, E.: *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford: Bruno Cassirer, 1951).
 de Silva, P.: *An Introduction to Buddhist Psychology* (London: Macmillan Press, 1979).
 Dharmasiri, G.: *Fundamentals of Buddhist Ethics* (Singapore: The Buddhist Research Society, 1986).
 Jayatilleke, K. N.: *Ethics in Buddhist Perspective* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1972).
 Premasiri, P. D.: 'Moral evaluation in early Buddhism', *Sri Lanka Journal of Humanities*, I, I (1975).
 Saddhatissa, H.: *Buddhist Ethics* (London: Allen and Unwin, 1970).

- Tachibana, S.: *The Ethics of Buddhism* (Colombo: The Baudha Sahitya Sabha, 1943).
 Webb, R.: *An Analysis of the Pali Canon* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975).
 Wijesekera, O. H. de A.: *Buddhism and Society* (Colombo: Baudha Sahitya Sabha, 1952).

KLASIČNA KINESKA ETIKA

Čed Hensen

Ovaj ogled se bavi klasičnim periodom kineske misli (500–200 g.p.n.e.), u kome su nastala glavna stanovišta kineske filosofije. Zbog detaljnije analize klasičnih shvatanja, odustali smo od celovitog prikaza istorije civilizacije koja u sebe uključuje i budističku i neo-konfucijansku epohu.

Razlike između kineske i zapadne etike su velike i duboke. Naša, od Grka nasleđena psihologija, ego deli na racionalno i emotivno. Ona sve ljudske mentalne procese objašnjava preko uverenja i želja. Naš pojam morala uključuje odnos prema ljudskoj umnoj sposobnosti. Kineski mislioci ljudske postupke sagledavaju na drukčiji način. Oni se ne pozivaju na neku takvu sposobnost, niti na uverenja i želje kao na razloge za delovanje.

Kineski pristup je u osnovi više socijalan. Čovečanstvo je društveno. Nama upravlja društveni *tao* (put). Kineski mislioci razmišljaju kako da sačuvaju, prenesu ili promene ovaj put – javni, vodeći govor. Kad kineski pisci hoće da prevedu reč »etika« oni biraju složen termin *tao te* – putevi i vrline. *Tao*, to je javno, objektivno usmeravanje. *Te* (»vrlina«) se sastoji u karakterističnim crtama, veštinama i sklonostima, koje proizvodi prihvatanje *tao*-a. *Te* je fizičko ostvarenje *tao*-a u nekom delu ljudskog sistema – u porodici, u državi ili pojedincu. Vrlinu možemo steći preko unutrašnjeg usvajanja ili je ona urođena.

I *tao* i *te* obuhvataju više od samog morala. Oni su, takođe, oblici mode, propisanog ponašanja, načina gađanja strelom, poslovanja i razboritosti. I *tao* i *te* mogu da imaju i negativan sadržaj, kad npr. govorimo o putevima naših protivnika. Međutim, većina kineskih mislilaca upotrebljava izraz *tao* kada govori o svom sopstvenom sistemu za upravljanje ponašanjem i većina usvaja društveno shvatanje. Stoga prevodi *tao* shvataju, po pravilu, kao određenu deskripciju. Kad u tekstu nađu *tao*, oni pišu *put*. Ovo ne uzrokuje probleme, ako zapamtimo da između različitih škola postoji neslaganje koji put je *put*.

I. Pozitivan Tao period: Konfucije i Mo Cu

1) Konfucije i konvencionalni Tao

Konfucije (551–479 g.p.n.e.) je bio prvi i najpoznatiji mislilac klasičnog perioda. On je, međutim, za sebe tvrdio da samo prenosi *li* (»obred«), kodeks ponašanja nasleđen od starih kraljeva-mudraca. *Knjiga o Li-u* izlaže konfucijanski *tao*. U svim klasičnim tekstovima Konfucije svoje sledbenike podučava *tao*. Sebe nije shvatao kao mislioca, već kao poznavaoa istorije. Njegov zadatak je bio podučavanje i zasnivanje kodeksa, a ne njegovo opravdavanje ili sistematizacija.

Konfucijevi učenici su, po sećanju, prikupili dijaloge i razgovore koje su imali sa njim. Oni sačinjavaju aforizme u knjizi poznatoj kao *Štiva*. Njegovi učenici su se razilazili oko Konfucijevog *tao*-a. Neki su se usmerili na *li* (»obred«), neki na *ren* (»čovečnost«). *Ren* se u *Štivima* pojavljuje na ponešto tajanstven način.

Konfucije je smatrao da se kodeks rituala sastoji iz imena i opisa uloga. Njegova tvrđenja ne sadrže eksplicitne *treba*-iskaze. On *li* nije podelio u pravila, koja proizvode dužnosti. Za Konfucija osnovna uloga jezika sastoji se u upravljanju našim postupcima. Mi čujemo, učimo i stičemo put kraljeva-mudraca preko prenetih spisa, nasleđenih tradicija i uobičajenih izreka. Oni su upotrebljavali jezik da upravljaju ponašanjem. Uputstva ovih vladara su nam još uvek dostupna, jer su oni zabeležili i ovekovečili svoje reči.

Mi *li* otkrivamo u eksplicitnoj zapisanoj formi. *Li* sažeto izlaže *tao* koji nam je prenet preko knjiga. Prevodi *li*-a u sebe uključuju »obred«, »propisano ponašanje«, »manire«, »ceremonije« i »ispravnost«. Najopštije ime koje možemo da upotrebimo za *li*, jeste »konvencija«. *Li*, na primer, određuje načine obraćanja, pogrebnu odeću, čak i kako treba sedeti za vreme obeda. Konfucijevo prihvatanje *li*-a je nekritičko. On nikada ne postavlja sokratsko pitanje: »zašto treba poštovati baš ove konvencionalne norme?« Ipak, izgleda da je bio svestan kako su konvencionalne norme različite u različitim dobima i na različitim mestima.

Svoje rasprave klasični kineski filosofi su prikazivali kao objašnjenje *i*-a (»moral«). Obično se *i*, na jedan puritanski način prevodi kao »ispravnost« ili deontološki kao »dužnost«. Reč »dužnost« izbegavam zato što kineski mislioci svoje sisteme upravljanja ne izlažu u obliku propisanih pravila. Za razliku od nas, oni ne individualizuju obaveze i dužnosti. Mislimo o *i*-u kao o idealnom društvenom vodiču, koji je izražen u jeziku. Tako je Konfucije zastupao konvencionalni moral (*li i*), za razliku od Mo Cuovog utilitarnog (*li i* – različit *li* znak) i Mencijevog intuitivnog morala (*ren i*).

Konfucije nije obrazlagao ni sadržaj, ni autoritet *Knjige obreda*. Umesto toga, on se usredsredio na zanimljiva praktična pitanja. Kako da iz teksta korektno izvedemo pravilno ponašanje? Kako treba da koristimo knjigu dok, sledeći put mudrih kraljeva, izgrađujemo ljudske vrline?

Konfucije je načeo intelektualni problem tumačenja vodećih tekstova. Njegov je bio *tao* vaspitanja. Ključ za razumevanje ovog književnog *tao* jeste pravilna upotreba imena (*Štiva* 13:3). Prvi korak je ispitivanje – prisvajanje sadržaja. Konfucije je tražio od svojih učenika da proučavaju klasike. Oni sadrže i vodeća pravila i prihvaćene opise istorijskih modela primerenih vrline.

Mi se učimo da usvojimo ove kulturne uloge i da ih, ispitujući modele iz života i književnosti, sprovodimo u delo. Na osnovu modela, mi se učimo da sviramo ili da izvodimo svoje uloge. Društvo mora da nam pruži primere vladara, ministara, očeva i sinova i mora da ih pravilno označi. Tek onda, način na koji oni igraju svoje uloge može da nam posluži za učenje. Želja

za usvajanjem uloga proizlazi iz naše prirode kao socijalnih bića. Tek kroz proširenje repertoara naših uloga, mi postajemo ljudi u punom smislu. Svoju izvrsnost dokazujemo kvalitetom tumačenja dodeljenih uloga.

Tumačenje rituala ima slično značenje kao i kad govorimo o interpretaciji muzike. Konfucije često povezuje *yue* (muzika) i *li* (ritual). Dati muzički komad, upotrebljen kao vodič, mi možemo da izvedemo dobro ili loše. To nazivamo svojom interpretacijom komada. Izgradnja dobrog karaktera zahteva od nas da, igrajući svoju ulogu, dobro tumačimo *li*. Tajanstveni pojam *ren* (čovečnost) garantuje da će tumačenje vodećeg *tao*-a da bude ispravna.

Interpretativna sposobnost mora biti različita od kodeksa koji interpretiramo i istovremeno blisko povezana sa njim. Čovečnost je jedna interpretativna intuicija. *Ren* ne možemo da naučimo preko eksplicitnih pouka, jer moramo prvo da protumačimo te pouke. Na osnovu rečenog, izgleda da čovečnost mora biti urođena. Ipak, ako učimo i vežbamo, mi smo u stanju da bolje tumačimo. Bez ove interpretativne veštine, ritualni kodeks ne može da korektno funkcioniše.

Čovečnost mora biti sposobnost primene imena. Ime primenjujemo onda kada napravimo ispravnu razliku, kad njim označavamo ispravne radnje. Zamislimo da je kodeks jedan internalizovan program. Da bi sprovedi program koji sadrži termin X mi moramo da napravimo razliku između slučaja X i slučaja ne-X. Mi moramo da primenimo svaki izraz koji se pojavljuje u knjizi zakona. Primeniti ime znači utvrditi da li ga ljudi koriste onako kako treba. Inače će nalozi iz zakonika da ljude upute u pogrešnom pravcu. Pošto tendenciju prenošenja i usvajanja *tao* smatra za nešto prirodno, glavna Konfucijeva politička briga sastojala se u primeni imena. »Ako se ime ne primeni... poslovi se ne mogu obavljati ... pa narod neće znati ni kako da pomeri ruku ili nogu«.

Vladar primenjuje imena naimenujući ljude na odgovarajuće položaje. Najveći deo kodeksa služi usmeravanju aktivnosti ljudi koji ispunjavaju svoje društvene uloge – oca, brata, ministra, vladara itd. Imena su primarno društvene, hijerarhijske uloge. Vladar je nekog *proizveo za ministra*. Mi ... onda pristajemo da ovaj naslov prihvatimo kao pravilo za naše ponašanje prema

osobi koja ispunjava tu ulogu. Na sličan način, Konfucije dokazuje kako politički sistem treba da utvrdi modele za očeve i sinove. To nas povezuje sa kodeksom. On nam, takođe, daje i modele kako da izvedemo ulogu opisanu u ritualnom kodeksu. Bez prihvaćenog, zajedničkog kalupa za upotrebu imena, kodeks nije u stanju da upravlja našim ponašanjem.

Pošto moramo da, ako hoćemo da koristimo kodeks ponašanja, primenimo imena, onda primenjivanje imena zahteva osim tog zakonika i još nešto drugo. *Ren* (čovečnost) je intuitivna sposobnost da korektno protumačimo *li*. *Ren* (čovečnost) možemo da primenimo ili na sopstvenu aktivnost ili za usmeravanje ponašanja drugih ljudi. Primena jezika zahteva *ren*. Bez ljudi koji oblikuju uloge i bez vladara koji prepoznaju i određuju ispravno izvođenje uloga, mi ne možemo uspostaviti onaj, na ulogama zasnovani put, koji su mudri kraljevi imali na umu.

Neki delovi teksta jasno nagoveštavaju da je Konfucije izričito odbijao da se bavi podučavanjem one vaspitne, interpretativne intuicije, kojoj je dao ime *ren*. On se često služi ovim izrazom, ali je vrlo neodređen u njegovom pogledu. Odgovarajući na nedoumice svojih učenika, Konfucije je dva puta, bez dodatnog objašnjenja, nagovestio da svi detalji njegovog upravljačkog *tao*-a imaju srž koja ih ujedinjuje. Konfucije je rekao: »Moj *tao* ima jedinstvenu nit«. Ceng Hsi je odgovorio: »Slušam te.« Ali je Konfucije otišao. Prisutni je pitao: »Na šta je on upućivao?« Ceng Hsi je odgovorio: »*Tao* našeg učitelja je uzajamnost i lojalnost« (*Štiva* 4, 15). Konfucijevci uglavnom prihvataju mišljenje Ceng Hsia. Sam Konfucije je budućim generacijama ostavio vrlo malo od učenja o lojalnosti ili uzajamnosti.

Konfucije je stvarno formulisao negativnu verziju Zlatnog pravila. »Ono što ne želiš sebi, ne čini drugima«. Ovo se može shvatiti i kao tumačenje uzajamnosti. Usled svoje jednostavnosti, ono se nalazi u sukobu sa detaljno razrađenim kodeksom *li*-a, koji Konfucije obično naglašava. Nije mnogo verovatno da je Konfucije nameravao da Zlatnim pravilom zameni svoj, na ulogama zasnovani moral – na način na koji je Hristos svojim Zlatnim pravilom opozvao zakon. Ipak, ovakva mesta u tekstu sugerišu da, iako je zakonik konvencionalan, njegovo tumačenje mora da se zasniva na opštijim moralnim stavovima. Konfucijevo »odbijanje« da razradi *ren* navodi na pomisao da opšte

moralno čulo treba da upravlja tumačenjem. Konvencionalni prevodi – »čovečnost« ili »čovekoljublje« – nagoveštavaju jedan opšti moralni standard tumačenja. Konfucije bi ovakav rezultat smatrao neugodnim. Ortodoksija Konfucija doživljava kao anti-utilitarnog mislioca, pre svega zato što su njegovi najglasniji kritičari zastupali utilitarizam.

Ako zanemarimo naglašavanje značaja koje razvijena intuicija ima za tumačenje kodeksa, Konfucije nije mnogo razmišljao o apstraktnim aksiomima ponašanja. Svoj eksplicitni normativni sistem zasnovao je na ulogama. On ličnosti, izvan njenih društvenih odnosa, nije pripisivao vrednost. Sve naše dužnosti su dužnosti našeg zvanja, u odnosu prema drugim socijalno opisanim ličnostima ili stvarima. Ove uloge su prirodne, a porodične uloge predstavljaju suštinski primer. Ovo je konfucijanizam navelo da sebe opiše kao sistem parcijalne ili stepenovane ljubavi. Mi imamo posla sa drugima kao sa »majkom«, »susedom«, »savetnikom«, »ćerkom«. Uporedimo ovo sa Kantovim poštovanjem jedinke kao ličnosti i moralnog subjekta. Osnovu ovog Kantovog moralnog poštovanja predstavlja umnost moralnih subjekata (ličnosti). (Videti članak 14, *Kantovska etika*).

Konfucije je takođe imao malo želje da se upušta u moralnu teoriju. Niti je ispoljavao slične deontološke stavove, kao što su kategoričko zahtevanje da se govori istina ili održavaju obećanja, da se bude pravedan ili poštuje autonomija moralnog subjekta. On se snažno suprotstavljao vladavini zakona. Delimično je prigovarao tendenciji kažnjavanja za podsticanje egoizma. Konfucijanci su bili i protiv egalitarizma zakonskih kodeksa, jer nagrizaju značaj uloga. Umesto zakona, Konfucije je hteo da postavi socijalno vaspitanje – oblikovanje upotrebe imena i izvođenja uloga, zajedno sa tradicionalnim socio-kulturnim *tao*, uspostavljenim kod klasika. Osnov za normativne odnose među ljudima nije čisto racionalna delatnost, već pre odnosi socijalnih uloga.

2. Mo Cu i utilitarni Tao

Mo Cu, prvi filozofski rival, od Konfucija je prihvatio veći deo njegove normativne sheme. On je, takođe, radije raspravljao o načinu na koji imena u zakoniku upravljaju ljudskim pona-

šanjem, nego što se bavio raspravom o iskazima tipa »treba«. Mi ime upotrebljavamo da obrazujemo *shi* (ovo: treba) i *fei* (ne ovo: pogrešno) tvrdjenja. Znati ime znači znati *shi*, ono što treba i *fei*, ono što ne treba činiti na osnovu tog imena. Ova sposobnost podeli stvari u skladu sa jezikom, podstiče tendenciju da svaku od njih – posmatramo na pravi način. Međutim, Mo Cu je ispoljio uobičajenu filozofsku sumnju u pogledu eksplicitnog jezičkog sadržaja pravila ponašanja. On smatra da se tradicionalni sadržaji moraju obrazložiti. Zašto bi naša specifična tradicija ili običaji bili i (moralni)? Zašto *ren* (čovečnost) treba shvatiti samo kao intuitivnu interpretativnu sposobnost primenjenu na *uobičajeni tao* (»put«)? Takva sposobnost treba da nam pomogne u stvaranju novog moralnog kodeksa – u ispravljanju društveno prihvaćenim moralom. Stoga je on doveo u pitanje autoritet pređaškog *tao*-a

Običaji mogu biti potpuno pogrešni (Mo Cu navodi ili izmišlja priču o plemenu, u kome je običaj da se prvorodeni sin – pojede. To treba da zaprepasti dobre konfucijance). On, dakle, dokazuje da mi moramo imati merilo za izbor između različitih *tao*-a. Kao merilo on predlaže korisnost. Ovo pravilo shvata kao standard za *shi* (ovo: ispravno) i *fei* (ovo ne: neispravno). Tako je korisnost postala model za uređivanje i primenu izraza u *tao*-u.

Mo Cu dokazuje da ovo merilo ima osnov u prirodnoj ili nebeskoj *volji* – u prirodnoj sklonosti ka korisnom, umesto ka štetnom. Po prirodi vodeći par (*korisno-štetno*) postaje temelj za upotrebu svih ostalih preskriptivnih parova. Ako ne počnemo od ovog razlikovanja, kaže Mo Cu, nama nikad neće biti jasno šta je *shi*, a šta je *fei*. Tako ispravni pozitivni *tao* treba da obuhvati svako pravilo koje, kada ga primenimo, donosi korist. Mo Cu je lingvistički utilitarist. Mi treba da upotrebljavamo samo jedan kriterijum za biranje i kodeksa koji ćemo da sledimo i razlikovanja koje ćemo učiniti na osnovu izraza u tom kodeksu. Mi treba da odaberemo oba tako da *stalno* ili pouzdano uvećavamo *li* (»korist«), a umanjujemo *hai* (»šteta«).

Mo Cu smatra kako ovaj predlog traži od nas da u javnim raspravama umesto o konfucijanskoj »parcijalnoj«, govorimo o »univerzalnoj« ljubavi. Tao koji u sebe uključuje čestu upotrebu izraza »parcijalna ljubav«, neće biti konstantni tao. On će

onoga ko ga usvaja navesti da više ceni *druge*, koji imaju univerzalniji stav (*Mozi*, Section 16). Pitanje za kinesku etiku jeste i to kakav *tao* treba da ugradimo u ljude da on može da upravlja njihovim *te*. Učenje o parcijalnoj ljubavi će uključiti da mi treba da u *tao* ugradimo univerzalnu ljubav. Pošto je, ako se ova-ko shvati, konfucijanski *tao* samoprotivrečan, on onda nije konstantni *tao*.

Mo Cu pretpostavlja da i odredbe imena i sudova tipa *shi* – *fei* treba da učinimo istim za sve članove društva. Stoga treba da ukinemo mnoštvo štetnih konfucijanskih rituala, kao što su komplikovani pogrebi, skupi koncerti, a pre svega agresivni ratovi. Oni rasipaju sredstva koja se mogu bolje upotrebiti na korist naroda. On je osuđivao Konfucijeve sledbenike zato što su u stanju da, kada su u pitanju male stvari, odvoje moralno od nemoralnog, ali kada se radi o velikim događajima, kao što je objava rata, oni hvale vladara i nazivaju ga »moralnim«. Njemu je to ličilo na situaciju u kojoj malu količinu belog nazivamo belim, a veliku crnim. Konfucijanci su dali rđav primer upotrebe moralnih izraza.

Mo Cuov put je utilitaran. Ovu korisnost on ne povezuje sa subjektivnim stanjima, kao što su uživanje, sreća ili željena satisfakcija. Korisnost je stvar objektivne, materijalne dobrobiti. U drugom pogledu, Mo Cuovo shvatanje je manje individualističko od shvatanja u tipično zapadnoj teoriji. Njegova verzija sokratskog filozofskog pitanja je pre društvena nego individualna. Sokrat se pitao zašto *on* treba da poštuje društveno prihvaćene kodekse ponašanja, Mo Cu je postavljao pitanje da li društvo treba da prihvati ili promeni kodekse svog postupanja.

II. Anti-jezički period: Jang Ču, Mencije i Lao Ce

1) Mencije: urođeno vođstvo

Mencije je je živio u doba kada je mocizam, Mo Cuova škola, postao velika škola i moćan politički pokret. On je u njoj video suparnicu Konfucijevog uticaja i moći. Žalio se zbog širenja jezika Mo Cua i drugog konsekvencijaliste Jang Čua. Za Jang Čuov jezik Mencije je smatrao da ovaploćuje egoizam. Jang Ču je nebo-prirodu uzeo kao merilo za usmeravanje ponašanja.

Međutim, on je smatrao da nebeski *nalog* postoji pre u našim prirodnim sposobnostima nego u našoj volji. Nebo, dajući mi na rođenju određenu količinu *qi*-a (dah), nalaže da živim određeno vreme. Umreti pre svoje organski predodređene smrti, znači ići protiv nebeskog naloga. Stoga moram da izbegavam svaku delatnost (političku pre svega), zbog koje mogu da svoj *qi* potrošim pre nego što nebo hoće da umrem. Naš život je zadat sa neba i stoga je samoočuvanje dužnost.

Mencije je prihvatio gledište oba svoja protivnika o potrebi prirodnog ili nebeskog standarda za zasnivanje društvenog, konvencionalnog *tao*. Samo, on je dokazivao da se vođstvo neba pojavljuje kao urođeno osećanje ili sklonost ka određenoj vrsti ponašanja. Sadržaj ovih sklonosti nije ni samo egoističko očuvanje samoga sebe, niti opšta sklonost ka altruističkoj koristi. Nebeski prirodni dar jeste potpuno instinktivni moral, dat u obliku *klice*. Svako od nas rađa se sa genetskim sklonostima prema određenom ponašanju. Sa starenjem ove sklonosti dobijaju na snazi i na osetljivosti za moralne činove. Ako izuzmemo njihovo nestajanje ili izopačavanje zbog spoljašnjih uticaja, ove sklonosti eventualno dovode i do izgradnje jednog mudrolikog, konfucijanskog moralnog karaktera. O srcu se može misliti kao o nečemu nalik na savest u zapadnim teorijama, osim što sposobnost moralnog razlikovanja, koju je Mencije postulirao, tokom života postaje tačnija.

Sklonost ka određenom ponašanju izgrađuje *xin* (srce – duh) – upravljača tela. Njegova uloga je da usmerava ljudsko ponašanje. Mencije utvrđuje četiri klice ili četiri jezgra, koji se razvijaju u četiri primarne vrline. Prva klica je ljudsko saosećanje, koje Mo Cu hoće da usadi u svest. Mi zbog saosećanja radimo u korist drugih ljudi. Kad se ono potpuno razvije postaje vrlina čovečnosti. Drugo jezgro je naša sklonost da osećamo stid i iz nje se razvija i (moralnost). Treća se odnosi na spremnost da ukazujemo poštovanje i poslušnost onima koji su nam socijalno nadređeni. Ona stvara saglasnost sa *li*. Najzad, u nama postoji urođena tendencija da razlikujemo *shi-fei*. Mi u delovanju i stavu pravimo razliku između onog što smo u kontekstu odobrili (*shi*) i onog što nismo odobrili (*fei*). Ova sklonost da imamo jedan za i protiv stav, koji usmerava naše postupanje, prerasta u praktičnu mudrost *zhi* (saznanje).

Iz ovih klica tokom normalnog razvoja nastaju njima odgovarajuće vrline. Međutim, mi možemo da sprečimo njihov normalan i zdrav razvoj. Političke, ekonomske i socijalne okolnosti mogu da osujete sazrevanje moralnih osobina. Ljudi, koje su rat i nemaština bacili u stanje očajanja, neće u sebi razviti normalan moralni karakter. Ovaj karakter neće uspeti da razviju ni ljudi koji su potpali pod uticaj jezika Mo Cua i Jang Čua. Oni preko upotrebe određenih reči i jezika, nastoje da *nasilno izmene* svoj prirodni razvoj. Oba jeretika tvrde da postoji prirodna osnova njihovih razlikovanja. Međutim, svaki osnovnu razliku (korist-šteta ili ja-drugi) koristi da prirodnu sklonost promeni u moralno upravljanje. Oni se zalažu za prihvatanje lingvističke prakse koja će da izmeni prirodan oblik *shi-fei* usmerenja. Klice, najzad, mogu da se ne razviju zbog toga što im nismo marljivo pristupili i podstakli ih na razvoj. Kad bi mogli da uklonimo sve rđave uticaje, ljudsko moralno savršenstvo bi bilo pravilo, a ne redak izuzetak.

Mencije dozvoljava da njihovo spontano poreklo opravdava konvencionalne prakse. Pogrebni rituali se dešavaju kao prirodan odgovor. Mi ne možemo da podnesemo prizor da insekti i divlje zveri proždiru telo našeg preminulog roditelja. Stoga, nebo na posredan način, preko prirodnih osećanja založenih u našem srcu, nalaže pogrebni ritual. Stav posebne ljubavi prema porodici i plemenu (parcijalna ljubav), takođe je prirodan. Nebo, prilikom rođenja, u nas ugrađuje program moralnog ponašanja. Ono, takođe, programira ritualni kodeks ophođenja i sposobnost da izaberemo načine postupanja – interpretativnu sposobnost *shi-fei*. Svako spontano biranje jeste ispravno biranje. Proizvoljno odabrano merilo može samo da izopači naš prirodni, spontani način biranja.

Mencije je stoga započeo radikalno napuštanje pretpostavki koje su delili Konfucije i Mo Cu. U osnovi naše sklonosti ka etičkom postupanju i našeg karaktera nalazi se priroda, a ne vašpitanje. (Iako prirodu moramo da usavršavamo) moral nije proizvod civilizacije. On je nasledan. On je organski. Kada se do kraja razviju, ove klice prerastaju u mudroliki karakter. Pošto su motivacije prirodne, one se nalaze u tajanstvenom skladu sa celokupnim prirodnim poretom. Mudrac, stoga, ceo svet može da shvati kao oblast svog moralnog zanimanja. Kad

dozri do kraja, organska konstitucija našeg srca nas dovodi u harmoniju sa kosmičkom, moralnom silom – *qi* («dah»), »koja liči na poplavu«. Istovremeno se on služi nama i mi se služimo njim.

Na sličan način, Mencije opravdava i kodeks *li*. Pošto su ga stvorili mudri kraljevi, taj kodeks predstavlja jezički najsavršenije izlaganje ispravnog *tao*-a. Ali poslednje merilo moralnog postupanja nije nikakva knjiga zakona, već se ono nalazi u duhu mudraca (The Mencius 4 A : 2). Pitanje u svakoj situaciji jeste: »Šta bi mudrac ovde učinio?« Položaj svakog postupka je jedinstven. Stoga je razvijena intuicija poželjnija od svakog moralnog sistema, koji se zasniva na jeziku. Bez intuicije mi bismo pogrešno protumačili moralna načela. Tako Mencije stavlja naglasak na *ren*, tamo gde Konfucije naglašava *li*.

Njegova opozicija prema Mo Cuovom i Jang Čuovom jeziku, postala je opozicija prema jeziku uopšte. Jezik je glavni izvor iskrivljavanja naših sklonosti ka moralnom postupanju. Mencije slobodno izriče moralne sudove. Međutim, on svesno izbegava formulisanje jedne teorije morala. Ako usmeravaš sebe lepo sročnim jezikom, ti onda imaš »dve osnove« postupanja. Ti se istovremeno oslanjaš na svoje moralne instinkte i nastojiš da ih promeniš tako da se ovi uklope u neki lingvistički kalup, neki eksplicitni *tao*. Ovo može samo da uspori i pokvari moralne instinkte. Proučavanjem merila moralnog postupanja, njihov rast ne možeš ubrzati u većoj meri nego što vučenjem u vis možeš ubrzati rast biljke.

2) Lao Ce: prvobitni nativizam

Mencije nije bio jedini anti-jezički filosof morala. Lao Ce, mitski autor knjige *Tao-te king* predstavlja drugog protivnika učenja o jezičkom razlikovanju. Obojica se slažu da nijedan jezički vodič ponašanja ne može da bude konstantno adekvatno uputstvo. Kao što je pokazao Mo Cu, konvencionalni konfucijanizam ne može da bude konstantni *tao*. Bez nekog interpretativnog instinkta, njegova su pravila neodređena, a parcijalna ljubav koju propoveda sebe diskvalifikuje kao opšteg vođu. A možda ni Mo Cu nije bio bolji u tom pogledu. Njegovo pozivanje na

opštu korist takođe može da bude nepostojano. Mencije je dokazivao kako *tao*, koji se zasniva na korisnosti, nije uvek u stanju da opravda *javno* pozivanje na korisnost (Mencius I. A: I). Unapređivački govor koji donosi korist, možda ne koristi i društvu u celini. Dalje, ako mi, kako Konfucije zahteva, i usvojimo određeni jezički sadržaj, problem tumačenja je i dalje pred nama. Da bismo mogli da koristimo lingvistička pravila, moramo imati neki vanlingvistički princip njihovog tumačenja, treba nam moralna intuicija, kojom ćemo interpretirati osnovne pojmove moralnog kodeksa. Sam po sebi kodeks nikad ne garantuje konstantne oblike ponašanja. *Tao te-king* daje jedan eksplicitni lingvistički razlog za svoj skepticizam u sposobnost *tao*-a da bude nepromenljiv. Nijedan *tao* ne može da bude nepromenljiv, jer nijedno *ming* (ime) nije nepromenljivo. *Tao* možemo da tumačimo na različite načine, jer primena svakog imena koje on sadrži zahteva kako interpretativno razlikovanje tako i veću sklonost ka nekim odgovorima. Mo Cu je samo pretpostavio da razlika *li-hai* (korist-šteta) pruža pravila postupanja. Ona takođe može da se tumači, a tumačenje će u različitim utilitarističkim teorijama biti različito. Čini se da on nešto previđa. Ako društvena propoved može da izmeni našu sklonost prema sopstvenoj porodici, onda može da promeni i našu sklonost prema korisnom. Štaviše, društvena propoved može u nas da usadi različite načine izračunavanja korisnog. Svako će da stvori različite pravce aktivnosti, različite *tao*-e. Čovek može da ima čak i anti-koristan *tao*. Stoga, *korist* nije konstantni *tao*.

Na osnovu svoje sposobnosti da upravljaju stvarnim svetom, imena pružaju sve jezičke moralne načine. Ime rukovodi odabiranjem, željama i postupcima. Učenje imena usmerava, jer kad našem rečniku dodamo neko ime, mi postajemo sposobni za društveno poželjan izbor. Naši društveni modeli, naši učitelji i uzori odobravaju nam kad odaberemo baš ono što bi oni na osnovu datog izraza odabrali. Ovo vežbanje je integralni deo naše socijalizacije. Naši društveni modeli nas vežbaju da biramo načine delovanja prema imenovanom objektu. U određenom kontekstu oni nas uče da neke stvari tretiramo kao *shi*, a druge kao *fei*. Naučiti neko ime zapravo znači, naučiti *shi-fei*, koje ono u sebi sadrži.

Ove naučene sklonosti ka biranju ili odbacivanju stvari su konvencionalne ili stečene želje. Internalizovani lingvistički *tao* prelazi u sistem sklonosti za klasifikovanje stvari. Mi klasifikaciju koristimo prilikom sprovođenja našeg internalizovanog usmeravalačkog programa. Mi u ponašanju biramo ili izbegavamo određene stvari. Tako jezik upravlja našim *wei* (procena: delatnost). Delatnosti koje su zasnovane na proceni stvari kao »ovakve« ili »onakve« jesu neprirodne, konvencionalne delatnosti. Čuveni Lao Ceov slogan: »wu-wei« (»izbegavaj delatnost zasnovanu na proceni«), upućuje nas na oslobađanje od ovog jezičkog i društvenog uslovljavanja. Suprotna ideja jeste spontana, prirodna delatnost. Kad god konvencionalne kategorije proizvode postupke, postupci su neprirodni. Prirodna delatnost, nasuprot, ne zahteva nikakve tehničke izraze. Niko nam nije potreban da bi naučili da jedemo, spavamo ili stvaramo potomstvo.

Wei, odabiračko ponašanje zasnovano na imenima, smeta našoj prirodnoj spontanosti. Lao Ceova teorija objašnjava Mencijevu kritiku puteva koji su utemeljeni u jeziku. On je, takođe, realističnije pristupao oblasti prirodnog ponašanja. Mencije je pretpostavio da su naše institucije u stanju da od nas, u jednom jedinstvenom moralnom carstvu, naprave kraljeve-mudrace. Gledano iz zapadne, individualističke perspektive, Lao Ceovo shvatanje pre-lingvističkih sklonosti je i suviše optimističko, ali još uvek manje idealističko nego Mencijevo. Lao Ce je pretpostavio da bismo bez jezika i akumulacije kulture bili socijalizovani samo u onoj meri u kojoj bismo mogli da oformimo mala, poljoprivredna naselja. Živeli bismo u miru, jer bez jezika ne bismo imali radoznalost, neophodnu za komunikaciju sa drugim selima. Jedino je ovo prirodno, prvobitno ponašanje *chang tao* (konstantni put). Kad odbijemo da svoje ponašanje zasnujemo na proceni *wu-wei*, onda idemo ovim prirodnim putem.

Kao što smo videli kod Mo Cua i Konfucija, suprostavljeni putevi koriste iste izraze, npr. dobar i rđav, lep i ružan, visok i nizak. Međutim, oni se razlikuju u pitanju razlikovanja pravila našeg ponašanja. Lao Ceov *Tao-te-king* nas poziva da razmotrimo anti-konvencionalistički put. Ovaj put ukida sve konvencionalne parove suprotnosti, kojima se usmerava ponašanje. *Tao* ukidanja ukida vrednovanje. Mi normalno procenjujemo kao

vredne dominaciju, muškost, aktivnost, posedovanje, dobrotu, mudrost i bistrinu. Lao Ce predstavlja razloge za procenu podložnosti, ženskosti, pasivnosti, nemaštine, zlobe, tuposti. Za svaki od parova suprotnosti tekst traži razloge za ukidanje izbora, zasnovanog na konvenciji. To je dovoljno da se pokaže kako ova imena ne daju konstantna pravila ponašanja.

Kad shvatimo promenljivost na jeziku utemeljenih pravila ponašanja, šta onda sledi? Na ovom mestu *Tao-te-king* postaje zagonetan. Konfucijansko tumačenje vidi Lao Cea kao nekog ko preporučuje svoj negativan put kao jedini konstantan put. Legalizam, takođe, ovu preporuku shvata kao važno uputstvo, pre svega u njenim politički suprostavljenim slojevima. Legalistički pisci pronalaze u tekstu mesta koja opravdavaju »makijavelističke spletkaroške metode« vlasti koja, smatrajući da je dobrota neprirodna, drži narod u neznanju.

Ja predlažem drukčije tumačenje Lao Cea. On traži, kao i Mencije, da napustimo sva na jeziku zasnovana pravila ponašanja. Sporna tačka između Mencija i Lao Cea tiče se njihovog shvatanja sadržaja našeg genetskog mehanizma. Prema Lao Ceovom objašnjenju, ova naša prirodna i kulturom i jezikom ne-ukrašena sklonost, mogla bi da bude temelj samo za društva na nivou sela. Nazovimo ovo prvobitnim *taoizmom*.

Shvatanje koje ukida sve vrednosti zasnovane na imenima, možemo doživeti i kao čisti skepticizam. To ga povezuje sa Čuang Ceom. Najzad, ovaj tekst budisti tumače kao vrstu mističkog monizma koji, slično metafizici Buda-prirode, opravdava stoičko odricanje. Možda ima i drugih mogućnosti. *Tao-te-king* jednostavno tvrdi da nijedan iskaz o pravom putu ne može biti konstantno ispravan. On ne bi mogao da koherentno kaže kakve konstantne i praktične posledice treba da izvedemo.

III. Škola imena: formalna meta-etika

Očigledna važnost imena i jezika u kineskim etičkim doktrinama vodila je ka jednom periodu intenzivne analize imena. Pojavile su se tri škole mišljenja. Prvi zaključak bio je da mi treba da reformišemo jezik u skladu sa jednim idealnim, teorijskim

planom. Etički propisi koji se koriste imenima treba da nedvosmisleno budu *chang* (konstantni). Ovaj predlog je formalna verzija Konfucijevog učenja o primeni imena. Njegov slogan je jedno ime – jedna stvar.

Druga škola, neo-mociști, zapažala je da prirodni jezik niti se poklapa niti treba da se poklapa sa parolom jedno ime – jedna stvar. Naš svakodnevni način govora ne sledi nijedan konzistentan princip. Obično mislimo da je beli konj – konj. Takođe se slažemo da jahati belog konja znači – jahati konja. Ali ponekad mislimo da raditi nešto pod jednim uslovima nije isto kad to radimo pod nekim drugim okolnostima. O lopovu mislimo da je ličnost, ali razlikujemo egzekuciju (ubijanje lopova) od ubistva (ubijanje ljudi).

Ova škola je smatrala da naš jezik može da ima savršeno dobro značenje, ako ga zasnujemo na onom što znamo o stvarnosti. Kad su nam dati zdrav razum i sličnost i razlika spoljašnjih stvari, mi upotrebu imena možemo da utemeljimo na spoljašnjoj i nepromenljivoj stvarnosti. Ova škola koja prerasta Mo Cuovu misao, razvila je teoriju povezivanja lingvističkog i moralnog realizma. Svet nam daje razloge za odbranljivost naših *shi* i *fei*.

Treća škola je osporila i ovaj ograničeni realizam. Sličnosti i razlike među stvarima zaista upravljaju našim davanjem imena, ali mi ne možemo brojati i grupisati sličnosti na beskonačno mnogo načina. Stvarnost nijednoj klasifikaciji ne daje prednost pred drugim klasifikacionim shemama. Stvarnost ne može da reši probleme povezane sa pravljenjem razlika. Tumačenje bilo kojeg *tao* (put) može po volji da uzme bilo koju iz neograničene množstva perspektiva.

IV. Čuang Ce: taoistički relativizam

Ovu treću poziciju prihvatio je taoizam Čuang Cea. On više nije mogao da sledi Mencijeva i Lao Ceova anti-jezička shvatanja. Realisti su pokazali da je svako zastupanje anti-jezičkog shvatanja nekoherentno. Kazati »svaki jezik iskrivljuje *tao*« znači iskriviti *tao*. Oni su, dalje, tvrdili da prilikom neslaganja oko *shi-fei*, jedna strana mora biti u pravu.

Čuang Ce obrće Lao Ceov taoizam. Ne odbacujemo jezik zbog prirodne, spontane delatnosti. Umesto toga, on je odbacio pretpostavku da »nebesko« ili »prirodno« ili »stvarnost« pruža koherentnu osnovu za stvaranje *tao*-a. Zavađene škole, Čuang Ce je upoređivao sa »nebeskim frulama«. Svaka od njih za sebe tvrdi kako izražava *nebesko* ili *prirodno* shvatanje. U stvari, sve su u pravu. Ova shvatanja, budući *stvarna*, jesu i prirodna. U svojoj prirodnosti, međutim, nijedno od njih nije superiornije od drugog. Sa stanovišta neba ili stvarnosti, sva postojeća shvatanja *shi-fei*-a su međusobno ista.

Naravno, kad se postavimo na ovo visoko, kosmičko stanovište, mi isti status moramo dozvoliti i gledištima životinja. Za kosmos, život ili smrt ljudske vrste nije od posebne važnosti.

Čuang Ce je pokazao da težnja za izvođenjem pravila ponašanja iz prirodnog poretka stvari, doživljava neuspeh. Ono uvek pretpostavlja neko prethodno tumačenje *shi* (»ovo: ispravno«). Razmotrimo, na primer, kako je Mencije pokušao da pravila postupanja izvede iz prirodnih osobina »srca-duha«. On pretpostavlja da »srce-duh« *treba* da upravlja našim prirodnim sklonostima. On zamišlja da je mudrolika sklonost ovo: ispravno, a da sklonost budale, prilikom usavršavanja svog »srca-duha« nije ovo: pogrešno. Čitava zamisao da srce-duh može biti i iskrivljeno pravilo – razlikovanje između prirodnog i nepotpunog razvoja srca-duha – pretpostavlja neka pravila za razvijanje srca. Ovo se mora razlikovati od pozivanja na prirodno organsko srce. Nijedno zrelo srce-duh ne proizvodi *shi-fei* sudove, a da prethodno nije steklo i usvojilo postojanje proizvoljnog standarda *shi-fei* sudova.

Stoga je Čuang Ce došao do skeptičkog stava prema uputstvima zasnovanim na jeziku. Mi smo u stanju da pokažemo kako je prirodna ili vrednosna procena različitih tipova ispravna, samo ako pretpostavimo jedno vrednosno stanovište. Svi propisi *shi*-a su putokazi. Ono što je *shi* (sa jedne tačke gledišta ili na osnovi jednog intelektualnog nasleđa) jeste *fei* (sa drugog). Onaj koji pokušava da reši razlike zauzima neko treće stanovište. Znanje nikad ne obuhvata i kraj i početak. Naši su životi konačni. Težiti beskonačnom (savršeno saznanje) uz pomoć konačnog (naši životi) je besmisleno. Čak i kad bismo imali znanje, mi toga ne bismo bili svesni. Ne bismo ni bili svesni da smo pronašli pravu razliku između znanja i neznanja.

Dakle, na osnovu ove nekognitivističke analize, kakav nam zaključak predlaže Čuang Ce? (Za objašnjenje ne-kognitivizma u zapadnoj etici, videti članak 38, *Subjektivizam*). Izgleda da je Čuang Ce, posle izvesnog kolebanja, izveo tri praktična zaključka. Prvo, veličao je prilagodljivost i toleranciju – otvorenost za druga shvatanja. Bio je, izgleda, svestan da i ovaj savet pretpostavlja neko stanovište, stanovište o stanovištu. Kad jednom prihvatimo Čuang Ceovo stanovište, gubimo želju da osudimo sve alternativne načine usmeravanja shvatanja i ponašanja. Neki različiti pristup shvatanju i postupanju, npr. nauka, može nam pružiti zapanjujuće moći – kao što je sposobnost da letimo. Otvorenost za nove konceptualne sheme je osobina mladosti i prilagodljivosti. Zatvorenost i rigidnost karakterišu starost i znak su blizine smrti. Čuang Ceu, naravno, smeta što davanje prednosti životu nad smrću može da bude zasnovano na neznanju.

Drugo, mi možemo da prođemo i sa »uobičajenim«, pošto nam ono daje osnov za korisnu saradnju i komunikaciju sa drugim ljudima. Praktično, od jednog shvatanja ili puta i ne možemo više da tražimo. Najzad, na temelju usvojenog usmerenja, – čak i ako smo kasapin – mi možemo da ga izbrusimo do umetničkog savršenstva. Svaku svoju veštinu možemo dovesti do nivoa *druge* prirode. Mi se u praksi gubimo. Kad smo u sebi izgradili intuiciju koja usmerava naše ponašanje, naše unutrašnje viđenje jeste da neka spoljašnja sila budi i veštinu i upravlja sa njom. Svaku naučenu aktivnost možemo pretvoriti u savršenu veštinu i u praksi stvoriti zadovoljavajuću lepotu. Naravno, usavršiti bilo koju veštinu, znači zapostaviti druge. Savršeni u jednoj, mi smo tragično osuđeni da budemo rđavi u drugoj.

V. Hsin Cu: pragmatičko konfucijanstvo

Hsin Cu je takođe izučavao analitičke teorije jezika, i u njihovoj analizi video je način da obnovi konfucijanstvo. Kao što su Huj Ši i Čuang Ce dokazivali, u nama ne postoji prirodna osnova za pravljenje razlika između *shi* i *fei*. Jedinu legitiman temelj razlikovanja ispravnog i neispravnog jezika, jesu same

konvencije, koje su Mencije i Lao Ce napustili. Samo ustanovljeni društveni okvir *shi-fei*, može da upotrebu imena učini ispravnim. Svet to sam ne može da učini. Ljudi su preko jezika društvena bića i standardi su, takođe, društveno prihvatljivi. Naše težnje traže od nas da prihvatimo, sačuvamo i dalje prenesemo ove usmeravajuće konvencije. Umesto da ih potkopava, svaka razumna osoba treba da teži usaglašavanju sa njima. Zato društvo treba da kazni sve one koji izvrću imena, koji prave nove distinkcije i seju pojmovnu zbrku.

Predački, konfucijanski i na ritualima zasnovani put je, stoga, jedini prihvatljivi vodič postupanja. Čudesno umni kraljevi-mudraci su opisali ovaj put i sva doba su ga uspešno sledila. Unositi zbrku u to, znači prizivati anarhiju i nesreću u ovaj ionako opasni svet. Istorijska evidencija je da predački *tao* obezbeđuje opstanak ljudi. On uspešno deluje, jer se podudara sa prirodnim ljudskim osećanjima. Na drugoj strani, on usađuje čestita osećanja i želje. Primena rituala u državi oblikuje narodne težnje. Ove težnje su različite za svaku hijerarhijsku ulogu. Ljudi iz viših slojeva uče se različitoj vrsti potreba i sklonosti. Ako ljudi imaju različite potrebe, onda društvo može da raspodeli svoje oskudne zalihe i da zadovolji sve želje. Ako svi želimo srebro, rezultat će biti takmičenje, borba, kaos i nesreća. Zato se potreba za srebrom usađuje samo u više klase. Izdiferencirana sposobnost klasifikacije želja će na taj način da postigne široko zadovoljenje. Nejednakost će voditi ka jednakosti.

Ljudska bića imaju prirodnu sklonost da prave takve izbore i prihvataju konvencionalne, pronađene moralne sisteme. Mencijeva idealistička hipoteza, da nam priroda daje specifičan *sadržaj* – pogrešna je. Ljudi *jesu* po prirodi moralni, ali samo u smislu da po prirodi upotrebljavaju jezik. Mi imamo sklonost da prihvatimo *jednu* ili *drugu* konvencionalnu strukturu. Hsin Cu zato tvrdi da svi imamo apstraktnu sposobnost da postanemo mudraci, jer smo u stanju da naučimo svaku ulogu, zajedno sa njenim sadržajem. Kad bi mogli da se oslobodimo izopačenih opsesija, strasti i rastrojenosti, svako bi od nas, isto kao i mudraci, mogao da nauči šta je pravi put. Zato, imajući u vidu snagu ovih motiva, odricanje od istorijski potvrđenih pravila ponašanja leži negde između nerazboritosti i ludila.

VI. Tamno doba: kraj stotine škola

Hsin Cujev najpoznatiji učenik postao je vođa legalističke škole. Ova škola je prihvatila Hsin Cujev jezik, ali bez njegove strasti za tradicionalne norme. Mi moramo da imamo konvencionalne norme ponašanja, ali one ne moraju da budu stare norme. Njihova uspešnost kao konvencija ne zahteva da one potiču od kraljeva-mudraca. I moderni kraljevi su u stanju da ih formulišu. Savremeni će put biti realističniji.

Ova shvatanja su posebno dobro poslužila prvom vladaru Ćin dinastije. On je uspeo da pokori Kinu, pokopa rivalske učenjake, zapali knjige i sjajni klasični period Kine dovede do snažnog zastoja.

Ova prva dinastija trajala je tek malo duže od vladavine prvog cara.

VII. Trajni uticaj klasične misli

Sredinom filozofskog mračnog doba imperatori potonje Han dinastije prihvatili su konfucijanstvo kao zvanični tao. Budizam, koji je došao iz Indije, uneo je elemente zapadne pojmovne sheme i dominirao je Kinom ranog srednjeg veka. Kasnije, kada je opao uticaj budizma, ponovo se pojavila mencijevska verzija konfucijanstva. Ova neo-konfucijanska ortodoksija podelila se na razne struje tumačenja, ali su sve one prihvatile Mencijevu pravovernost. Sve su one samo međusobno sukobljena tumačenja prirodnog intuitivizma u etici.

Dodir sa Zapadom suočio je kinesku tradiciju sa njenom drugom varvarskom invazijom ideja. Za kineske intelektualce socijalizam i pragmatizam su najprivlačniji zapadni sistemi mišljenja. Mao Ce Tung je ipak sebe voleo da upoređuje sa legalističkim, prvim carem, koji je reformisao tradiciju. Deng Hsiao-ping predstavlja ponovno javljanje pragmatičnog impulsa. Ma kakav tao da usledi u Kini, on će biti pod uticajem Zapada, ali Kinu ne treba tumačiti preko etičke sheme deontološkog individualizma. Kineski reformisti mogu svakako da pokušaju vladavinu zakona, ali slično klasičnim političkim misliocima, oni uvek kazni mogu da pretpostave urezivanje karaktera.

Šire o tome u:

Chan, Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

Hansen, C.: *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York: Oxford University Press, 1990).

Za dalje čitanje:

Fingarette, H.: *Confucius – The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).

Fung, Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy*, trans. D. Bodde (New York: The Macmillan Company, 1958).

Graham, A.: *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (London: George Allen & Unwin, 1981).

—: *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong and London: Chinese University Press, 1978).

Hansen, C.: *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983).

Mote, W.: *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971).

Munro, J.: *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969).

Smullyan, R.: *The Tao is Silent* (New York: Harper & Row, 1977).

JEVREJSKA ETIKA

Menahem Kelner

Sam pojam »jevrejske etike« postavlja brojne probleme, od kojih neki prate svaku posebnu etiku (bila ona hrišćanska ili marksistička, Navajo, ili neka druga etika), a neki su svojstveni samo jevrejskoj etici. Ali, na stranu ovi problemi, postoji jedna vrlo opsežna literatura koja se, po opštoj saglasnosti, naziva »jevrejska etika«. U ovoj knjizi poseban ogled je posvećen analizi odnosa između religije i etike (videti članak 46, *Kako bi etika mogla da zavisi od religije?*); stoga se ovde neće raspravljati opšte pitanje koje pokreće jevrejska etika, kao primer religiozne etike. Međutim, ostaju brojni problemi svojstveni jevrejskoj etici. Ovaj će ogled stoga biti podeljen na dva dela. U prvom ću opisati neke probleme koje postavlja pojam jevrejske etike, a u drugom ću opisati onu literaturu koja se obično označava ovim izrazom. Šta je jevrejska etika? Odgovor na ovo pitanje pretpostavlja odgovor na prethodno pitanje: »Šta je to judaizam?« A to nije jednostavan zadatak. Kao što su stari govorili: »dva Jevrejina, tri mišljenja.« Dobro poznata sklonost Jevreja da se razilaze u pitanjima teologije, pri tom ne isključujući konačno jedni druge iz vere ili zajednice, može da odslika tipično jevrejsku koncentraciju na konkretne i praktične stvari. Ova koncentracija uzdiže probleme ponašanja (uključujući i najistaknutije etičke teme) do najveće važnosti, koja je možda jedinstvena među zapadnim monoteističkim verama. Stoga na

primer, mi u *Talmudu* nalazimo mesta koja navode sledeće božje reči: »Da li bi oni (jevrejski narod) mene napustili, a zadržali moju Toru?« (T. J. Hagigah, I.7) Ovaj naglasak na ponašanju u suprotnosti prema verovanju, otežava pokušaj da se »judaizam« jednostavno definiše kao sistem uverenja.

U savremenom svetu, na primer, judaizam se može definisati i preko religioznih i preko sekularnih pojmova. Sekularna definicija može biti nacionalistička ili kulturalna. Sekularna nacionalistička definicija može biti ili cionistička (koja poziva Jevreje da se iznova nasele u svojoj staroj otadžbini) ili ne-cionistička. Cionistička definicija judaizma se izlaže na mnogo načina. Definisane judaizma preko religijskih pojmova danas nije lakše. Četiri različita, vodeća pokreta (ortodoksija, konzervativizam, rekonstrukcionizam i reformizam) svaki za sebe tvrde da su normativno tumačenje judaizma. Mnogi od spomenutih pristupa se mogu takođe kombinovati (kao, na primer, u obliku religioznog cionizma).

Odmah je evidentno, dakle, da sve dok postoje tako mnogo vrsta judaizma, nije moguća nikakva definicija jevrejske etike. Pošto se, međutim, ne možemo nadati rešenju ovog pitanja, mi ćemo ga u buduće prosto zanemariti. Ali, čak ako i pretpostavimo da znamo šta u izrazu »jevrejska etika« znači izraz »jevrejska«, još uvek nam ostaju brojni fundamentalni problemi koji zahtevaju razjašnjenje.

Judaizam je u velikoj meri religija usmerena na praktično usavršavanje u svetu (religija lonaca i tiganja, po rečima njegovih protestantskih kritičara iz 19-og veka). Ova praktična orijentacija našla je svoj izraz u kodifikovanim normama ponašanja zasnovanog na Tori, koja se nazivaju *Halakhah* ili Jevrejski zakon. Dok veći deo Halahe diže ruke od onog što se može nazvati religioznim ili ritualnim zakonom, on obuhvata građanski, krivični i moralni zakon. Moralna komponenta, međutim, ni na koji način se ne razlikuje od ostalih sastavnih delova Halahe, i shvaćena je, bar u okviru sistema, kao nešto što svoj autoritet, kao uostalom i ostatak Tore, izvodi iz božjih naloga. Pošto Halaha sadrži i etičku komponentu, može se pitati da li »jevrejska tradicija priznaje neku etiku, nezavisnu od Halahe« (videti članak: Aharon Lichtenstein u Kellner, 1978). To jest, mogu li postojati i značajne jevrejske norme, koje nisu uključene u Halahu?

Ovo je težak problem. Ako judaizam priznaje postojanje dve izvorno jevrejske, ali ipak nezavisne oblasti, oblast Halahe i etičku oblast, u kakvom su, onda, odnosu njih dve? Može li se Halaha ispraviti, polazeći od jevrejskih etičkih razmatranja? Ova mogućnost je neprihvatljiva za one Jevreje koji tvrde kako je Halaha nepromenljiv izraz božje volje na zemlji. Može li se etika ispraviti na osnovu halahaskih razmatranja? Ovu mogućnost će verovatno odbaciti oni Jevreji koji Halahu vide kao izraz rane faze dinamičkog i razvojnog božanskog otkrovenja. Tema se može preformulisati i na sledeći način: ako su i Halaha i jevrejska etika izvorno jevrejska dela, da li je jedno nadređeno drugom? Ako nije, šta treba da činimo kada se ona nađu u sukobu? Ako se nikada ne sukobljavaju, u kom smislu su onda različita?

A ipak, postoje i drugi problemi: ako postoji jedna nad-halaska etika, u kakvom je ona odnosu prema ne-jevrejskom građanskom zakonu? Da li Jevrejin ima obavezu da je preporučuje ili nudi ne-Jevrejima?

Pojavljuje se više pitanja: ako moral mora biti opšteprihvatljiv, onda ne samo što se jevrejska etika mora da primeni na sva ljudska bića, već im isto tako mora biti i pristupačna. Ako postoji nad-halaska jevrejska etika, onda je ona univerzalno dostupna, a ako je to tako, šta je onda specifično jevrejsko u njoj?

Toliko o problemima koje je postavio opšti problem jevrejske etike. Ako su, kao što se često tvrdi, Jevreji isti kao i svi ostali i ništa više od toga, onda je prihvatljivo da pojam jevrejske etike bude problematičan kao i pojam religiozne etike, ništa više od toga. Ali, pošto, kao što kaže stara jidiš izreka, još niko nije umro zbog nerešenog filozofskog problema, mi možemo da se okrenemo drugom delu naše rasprave i opišemo ono što se već mnogo godina smatra jevrejskom etikom.

Sledeći Isaija Tišbija i Jozefa Dana, ono što se obično naziva jevrejskim etičkim spisima možemo da podelimo na četiri glavne kategorije: biblijsku, rabinsku, srednjovekovnu i modernu. Nedavno su neki stručnjaci (kao što su Izrael Efros i Šubert Špero) tvrdili da (hebrejska) Biblija ima jasnu svest o različitoj prirodi oblasti ljudskog postupanja, paralelnoj onoj koju nazivamo etikom. Ja se ne slažem sa tim: iako je Biblija prožeta etičkim zanimanjem, ona zakone koji upravljaju ljudskim po-

našanjem, ne razlikuje u nekom značajnom stepenu od zakona koji vladaju u građanskim, krivičnim i ritualnim stvarima: sve njih »dao je jedan pastir« (Prop. XII, II). Biblijski hebrejski jezik čak i nema reč za »etiku« u današnjem smislu te reči. Biblija, dakle, uči etiku, ali ne kao odvojenu oblast: ona je *izvor* jevrejske etike, mada sebe, da tako kažemo, ne doživljava kao neki etički tekst (o biblijskoj etici videti članak 3, *Drevne etike*).

Pošto smo ovo kazali, ostaje pitanje šta su etička učenja Biblije? Pitanje pretpostavlja da je Biblija, bar u moralnom i teološkom smislu, jedinstvena celina. Iako neki istoričari Biblije mogu da ospore ovo tvrđenje, ono odslikava tradicionalni jevrejski pristup i mi ćemo ga ovde prihvatiti.

Možda su najpoznatije etičko učenje takozvane »Deset zapovesti« (takozvane, jer u ovom delu Biblije postoji mnogo više od deset zapovesti), koje se nalaze u Knjizi izlaska, XX (2Mojs.). Od deset izričitih tvrđenja u ovom tekstu najmanje šest imaju etičko usmerenje: a) poštuj oca i mater svoju; b) ne ubij; c) ne čini preljube; d) ne kradi; e) ne svedoči lažno; f) ne uzmi što je tuđe; (uključujući i ženu našeg bližnjeg, što upućuje da Dekalog nije spomenik za feministički senzibilitet). Preostale četiri zapovesti (»ja sam Gospod Bog tvoj...« da se samo Bog može obožavati, da se božje ime ne spominje uzalud, i poštovanje subote) odnose se na stvari od religiozne i ritualne važnosti. Podela teme izražava podelu koju su potonji rabini izveli iz Biblije (ili uneli u nju): podelu na obaveze koje ljudi imaju jedni prema drugima i na obaveze koje imaju prema Bogu.

Veći deo biblijskog zakonodavstva uključuje ovu prvu grupu i u tome, možda, leži jedan od osnovnih doprinosa judaizma zapadnoj religijskoj tradiciji: da se Bog poštuje kroz pristojne, humane i moralne odnose sa svojim bližnjima. (Kao što su kasniji rabini voleli da kažu, Bog se savršeno poštuje na tri načina: proučavanjem Tore, žrtvama i molitvama i delima dobrog srca). Drugim rečima, ma šta da moral jeste, njegov koren je u božjoj volji. Bog ne može biti nevažan za moral, isto kao što nije nevažan ni za religiju. Osnova ovog zahteva koji Bog postavlja pred ljude, da ispravno postupaju jedni prema drugima, nalazi se u biblijskom učenju, da je čovek stvoren po obličju božjem (1Mojs. I, 27)

Pošto su ljudska bića stvorena po obličju božjem, jasno je da čovek dostiže najveći mogući stepen savršenstva ili samo-realizacije onda kada postane nalik na Boga, u onoj meri u kojoj je to ljudima uopšte moguće. Ovo je osnova za ono što je možda najvažniji, etički deo hebrejske Biblije, naime, za *Imitatio Dei*, ugledanje na Boga (o čemu videti Šapiroove i Buberove oglede u Kellner, 1978).

Biblijsko učenje o *Imitatio Dei* nalazi svoj izraz u sledećim stihovima: »budite sveti, jer sam ja svet, Gospod Bog vaš« (3Mojs. XIX, 2). I »sada, dakle, Izrailju, šta ište od tebe Gospod Bog tvoj, osim da se bojiš Gospoda Boga svoga, da hodiš po svijem putevima njegovijem i da ga ljubiš i služiš Gospodu Bogu svojemu iz sveg srca svoga i iz sve duše svoje« (5Mojs. X, 12). I »postaviće te Gospod da mu budeš narod svet, kao što ti se zakleo, ako uzdržiš zapovijesti Gospoda Boga svojega i uzideš putevima njegovijem« (5Mojs. XXVIII, 9). Za naše ciljeve, ovi stihovi uključuju dva eksplicitna naloga: da budemo sveti zato što je Bog svet i da idemo putevima božjim. Kako da sebe učinimo svetim i tako postanemo slični Bogu? Biblija ne može biti jasnija. Treća knjiga Mojsijeva XIX, 2 je uvod u listu zapovesti koje kombinuju stvari moralne (poštovanje roditelja, milosrđe, pravednost, poštenje, staranje o unesrećenima itd.), ritualne (poštovanje Sabata, žrtve itd.) i teološke prirode (ne spominjanje imena božjeg uzalud). To jest, svetost postizemo kad poštujemo božje zapovesti ili kada, prema malopre navedenim rečima, idemo putevima njegovim.

Ne treba da čudi da judaizam, koji tako jasno ono što je praktičko stavlja iznad metafizičkog, uvodeći jedno učenje koje zahteva metafizičko tumačenje, odmah zahteva da se ono tumači uz pomoć praktičnih izraza. To jest, ugledanje na Boga nije metafizička, već praktička stvar. Jevrejima se ne zapoveda (a ne sme se zaboraviti da ugledanje na Boga, kako to navedeni stihovi jasno pokazuju, jeste *zapovest* Tore i da to prihvataju skoro svi kasniji autoriteti) da doslovno i stvarno transcenduju svoje svakodnevno »ja« i postanu na neki način slični Bogu; pre im se nalaže da postupaju na određen način. Kroz postizanje praktičnog, moralnog savršenstva, Jevreji oponašaju Boga i tako ispunjavaju svoj zadatak kao bića koja su stvorena po slici božjoj.

Ova tačka se može oštrije istaći ako jevrejski pristup upodobljavanja Bogu uporedimo sa druga dva, sa Platonovim i hrišćanskim pristupom. U *Timaju* (176) nalazimo Sokrata, koji kaže: »Mi treba da sa zemlje na nebo pobegnemo što brže možemo; a pobeći, znači postati sličan Bogu, koliko je to moguće: a postati kao on, znači postati svet, pravedan i mudar«. Daleko od toga da zahteva bežanje sa zemlje, Tora poziva Jevreje da se, kroz ispunjavanje njegovih zapovesti, upodobe Bogu ovde, na zemlji; čovek ne postaje *nalik* na Boga, on samo *hodi putevima njegovim*, tj. postupa na bogoliki način, koliko je to ljudskom biću moguće. U hrišćanstvu nailazimo na još jasniji naglasak na stvarnom, doslovnom i stoga metafizičkom tumačenju upodobljavanja Bogu. Bog hrišćanstva toliko želi da ljudskim bićima dozvoli da postanu kao on, da stvarno izvodi čin *Imitatio humani* i ovaploćuje se u telu kao stvarno ljudsko biće, koje živi i diše. Upodobljavanje Bogu izvodi se tada preko posrednika i postaje *Imitatio Christi*; što se ne postiže kroz ispunjavanje šest stotina i trinaest zapovesti Tore, već kroz veru i predavanje i, pre nego što njegova samo-destruktivnost postane očigledna, kroz oponašanje Hristovog stradanja (o jevrejskom gledanju na ovo videti Buber u Kellner, 1978).

Moralna implikacija uverenja da je čovek stvoren po obličju božjem naglašena je kako posebnim zakonima (kao što je: »ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe« 3Mojs. XIX, 18, jer i tvoj bližnji je, isto kao i ti, stvoren po liku božjem), tako i jednim univerzalističkim naglaskom hebrejske Biblije, što je posebno vidljivo u proročkim spisima (Isaija, Jeremija, Jezekilj). To je, takođe, i u osnovi rabinskih rasprava o onom što bismo nazvali moralnim temama.

Već sam napisao kako hebrejska Biblija nema svest o moralu kao nekoj različitoj religioznoj ili intelektualnoj kategoriji. To takođe važi, rekao bih, i za korpus rabinskih spisa, sakupljenih u Mišni i u tekstovima koji su nastali oko nje. Ovde, takođe, ne nailazimo na odvojen i različit tekst, koji se na eksplicitan način bavi etikom kao odvojenom disciplinom mišljenja, koju treba ispitivati nezavisno od drugih. Ovo je takođe istina i za dobro poznati mišnainski traktat *Avot*, kompilaciju maksima i propovedi, od kojih mnoge sadrže ono što nazivamo etičkim učenjem.

Namera ovog traktata jeste, kako to ukazuje Herford, da opiše idealnu ličnost Mišne; stoga je on više zainteresovan za pobožnost nego za etiku.

Više čak od Biblije, ogromno mnoštvo rabinskih tekstova suštinski se bavi jednom temom: kako treba da živimo pa da ostvarimo zapovest o postajanju svetim, kroz hodaње božjim putevima. Rabinski odgovor na ovo nalazi se u jednom tekstu, ispunjenom nizom detaljnih zakona, koji treba da usmeravaju svaki vid našeg života. Ovaj korpus zakona naziva se Halaha (propovednički, ako ne i etimološki izvedeno od hebrejske reči za put – uporedi kineski pojam *tao*, o kome raspravlja Čed Hensen u članku 6, *Klasična kineska etika* – pa se tako uzima kao detaljno izlaganje o tome kako čovek ide putevima božjim) i uključuje moralne teme, mada nikako samo njih.

Potpuno svesni, međutim, da nikakvo izlaganje zakonskih obaveza ne može da pokrije svaku moralnu dilemu, rabini Mišne i Talmuda su se oslanjali na širok spektar biblijskih zapovesti, kao što su: »Pravednost, pravednost da sprovediš« (5Mojs. XVII, 20) i »I čini što je pravedno i dobro pred Gospodom« (5Mojs. VI, 18) – i na jednu koju su sami smislili, naime, na obavezu da u ispunjavavanju božje volje treba da idemo iznad slova zakona – da od Jevreja zahtevaju više nego što sam zakon nalaže. Ovaj se zahtev može opravdati činjenicom da se obaveza upodobljavanja Bogu nikada ne ispunjava do kraja.

Važnost učenja o stvaranju čoveka po božjem liku (koje je, kao što smo videli, osnova zapovesti o upodobljavanju Bogu) naglašena je u jednoj široko poznatoj raspravi dva mišnaiska rabina: Akibe i Ben Azaja. Njihova rasprava se usmerila na pitanje: »koja je najveća zapovest Tore?« Rabin Akiba je naveo: »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« (3Mojs. XIX, 18), dok Ben Azaji navodio: »Kad Bog stvori čovjeka po obličju svojem« (1Mojs. V, 1) (Sifra VII, 4; o ovoj debati videti članak od Haima Hajnesa u Kelerovom zborniku, 1982). Za naš sadašnji cilj važno je da naglasimo da tu u stvari i nije bilo prave rasprave. Obojica, i rabi Akiba i Ben Azaj, slažu se da je učenje o čovekovom stvaranju po obličju božjem, centralno učenje u Tori. Ben Azaj navodi samo to učenje, Akiba opet njegovu najistaknutiju moralnu implikaciju. S obzirom na tradicionalno

jevrejsko davanje prvenstva praktičnom nad teorijskim, nije neobično što je u popularnoj jevrejskoj svesti rabi Akiba zapamćen kao pobednik u ovom razgovoru.

Ovaj naglasak na poštovanju drugih, zato što su oni stvoreni po božjem obličju, takođe je došao do izraza u onom što je možda najpoznatije rabinsko moralno učenje, u Hilelovom takozvanom »Zlatnom pravilu«. Kada je neki ne-Jevrejin tražio od Hilela da mu izloži celu Toru, dok on (ne-Jevrejin) stoji na jednoj nozi, Hilel je odgovorio: »Što ne voliš sam, ne čini drugima; to je cela Tora. Ostalo su komentari. Idi i uči« (B. T. Šabbat 31a). Možda je to samo stvar mog duhovnog sklopa (ne volim da cepidlačim), ali mi se čini kako je ova Hilelova formulacija nadmoćnija od formulacije njegovog slavnog savremenika, koji je istu ideju izkazao u pozitivnim izrazima (»činite drugima ono što želite da oni vama čine«), jer mislim da ne možemo za svoje bližnje pokazati veće poštovanje nego kad ih ostavimo na miru, ako njihovo ponašanje nikoga ne vređa.

Ukratko, uprkos važnosti moralnog učenja Biblije i Talmuda, ovi tekstovi nemaju neki svesno izgrađen moralni sistem; oni čak nemaju ni svest o etici, kao o nečemu različitom od religioznih, intelektualnih ili ljudskih kategorija. Tek u srednjem veku, i to pod uticajem grčkih kategorija, onakvih kakve je islam preneo, mi nalazimo posebnu jevrejsku literaturu, svesno i eksplicitno posvećenu etici. Forma može biti suštinski grčka; ali bavljenje ispravnim postupanjem očigledno nije nešto novo. Nova je kompozicija tekstova koji ispituju moralno ponašanje izvan striktnog konteksta Tore i Halaha.

Tišbi i Dan su spise tog doba podelili u četiri kategorije: filozofsku, rabinsku, pijetističku i kabalističku. Govoreći jezikom literarnih žanrova, etiku nalazimo u filozofskim ili mističkim tekstovima, u besedama, propovedima, testamentima i pismima, pričama i basnama, poeziji, komentarima Biblije i Mišne i u udžbenicima etičkog ponašanja.

Razmatrajući prvu od četiri kategorije jevrejske etičke literature srednjeg veka, izgleda da se osnovna tema, koja prati etičke rasprave među jevrejskim filozofima srednjeg veka, odnosila na božju prirodu; važnost koju pridajemo etičkom ponašanju (*vita activa* kao važniji od *vita contemplativa*) zavisi od naše procene ljudske prirode. Pošto judaizam uči da su ljudska bića

stvarena po obličju božjem i da svoje najveće savršenstvo postižu kroz upodobljavanje Bogu, onda naša procena ljudske prirode u mnogome zavisi od toga šta ćemo misliti o božanskoj prirodi. Ako je Bog suštinski delatan, onda mi svoje savršenstvo nalazimo u delatnosti, a etika u skladu sa tim postaje onda vrlo važna oblast ljudskog truda; ako je, sa druge strane, Bog suštinski konemplativan, onda cilj našeg života treba da bude konemplacija, a etika, u skladu sa tim, ima manje važnu ulogu u našim životima, i često se onda vidi kao propedeutika za intelektualno (kontemplativno) usavršavanje.

Stvar je osvetljena u delu Mozesa Majmonidesa (1138–1204), najvažnijeg jevrejskog filozofa srednjeg veka. U svom polu-popularnom delu: *Zakoni karakternih crta*, Majmonides kao etičko učenje judaizma izlaže jednu blago izmenjenu verziju Aristotelovog učenja o »zlatnoj sredini«. Međutim, u svom filozofskom delu: *Vodič za zbunjene*, on kao da zastupa čisto intelektualističku interpretaciju judaizma, koja etičko (i istovremeno halaško) savršenstvo svodi na nivo propedeutike, neophodne za postizanje intelektualnog savršenstva. Na samom kraju knjige, međutim, pobeđuje moralna praktična orijentacija judaizma i Majmonides obaveštava svoje čitaoce da kad dostignemo najviši mogući nivo intelektualnog savršenstva, pravo savršenstvo nalazimo u upodobljavanju božjoj ljubavi i pravdi. Moglo bi se reći kako Majmonides filozof traži od nas da se upodobljavamo Bogu kroz metafizičku spekulaciju; Majmonides rabin ne može da ostane na tom, i stoga zahteva da ovo upodobljavanje ima praktičan uticaj na naš život u zajednici.

Možda kao odgovor na etičke spise srednjovekovnih jevrejskih filozofa (o tome videti *Introduction to Kellner*, 1978), pisci koji su bili duboko, a često i isključivo, ukorenjeni u rabinsku tradiciju, počeli su da pišu rasprave zasnovane na mišnainskim i talmudskim tekstovima, a sve u nameri da pokažu kako ti tekstovi pružaju sve što je potrebno za zasnivanje etičkog sistema. Prihvatajući rabinski nalog da se uvek i iznova okreću ka Tori, »jer u njoj je sve sadržano« (*Avot*, V, 25), oni su smatrali da je nepotrebno da kod Aristotela traže uputstva za formu ili sadržaj etike. Naprotiv, sve što je potrebno, jeste istraživanje Tore i rabinskih kompilacija. Rabinska etika nikako nije pojava srednjeg veka i do danas nastaju dela u njenim okvirima. Čitav

pokret, koji je nastao u prošlom veku i koji zbog toga sadrži u sebi značajne elemente modernosti, takozvani »Musal pokret« (o njemu videti kod Hilela Goldberga), najbolje se može shvatiti kao verzija rabinske etike.

Pobožna etička literatura dovodi se u vezu sa jevrejskim krugom mistika i pijetista nazvanim Hasidi Aškenazi, koji su bili aktivni u Nemačkoj dvanaestog i trinaestog veka. Ovi spisi se uglavnom bave specifičnim problemima i stvarnim situacijama, više nego traganjem za opštim principima. Oni su obeleženi dubokom pobožnošću, elementima sujeverja tipičnog za običan jevrejski narod u odnosu prema eliti i naglašavanjem vrednosti napora uloženog u neku etičku ili religioznu delatnost: što je više napora uloženo u neko delo, veća je pohvala zbog tog. Ova ideja, kao i paralelno shvatanje da je bogomoljac (*hasid*) obeležen svojom pokornošću prema »nebeskom zakonu«, koji je stroži i zahtevniji od »zakona Tore« koji važi za sve ostale, možda nije potpuna novina u judaizmu, ali je kroz Haside Aškenaze svakako dobila novi podsticaj. Ovo pozivanje na delatnost, koja je više nego etička, imalo je veliki uticaj na potonji razvoj evropskog Jevrejstva.

Jedan od najuticajnijih intelektualnih događaja u istoriji srednjovekovnog judaizma bio je pojava i širenje mističkog pokreta koji se zvao Kabala (o tome videti Scholem, 1946 i Moshe Idel, 1988). Kabalistička ideja koja je imala dubok uticaj na jevrejsku etiku, bila je shvatanje da religiozna dela mogu imati dubok uticaj na samu strukturu univerzuma. Ovo, naravno, ima smisla samo u kontekstu onog pogleda na svet koji smatra da su fizičko i duhovno stalno u stanju međusobnog prožimanja. Na temelju ovakvog shvatanja, može se bez problema tvrditi postojanje zavisnosti između ljudskih dela i stanja u svetu.

Sve do 1789 u Evropi, a u muslimanskom svetu i mnogo kasnije, Jevrejima nije bilo dozvoljeno da svakako uzmu puno učešće u kulturi društva u kome žive. Kad je takvo učešće bilo dozvoljeno, Jevreji su ga oduševljeno prihvatili. Ova otvorenost i uključenost u širu kulturu, jeste jedna od osnovnih razlika između srednjovekovnog i modernog judaizma. Druga osnovna oznaka modernog judaizma odnosi se na način na koji se on podelio na mnoštvo suprostavljenih pokreta, tendencija, pa čak, možda, i sekti. Današnji judaizam se, dakle, razlikuje od sred-

njovekovnog po svojoj potpunoj otvorenosti za moderne probleme i po tome što, u nameri da odgovori na njih, ne govori više jednim glasom (ili govori mnogim, ali suštinski usklađenim glasovima).

Ova je situacija posebno jasna u slučaju etike. Mogu se naći jevrejski mislioci koji tvrde da je jevrejska etika suštinski autonomna u Kantovom smislu te reči, a mogu i oni koji ovu etiku hvale zato što jeste i što treba da bude apsolutno heteronomna (videti članak 14, *Kantovska etika*). Različiti mislioci za svaki mogući stav o pitanjima odnosa između etike i Halaha, ubeđeno tvrde kako je on jedini i autoritetom jevrejske tradicije potvrđeni stav. Na jednom mnogo konkretnijem nivou, imate rabine koji se mogu pohvaliti impresivnim svedočanstvima, kao eksperti u oblasti jevrejskog prava i etike, a koji, dajući pred kongresnim komitetima svoje mišljenje o abortusu, kao jevrejski stav o tome, iznose dijametralno suprotna shvatanja. (O ovim temama treba videti oglede u Kellner, 1978, i važnu propratnu bibliografiju kod Danijela Breslanera).

Jevreji i judaizam, naravno, u ovome nisu izuzetak. Oni su kao i svi ostali i više od toga. Podeljeni jevrejski odgovor na probleme koje postavlja moderni svet je ne samo izraz prirode modernog doba, već i izraz prirode judaizma.

Šire o tome u:

Avot; see Herford, 1962.

Breslauer, S. D.: *Contemporary Jewish Ethics: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985).

—: *Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1986).

Dan, J.: 'Ethical Literature', *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971), vol. 6, columns 922–32.

Efros, I.: *Ancient Jewish Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1964).

Goldberg, H.: *Israel Salanter: Text, Structure, Idea* (New York: Ktav, 1982).

Herford, R. T.: *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers* (New York: Schocken Books, 1962).

Idel, M.: *Kabbalah* (New Haven: Yale University Press, 1988).

Kellner, M. M., ed.: *Contemporary Jewish Ethics* (New York: Hebrew Publishing Company, 1978).

Maimonides: see Weiss and Butterworth, 1983.

Plato: *Theaetetus*; trans. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1953).

Scholem, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1946).

Spero, S.: *Morality, Halakhah, and the Jewish Tradition* (New York: Ktav, 1983).

Tishby, I. and Dan, J.: *Mivhar Sifrut ha-Mussar* (Jerusalem: Neuman, 1971).

Weiss, R. and Butterworth, C., eds.: *Ethical Writings of Maimonides* (New York: Dover, 1983).

Za dalje čitanje:

Agus, J. B.: *The Vision and the Way: An Interpretation of Jewish Ethics* (New York: Ungar, 1966).

Fox, M., ed.: *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus: Ohio State University Press, 1975).

Lamm, N.: *The Good Society: Jewish Ethics in Action* (New York: Viking, 1974).

Rosner, F. and J. D. B.: *Jewish Bioethics* (New York: Hebrew Publishing Company, 1979).

Schwarzschild, S. S.: 'Moral radicalism and »middlingness« in Maimonides' ethics', *Studies in Medieval Culture* II (1977), 65–94.

HRIŠĆANSKA ETIKA

Ronald Preston

Hrišćanska etika se može najjednostavnije odrediti kao način života, primeren onima koji prihvataju hrišćansku veru. Međutim, tokom skoro dve hiljade godina postojanja, hrišćanstvo je postalo jedna, u celom svetu raširena, protejska pojava. Stoga postoje mnoga stanovišta na osnovu kojih hrišćanska etika može da se analizuje i mnogo načina na koje se može prikazati njena istorija. Ovaj prikaz napisao je neko, za koga se s pravom može tvrditi da se nalazi u glavnoj struji hrišćanstva, onakvog kakvo se izrazilo u istoriji. Tako je plan ovog članka da prvo napravi opšti pogled na hrišćansku etiku, zatim da se usmeri na njeno utemeljenje kroz Isusovo delo i kroz tumačenje tog dela od strane apostola Pavla, i da zaključi kratkim pregledom kritike kojoj je poslednjih godina bila izložena ova etika.

I. Pregled hrišćanske vere i etike

Hrišćanska vera, kao što i samo ime podrazumeva, povezana je sa Isusom Hristom. Ona počiva na dve pretpostavke. Prva je postojanje Boga. Ali, kad se postavi pitanje prirode tog Boga (jer u ljudskoj istoriji bilo je mnogo raznih bogova), druga pretpostavka jeste da je to Bog koji se objavio u delu Isusa Hrista. Ovo ime je postalo jedinstveno, iako je izraz Hristos utemeljen u

jevrejskoj veri, u okviru koje je on živeo. Ono upućuje na Spasitelja koji se čeka i koga će Bog poslati da svetu donese pravdu. Prvi hrišćani su bili Jevreji, koji su verovali da se to stvarno i desilo u Isusovom delu.

Za razliku od raznih istorijskih kultova, koji su u Isusovo vreme postojali u Rimskom carstvu, jevrejska vera je bila izrazito etička vera. Stoga nije iznenađenje što je i hrišćanska vera, takođe, jako etička. Njeni izvori se pre svega nalaze u Bibliji. Stari zavet se shvata kao priprema za delo Isusa Hrista, koje je njegovo ispunjenje (mada u neki aspektima i njegova negacija); Novi zavet se shvata kao istinito svedočenje, s jedne strane o Isusovom životu, smrti i pobedi nad njom, a sa druge, o postavljanju jedne nove zajednice – božjeg naroda, koja je nastala kao rezultat njegovog dela. Iskustva posle njegove smrti navela su najbliže učenike da kroz njega slave Boga, što je za jevrejski strogi monoteizam bila izuzetno neobična stvar; i zbog toga se u hrišćanskoj Crkvi bogoslužjenje završava rečima: »jedan je Gospod Isus Hristos u slavu Boga oca«. Međutim, čak je i izraz »vaskrsenje«, kojim hrišćani opisuju Isusovu pobjedu nad smrću, preuzet iz rečnika judaizma, u poslednjim vekovima p.n.e.

U početku, predanje o Isusu prenosilo se u okviru hrišćanskih opština usmeno, u skladu sa njihovom datom situacijom. Kasnije su ova predanja uključena u četiri Jevanđelja, čiji autori su imali sopstveno teološko stanovište. Jevanđelje po Marku je najranije nastalo, četrdeset godina posle Hristove smrti. Pre toga, imamo pisma svetog Pavla upućena različitim crkvama, od kojih je neke on i osnovao. U ovim pismima nalaze se i njegovo shvatanje suštine hrišćanske vere i etike, i odgovori koje je on davao povodom raznih etičkih problema, nastalih u okviru ovih mladih crkava.

Prošla su tri ili četiri veka pre nego što je postalo sasvim jasno koje knjige Crkva treba da uključi u kanon svetih spisa, pa dakle, i u Bibliju kakvu poznajemo. Tako izvori za hrišćansku etiku, takođe, uključuju i predanje o etičkim razmišljanjima crkvene zajednice, nastalo tokom vekova njenog suočavanja sa promenljivim situacijama. Sami podaci o tim problemima postaju jedan od izvora hrišćanske etike. U osnovi svega je savest (ili sposobnost razmišljanja o etičkim pitanjima), koju hrišćani dele sa svim ostalim ljudskim bićima.

Postavljena pitanja kretala su se od vrlo ličnih do vrlo složenih problema ekonomskog i političkog života, uključujući tu i pitanja rata i mira. Ričard Najbar (*Christ and Culture*, 1951) napravio je klasičnu tipologiju, sastavljenu od pet karakterističnih stavova prema kulturi, koji se stalno pojavljuju i istoriji hrišćanstva. To su sledeći stavovi: 1) Hristos protiv kulture, neka vrsta onosvetske pobožnosti; 2) Hristos u kulturi, hrišćanstvo koje jevanđeoski žar usmerava na postojeći poredak, hrabro ga osporavajući; 3) Hristos i kultura kao dve suprotnosti, koji oštro razdvaja božju blagodatnu vladavinu u okviru crkve od njegovog strogog upravljanja (radi poretka) u javnom životu; 4) Hristos iznad kulture, koji označava pobedničku Crkvu, koja nastoji da kontroliše javni život; 5) Hristos koji preobražava kulturu, kvasac u testu ličnog i javnog života, koji dozvoljava legitimnu autonomiju svetovnih disciplina i nastoji da utiče, mada ne i nužno da kontroliše, institucije. Svih pet gledišta su utemeljena u biblijskom materijalu, što pokazuje važnost načina na koji ćemo, polazeći od Biblije, pristupiti modernom svetu. Ovih pet stavova se, po pravilu, ne pojavljuju u svom čistom obliku; oni su ono što sociolog Maks Veber naziva idealni tipovi, koji nam služe da u okviru svakog od njih izdvojimo njegove suštinske elemente i različite tendencije. Ali, ukazuje se da, pošto se oni neprestano pojavljuju tokom istorije hrišćanstva, svaki od njih ima svoju osnovnu uverljivost. Na primer, stav Hristos protiv kulture snažno dolazi do izražaja kada se hrišćani nađu nasuprot nekoj neprijateljskoj i tlačiteljskoj vlasti; ili, kada se kao mala skupina zateknu u izrazito stranom okruženju. Međutim, ovo ne znači da su svih pet stavova podjednako prihvatljivi. Svi su oni prvobitno razvijeni u okviru jednog relativno stabilnog socijalnog poretka, kakav je postojao pre onih naučnih i tehničkih promena koje smo nazvali industrijska revolucija. Ona je proizvela novi tip civilizacije, koja je dovela do drastičnih promena širom celog sveta. Danas, peti tip, Hristos koji preobražava kulturu, izgleda kao najuverljiviji, i to još više nego što je bio u doba Aurelija Avgustina i Kalvina, za koje Najbar smatra da su dva najizrazitija primera ovog stava.

Ova tipologija ilustruje protejsku prirodu hrišćanstva. Počinjući kao reformistički pokret, povezan sa harizmatičnom figurom iz jevrejskog okruženja, ono je, šireći se duž glavnih

puteva Rimskog carstva, vrlo brzo postalo pre svega urbani pokret. Ubrzo je prestao i direktan jevrejski uticaj na njega (posebno posle pada Jerusalima 70-e g.n.e.), a pojačao se uticaj opšteprisutne helenističke kulture, sa njenim nasleđem grčke filozofije i etike. Posle pada trošnog Rimskog carstva, hrišćanstvo je postalo njegov naslednik, i na odgovarajući način je ugradilo sebe u ustanove kako same evropske civilizacije tako i njenih ogranaka u »Novom svetu«. Hrišćanstvo se sada raširilo po celom svetu, i to ga suočava sa novim etičkim i doktrinarnim temama.

Živeći u tim promenama, hrišćanstvo se podelilo na pet glavnih konfesionalnih pravaca, od kojih je svaki stekao sopstvenu stabilnost i sopstveni etički i doktrinarni stil. To su: 1) pravoslavlje, pre svega u Istočnoj Evropi i Rusiji; 2) rimo-katolicizam, daleko najbrojniji; 3) luteranstvo; 4) kalvinizam ili reformisani, koji su u engleskom govornom području dobili prezbiterijanski, kongregacionalistički i baptistički oblik; 5) anglikanizam, kome se mora dodati metodizam, kao izdanak koji je nadmašio svog roditelja. Osim toga, postoje stotine drugih crkava; samo su neke među njima istorijske crkve, kao što su to na primer »Društvo prijatelja ili Kvekeri« i druge crkve mira, dok su sve ostale proizvodi ovog veka, pre svega samonikle afričke crkve. Ekumenski pokret je u ovo mnoštvo uneo više koherencije i uzajamnog razumevanja u pogledu etike i učenja, mada je priličan broj crkava još uvek anti-ekumenski ili je ravnodušan prema ovom pokretu.

Da bi bliže shvatili prirodu hrišćanske etike u odnosu na ovo opšte zaleđe, važno je da napomenemo kako se ovaj izraz upotrebljava u protestantskim krugovima, dok katolici radije govore o moralnoj teologiji. Ne postoji usaglašena razlika između ova dva izraza, niti suštinska razlika u sadržajima na koje se oni odnose. I jedan i drugi se bave osnovnim etičkim temama, naime, kako da ispravno postupamo i kako da, u posebnim okolnostima, utvrdimo šta je ispravna delatnost. U suštini, metodi i postupci hrišćanske etike ne razlikuju se od metoda i postupaka etike uopšte; ono što hrišćansku etiku izdvaja od ostalih, jeste njeno ishodište u hrišćanskoj veri. (Drugi etički sistemi imaju druge polazne tačke, bilo religiozne, bilo humanističke prirode, ali svi oni moraju da imaju neke temeljne pretpostavke na kojima za-

snivaju svoj rad.) Pokazaće se da na mnogim tačkama postoji preklapanje između različitih etičkih sistema, što je vrlo važno za svet koji je sve povezaniji i čiji stanovnici moraju naučiti kako da zajedno žive.

To da su dve osnovne stvari u etici ispravan motiv i ispravno delo, izgleda sasvim jasno, ali svi ne misle tako. Semjuel Butler, na primer, u svojoj noveli iz devetnaestog veka *Put svega živog*, ima i ovakav pasus: »Što više gledam, sve sam više ubeđen da, sve dok to čine, nije važno zašto ljudi ispravno postupaju, niti zbog čega su pogrešili, kad su to već učinili. Rezultat zavisi od urađene stvari, a motiv ne znači ništa«. Izgleda da i sveti Pavle u prvoj poslanici Filibljanima, na svoj dobronamerni način, zauzima isti stav. On kaže, da neki ljudi iz zavisti propovedaju Hrista, ali da se tome raduje, jer ga ipak propovedaju. Međutim, on se ne bi složio sa Butlerom da »motiv ne znači ništa«. Unapređujući postupanje na osnovu ispravnih motiva, hrišćanska etika je usmerena na ono što se često naziva »duhovno oblikovanje«. Pod ovim se misli oblikovanje karaktera kroz lične molitve i javna bogoslužjenja (i jedno i drugo uključuje razmišljanje o Bibliji), kao i razgovor sa bliskima po veri (i sa drugima gde to ima smisla), a to sve vodi dubljem uvidu, ili sposobnosti dubljeg shvatanja stvari. Dovođenje motivacije u vezu sa pojedinačnim odlikama, tradicionalno se naziva – kazuistika. Za vreme Protivreformacije to je postalo omrznuo ime, jer se činilo da njen cilj nije pronalaženje i izvršenje pravog načina postupanja u datim okolnostima, već pre izgradnja niza pravila za izbegavanje jasnih moralnih dužnosti. Na primer, tvrdilo se kako su mentalna ograničenja, dvosmislenost i krivokletstvo sasvim ispravni, ako je u pitanju dobrobit ličnosti, podrazumevajući pod tim njenu čast i imovinu; sa svoje strane, učenje o »filosofskom grehu« smatralo je da nijedan postupak nije grešan, ukoliko u času njegovog izvršenja prestupnik nije mislio na Boga. Ove besmislice razobličio je Paskal u svojim *Lettres provinciales* (1656), a uskoro ih je i papstvo osudilo. Bila je to samo prolazna faza. Zloupotreba procedure ne znači da je procedura rđava sama po sebi. Kazuistika je od suštinske važnosti, bilo da se naziva tako ili nekako drukčije. Samo, više se ne mogu povezivati merila ispravnosti i konfesionalna pripadnost, što je nedavno priznala i rimo-katolička teologija. Niti se može pretpostavljati kako hri-

šćanstvo ima odgovore na sva etička pitanja sa kojima se svet suočava. Verovatnije je da postoji niz mogućnosti, od kojih se neke isključuju. Priznanje dvosmislenosti izbora deo je zadatka hrišćanske etike.

II. Isus

Okrećemo se korenima hrišćanske etike u Isusovom delu, posebno u učenjima u takozvanim sinoptičkim Jevanđeljima, po Mateju, Marku i Luki. Četvrto, po Jovanu, možemo da shvatimo kao niz promišljenih i selektivnih meditacija o glavnim temama iz prva tri, bilo da ih je pisac čitao ili poznao samo na osnovu usmene tradicije. Čvrno pitanje učenja tiče se Carstva božjeg ili načina na koji Bog upravlja svetom. Za Isusa ovo carstvo je bilo ovaploćeno u njegovoj ličnosti i učenju. On je razmišljao o tradicijama svog naroda, o kojima je odrastajući slušao u sinagogama i tumačio ih na nov i originalan način, polazeći pri tom od sopstvene misije. Teret božje namere sa svetom, koji je bio namenjen Izrailju, on je preuzeo na sebe. Prisnost njegovog shvatanja Boga jasno se pokazuje u Jevanđeljima. Njegovo shvatanje božanske, carske vladavine je, prema konvencionalnim merilima, bilo izuzetno paradoksalno, pa se manje izražavala preko doktrinarnih tvrđenja, a više kroz indirektna sredstva, kao što su parabole i slikoviti izrazi (isto kao i kroz izbor dela), koji su povezani sa svakodnevnim iskustvima, ali određenih da uverenja prisutnih slušalaca i gledalaca uzdrmaju i upute ih u novom pravcu. Naročito se božja vladavina nije shvatala kao kažnjavanje prestupnika, već kao preuzimanje na sebe posledica njihovih prestupa. Iz ovih shvatanja proizlazilo je, takođe paradoksalno, etičko učenje.

Možemo se pitati kako znamo da ta učenja pripadaju baš Isusu. Opšti odgovor jeste da su Jevanđelja podvrgnuta detaljnijem i obimnijem kritičkom preispitivanju od bilo kog spisa iz antičkog doba i da, dozvoljavajući postojanje pojedinih nejasnih mesta, nema nikakve sumnje u to da, na osnovu njih, znamo veliki deo Isusovog učenja, mada je ono do nas došlo posredstvom ranih hrišćanskih opština. Indirektan dokaz izrečenog tvrđenja, jeste da se dve velike teme posle Vaskrsenja oblikovanog, pav-

lovskog hrišćanstva, teme dinamizma Svetog Duha i univerzalnosti Jevandjelja ne nalaze izričito iskazane u Isusovom životu, već se u napisanim Jevandeljima pojavljuju samo kao nagoveštaji.

Kako treba da se ponaša pripadnik Carstva božjeg? Neka pravila se nalaze na nivou »prirodne« moralnosti, na primer Zlatno pravilo: »Sve, dakle, što hoćete da čine vama ljudi, tako činite i vi njima« (Mat. VII, 12), a u sličnom obliku se nalazi i u drugim etikama, i može se primeniti na različitim nivoima, pod uslovom da se prema sebi i drugima dosledno postupa. Neke od Isusovih reči kao da slede »prirodne« ljudske sudove, kojima se za dobro ponašanje nudi nagrada, a za rđavo pretili kaznama. Na ovo ćemo se još vratiti. Ali posebna osobina Isusovog etičkog učenja sastoji se u načinu na koji on radikalizuje običan moral. Na primer, nema granice u praštanju nanete uvrede (Mat. XVIII, 21 i dalje), ali ne zato što ćemo tako pobediti prestupnika, već zato što je to u skladu sa božjim praštanjem naših dela. Slično tome, nalaže nam se i ljubav prema neprijateljima (Mat. VI, 14 i dalje), ne zato što ćemo na taj način savladati svoje neprijatelje (mada je i to moguće), već zato što i Bog voli svoje neprijatelje. U ljubavi prema bližnjem ne sme biti ograničenja (Luka X, 29 i dalje). Briga je najsigurniji znak odsustva vere u Boga (Mat. VI, 19–34), posebno briga zbog imovine. Daleko od toga da nije važan motiv ispravnog dela, Isus snažno osporava samoljublje »dobrih« ljudi (Luka XVIII, 9–14), i na osnovu mnogih mesta u Jevandeljima jasno je da on smatra kako rđavi ljudi nisu ni iz daleka toliko rđavi koliko to »dobri« o njima misle. U osnovi svih ovih učenja nalazi se činjenica da je Isus bio čovek vere. Suočeni sa dvosmislenošću postojanja, on je gledao na vreme, na sunce koje sija i kišu koja pada, podjednako na dobre i na rđave, i u tome je video znak безусловne dobrote stvaralačke božje sile. Skeptik bi, na osnovu istih činjenica, izveo zaključak da je priroda sasvim ravnodušna prema moralnim vrednostima; u tom pogledu Isus za svoje sledbenike jeste prauzor.

Njegova etika se razlikuje od svakodnevnog načina postupanja, u kome se čine usluge samo onima koji čine usluge vama tj. razlikuje se od etike uzajamnosti. Ova etika je, ukoliko radi, neprocenjiva. Društveni život zahteva nivo uzajamnosti na koju normalno možemo da se oslonimo. Glavna opasnost u

međunarodnim odnosima sastoji se u tome što vlade u međusobnim odnosima nemaju dovoljno poverenja na kome bi ova uzajamnost mogla da se zasnije. Međutim, u svom životu kao građani, mi obično računamo na nju. Neki ljudi se ponašaju bolje nego što od njih to zahteva pravilo uzajamnosti. Neki ga se pridržavaju tačno na osnovi pola-pola. Neki se provlače sa minimumom saradnje. Oni koji ni toliko ne čine, verovatno će završiti u zatvoru. Isus ide mnogo dalje, izričito opominjući protiv voljenja samo onih koji vole vas i govoreći da u tome nema ničeg izuzetnog, da tako i bezbožnici rade; šta onda više činite od njih? (Mat. V, 45 i dalje). On prevazilazi svet davanja i protiv-davanja, prava i dužnosti ili onoga što dugujemo drugima, kao što jasno uviđa apostol Pavle, kada u Rimljanima (XIII, 8) kaže: »Ne budite nikom ništa dužni, osim da ljubite jedan drugoga«. Isus poziva na pronicljivost u životu, na izvesnu stvaralačku bezbrižnost u kritičnim trenucima.

Moglo bi da se pomisli kako isticanje nagrada u Jevandeljima, nije spojivo sa ovom etikom ne-uzajamnosti. Doista, ovo se stalno pogrešno shvata. Istina je da u Jevandeljima (Luka XIV, 7 i dalje) postoji jedan pasus, u kome se govori o sedanju u začelje, da bi čovek bio uzdignut na bolje mesto, i koje se tumači kao moral čiste promišljenosti, koji nam, kako to kaže stara izreka, ukazuje na nužnu samo-negaciju svakog egoizma. Ali, ono nije karakteristično. Pravo učenje o nagradama nalazi se u pasusima, kao što je Matej XIX, 29, gde je nagrada večni život ili Luka XVIII, 22 gde je nagrada blago na nebu, a pre svega blaženstvo, o kome se govori u Besedi na gori: »Blaženi čisti srcem, jer će Boga vidjeti« (Mat. V, 8). Ovo učenje kao i učenje o kazni mora se shvatiti kao činjenički iskaz. U Carstvu božjem, kako to govori parabola o poslenicima u vinogradu, postoji samo jedna nagrada, bez obzira da li je čovek radio ceo dan ili je počeo u jedanaesti čas (Mat. XX, 1 i dalje). Naglasak učenja je na samozaboravu, iz koga proizlazi ne-samosvesna dobrotu. Oni koji pišu o duhovnim stvarima, to često nazivaju odsustvom interesa. Isus oštro osuđuje dobrotu koja je svesna sebe, kao što vidimo npr. u Jevandelju po Luki (XVIII, 9 i dalje). U alegoriji o ovcima i kozama, ovce nemaju svest ni o svojoj dobroti, ni o nagradi za nju. Nagrada o kojoj Isus govori, ne može neposredno da sledi iz dobrih dela. U stvari, svesno upražnjavanje odsustva

interesa, vodi ka ukidanju samoga sebe. Ne može se svesno *upražnjavati* samo-zaborav. Ako je Bog ono što Isus kaže da jeste, onda slediti njegov način života, znači biti blizak Bogu; a okrenuti mu leđa, znači osuditi sebe na uništenje, koje je slikovito simbolizovano u gomili đubreta, koje stalno gori izvan jerusalimskih zidina (Gehēna). Činjenica da neko može biti sklon da učini pravu stvar iz rđavih razloga, što je za Beketa iz Eliotovog komada *Ubistvo u katedrali* četvrto i najpodmuklije iskušenje, ne može da izmeni ovo stanje stvari. Nagrada u vidu božanskog prisustva pripada onima koji idu »putem Gospoda Isusa Hrista«, samo radi ljubavi, a ne radi nagrade. U stvari, samo će oni biti u stanju da procene nagradu. Da li će bilo ko, potpuno svesno, okrenuti leđa viziji dobrote, koju je Isus propovedao i koja je živela u njemu, jeste pitanje na koje mi nemamo odgovor. Ako postoji pakao uništenja, da li je on prazan?

Ovo učenje o nagradi često se nije ni razumevalo, ni primenjivalo. Davanje milostinje je lakmus test. Donacije i legati se često daju radi osiguranja božje zaštite, a ne kao radostan odgovor na već saznanu božju blagodat.

Značajno je da Isus nije formulisao detaljna pravila postupanja. Upitan da li Cezaru treba plaćati porez (Mat. XXII, 16–22), on je odgovorio da ono što je božje treba dati Bogu, a ono što je cezarovo cezaru, ne govoreći pri tom šta je čije. To stalno mora da se ostvaruje u raznim okolnostima. Vaspitanje je ključna oblast. Kad su ga dva brata pozvala da podeli njihovo nasledstvo, on je odbio da to učini (Luka XII, 14). Ima istine u tvrđenju Ričarda Robinsona (*An Atheist's value*, 1964, str. 149): »Osim o braku Isus nije spomenuo nijedno društveno pitanje, i lažno je svako mišljenje koje mu pripisuje neku političku doktrinu. On nije davao izjave o ratu, smrtnoj kazni, kocki, pravosuđu, sprovođenju zakona, raspodeli dobara, socijalizmu, jednakosti plata, jednakosti polova, jednakosti rasa, jednakosti mogućnosti, tiraniji, slobodi, ropstvu, samoodređenju ili kontracepciji. U odbijanju ili prihvatanju ovih stvari nema ničeg hrišćanskog, ako pod "hrišćanstvom" podrazumevamo ono što je, prema Jevandeljima, Isus propovedao«.

Neki su mislili da se pasus u Besedi na Gori o okretanju drugog obraza (Mat. V, 39) odnosi na pacifizam kao političku tehniku, ali to otkriva nepoznavanje ne samo doslovnog smisla

navedenog mesta, nego i prirode Isusovog učenja. Slično stoje stvari i sa propisima koji nalažu kopanje oka ili sečenje ruke, da bi se izbeglo padanje u zlo, a takođe i sa nalaganjem da se onome ko traži haljinu da i košulja (i tako da se ostane nag, jer su se u to doba oblačila samo ta dva odevna predmeta). Isto kao i paradoks i hiperbola je način da se apstraktnim idejama da konkretan oblik. Navedeno mesto nije ni za, ni protiv pacifizma kao metoda političke borbe; Robinson je u pravu.

Razvod je jedini jasan izuzetak od činjenice da Isus nije davao detaljne etičke propise, ali je i to vrlo sumnjivo. Ključno mesto nalazi se u Markovom Jevandelju X, 1–12, gde se govori o cilju radi koga je Bog stvorio brak, ali gde nema nikakvog nposrednog upućivanja na crkveni, a još manje na državni zakon. U Mateju V, 32 i XIX, 9, ovo gledište je modifikovano, radi uključivanja klauzule koja zabranjuje razvod u svim slučajevima, osim kada se radi o *por-neia*, što se obično prevodi kao blud. Oko ovog dela teksta su se vodile velike rasprave. Na stranu suštinska neverovatnost, da bi Isus davao detaljno pravilo o samo jednoj stvari, izgleda jasno da je Matej, pišući Jevandelje, hteo da posreduje između tadašnje dve rivalske rabske škole, Hilelove i Šamajeve, koje su se sporile oko tumačenja Mojsijevog stava prema razvodu, iznetog u 5Mojs. XXIV, 1.

Četvrto Jevandelje na svoj način izražava izuzetne osobine Isusovog etičkog učenja. Nema pravila ni za jednu određenu stvar. Naglasak je stavljen na Isusovo radikalno osporavanje prihvaćenih puteva. Sve je tama, osim svetlosti usmerene na njega, a kroz njega i na njegove bliske učenike. Doista, uzajamna ljubav je na prvom mestu ograničava samo na njih, ali je to privremeno ograničenje, jer svet treba da bude spasen, a ne osuđen (Jov. XVII, 20 i dalje). Jednom rečju, naglašavaju se ljubav, volja i delo, čak kao uslov pravog saznanja (Jov. VII, 17). Ovde postoji paralela sa klasičnim marksizmom, koja je nedavno prihvaćena i od strane liberalne teologije, prema kojoj hrišćansku veru mogu da shvate samo oni koji su delotvorno angažovani na strani siromašnih. Izvesno je da je Isus, na osnovu zakona Carstva božjeg, osporavao društvena pravila, ne samo kad je reč o siromašnima, nego i u slučajevima jeretika i šizmatika (Samarićani), nemoralnih (javne žene i preljubni-

ce), politički kompromitovanih osoba (carinici), kao i onih koje je društvo odbacilo (bolesni od kuge); i o ženama kao o polu.

Šta, zapravo, znači ljubav na koju Isus upućuje kad kaže da ceo zakon Starog zaveta (Tore) može da se svede na dva naloga, na ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjem kao prema samom sebi? (Mat. XXII, 34 i dalje). Ne ulazeći u detaljno ispitivanje značenja reči, možemo sa sigurnošću tvrditi kako naša reč »ljubav« pokriva više grčkih izraza, naime *eros* (žudnja za zadovoljstvom od najnižih do najviših nivoa istine, lepote i dobra), *philia* (prijateljstvo) i *agape*. Ova poslednja jeste relativno bezbojna grčka reč, koju su hrišćani preuzeli da izraze samu srž Isusovog učenja. Ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjem nisu jednoznačne, jer obožavanje i bogoslužjenje čine suštinu našeg stava prema Bogu, ali ne i prema bližnjem. Ukratko, ljubav prema bližnjem označava odgovornost i brigu za ljude u našoj blizini, ne zbog njihovih ličnih kvaliteta, već zato što su oni stvoreni prema liku božjem (1 Mojs. I, 22). Ona ne zavisi od prirodne naklonosti koju oseća onaj koji voli, niti od prirodne privlačnosti onoga koji je voljen. Ona ne podrazumeva jednako postupanje prema svakom čoveku, već traži da se postavimo u položaj našeg blišnjeg. Nije pitanje šta bi ti pozeleo da si na mestu svoga blišnjeg. To ne znači da ćemo se prepustiti njegovom tlačenju; jer, pre svega, nije u interesu našeg blišnjeg da bude naš tlačitelj. Niti je ona na prvom mestu povezana sa žrtvovanjem sebe samog; ova ljubav jeste služenje našem bližnjem, a ne gubitak sebe, što je važno. U stvari, potrebno je samopotvrđivanje. Oni koji sebe mrze ili preziru, ne mogu voleti svog blišnjeg. Oholost, lenjost i briga, koje su neprijatelji našeg »ja«, takođe su neprijatelj i *agape*.

Ako je u pitanju više ljudi, izraz *agape* uključuje pošten odnos prema svakom od njih. Pitanja korektivne i distributivne pravde nalaze se u pozadini Novog Zaveta i njihov odnos prema *agape*, nije sistematski razrađen, jer Novi Zavet nije sistematsko etičko delo. Naglasak je na novoj zajednici crkve. Ljubav prema bližnjem kao odgovor na božju ljubav, zahteva život u zajednici ljubavi, zajedništvo u pokajanju, praštanju i pomirenju. Novi Zavet je vrlo bogat u svom slikanju crkve u tom pogledu, a vrlo je oštar u kritici kada crkva ne uspeva da postane takva zajedni-

ca. Ali pitanje pravde ostaje. Zamislimo, na primer, roditelje koji imaju dvoje dece. Oni oboje vole podjednako; ali deca od istih roditelja često se mnogo međusobno razlikuju i treba biti *pošten* i prema jednom i prema drugom. Ako je to tako u prisnosti porodičnih odnosa, onda je isto tako neophodno i mnogo teže da se postigne ono što je pošteno u širim kolektivnim odnosima, u koje su ljudi uključeni. Ovo se odnosi, takođe, i na pitanje rata. Kratka rasprava Tome Akvinskog o razlozima za »pravedan rat«, nalazi se u okviru njegove rasprave o ljubavi (*Summa Theologie* 2a, 2ae, q40 članci 1–3).

Odnos između pravde i ljubavi je složen. On brzo dovodi do pitanja važnih za moralnu filosofiju, kao što je pitanje o posebnim obavezama. Najzad, mora se reći da ljubav pretpostavlja pravdu; ona ne može tražiti više nego pravda, čak kada je prevazilazi; inače se degeneriše u sentimentalnost.

Ljubav kao osnovni pokretač ne daje nam detaljna etička uputstva. To od nas zahteva da imamo znanje i oštroumnost, kombinovanje veštine i moralne osetljivosti. Ljubav koja nije sklona da se izrazi na delotvoran način, ljubav koja se zadovoljava time da »ima dobre namere«, jeste neodgovorna i potencijalno opasna stvar. Neki od najgorih grehova protiv ljubavi počinjeni su u ime »dobrih namera«.

Jedna teološka tradicija, naime luteranska, posebno je naglašavala nezasluženu i stalnost božje ljubavi, njenu »čudesnu blagodat«, koja ni na koji način ne zavisi od zasluga onoga koji se voli. Ona je takva, jer želi da ukloni svaku mogućnost ljudskog hvalisanja, svaki trag religije dela, koja misli da je u stanju da zasluži božje priznanje, da je kreditni bilans zaslužnih dela važniji za »dobre odnose sa Bogom«, nego to da je hrišćanski život zapravo odgovor na prvobitnu božju blagodat. Veliko moderno delo *Agape and Eros*, Anders Nigrin završava poredeći ljudska bića sa cevima ili kanalima, kroz koje teče božanska blagodat ka bližnjem. Nešto sigurno nije u redu sa ljudima, ako se mogu porediti sa cevima. Pre su oni pozvani da u božjoj ne-uzajamnoj ljubavi učestvuju preko ljubavi prema svom bližnjem, ljubavi koja žudi za odgovorom blišnjeg, ali koja ne posustaje kad ostane bez njega. U tome se ova ljubav razlikuje od prijateljstva, koje je promenljivo i zasnovano na uzajamnosti i kome je potrebna *agape* da ga spase od usmereno-

sti na samog sebe. *Eros* koji obuhvata sve, od nagoniskog seksualnog libida do najuzvišenijih vidova čežnje, da bi se spasao od usmerenosti na samoga sebe, takođe mora biti postavljen u širi kontekst *agape*.

Crkva je imala teškoća prilikom ovladavanja ovim radikalnim shvatanjem ljubavi. Ona se usmerila na tumačenje vrlo radikalnih iskaza u Besedi na gori (Mat. V–VII), toj najznačajnijoj zbirci Isusovih učenja. U prošlosti je prihvaćeno više načina za neutralisanje ovih radikalnih elemenata i njihovo približavanje zdravorazumskom moralu. Prvi način je bio da se kaže kako je Isus očekivao skori kraj sveta i kako je ova etika stvorena samo za ono malo vremena, koje je preostalo. Ovo je možda tačno u pogledu Isusovog očekivanja, ali iz toga ne sledi da je etika Besede na gori postala irelevantna kada svet nije propao. Drugi način za uklanjanje ovih radikalnih elemenata jeste da se oni shvate kao poziv na savršenstvo, upućen malom broju osoba. Ove osobe obično se nalaze u manastirima, gde su se zavetovale na siromaštvo, neporočnost i poslušanje i nazivaju se Bogomoljcima, sa velikim slovom B. Ostali su pozvani da ispunjavaju osnovne etičke »propise«, koji važe za sve ljude. Jedan od načina da se ovo izrazi, jeste da se kaže kako čovek *mora* da postupa po pravdi, a *može* po ljubavi. Tu se pravi razlika između odličnog i dovoljnog hrišćanskog života. Značajna osobina ovog stava jeste isticanje važnosti braka. Zbog ovoga se manastirski način života, iako ove zajednice cvetaju, većini ljudi ne preporučuje. Treći način je da se napravi oštra razlika između oblasti ljubavi, koja vlada u crkvi i stroge oblasti reda i pravde, koji vladaju u svetu ili da se tvrdi kako je zadatak Isusove radikalne etike da nam ukaže na greh i spreči razvoj duhovne oholosti. Nijedan od ovih pokušaja ne zadovoljava. Radikalni elementi u Isusovoj etici su autentična korolarija radikalnog stanovišta Carstva božjeg, koje nas poziva da napustimo neophodne oblike pravednog postupanja, radi dubljeg ostvarenja ljubavi. Ovo ostvarenje je utoliko zahtevnije ukoliko smo svesniji da se vrlo ozbiljni gresi hrane i običnim i nakićenim moralnim dostignućima. I individualna i kolektivna pokvarenost mogu da se hrane moralnim dostignućima, tako da moralna propast, ako postoji, može da bude utoliko veća ukoliko su bila veća dostignuća koja su joj prethodila. U dvadesetom veku, veliki

primer ovoga je bila nacistička Nemačka. Odavde se postavlja pitanje da li u takvoj radikalnoj etici postoji nešto što se uvek zanemaruje. Zar ne bi jedna manje drastična, više praktična etika bila bolja? Ovo pitanje su često u ovom veku postavljali pripadnici drugih vera, kao što su Jevreji i Muslimani.

Džozef Klauzner (*Jesus of Nazareth*, 1925) bio je jedan od prvih jevrejskih autora koji je uložio značajan napor da prevaziđe rasprave i progone proteklih vekova i da na novi način sagleda Isusa. On je imao brojne sledbenike. Ovo je značajna promena. Istovremeno je i hrišćanska učenost postala svesna Isusovog jevrejskog porekla. Klauznerov zaključak jeste da se sva Isusova etička učenja mogu naći rasuta po jevrejskim izvorima, ali da nigde nisu sakupljena u jednu celinu. Jer, to je etika stvorena za doba kad Spasitelj dođe na zemlju i bez njega je ona nemoguća. Ona razbija porodicu, zanemaruje pravdu i ugrozila bi društvenu stabilnost. Štaviše, osim sveštenika i pustinjaka za nju više niko ne zna; u njenoj senci cveta svaki oblik greha i nemorala. Koliko mnogo je bolja praktična, korporativna etika Judejstva! Na primer, rabini bi se rado složili sa Isusom da »subota postade čovjeka radi, a ne čovjek subote radi« (Mark. II, 27), ali bi oni zahtevali pravilo po kome treba ukinuti normalna pravila o sabatu, a on to nije dao. Ovo nije zato što se poput nekog vanvremenskog bića može živeti bez kodeksa ili pravila, već zato što se Isusova etika nalazi u drugoj dimenziji. Ova etika nastoji da za *agape* nađe adekvatan izraz, dok u isto vreme prelazi preko konkretnih ostvarenja ove ljubavi.

Na ove optužbe hrišćani nastoje da daju dva odgovora. Po prvom, stvarno je sreća što Isus nije dao detaljna etička uputstva, jer bi mi stalno pokušavali da ih primenjujemo na različite i promenljive kulture, što bi nas uvlačilo u vrlo duge i mučne egzegeze. Drugi i važniji odgovor naglašava značaj jedne neostvarljive etike. Njen smisao je u tome da nam ukaže kako se nagrada ljubavi sastoji u tome da postanemo svesni njenog obima i dubine, tako da su »najsvetiji« među nama oni koji su najviše svesni ponora koji deli ono što *treba* da bude od onog što *jeste*; i to ne zato što su oni preosetljivi, već zato što su više od ostalih shvatili neiscrpnu dubinu ljubavi.

Ovo gledište je shvaćeno kao podsticaj na delovanje i u individualnom i u kolektivnom vidu, a nije opravdanje za lažnu okrenutost drugom svetu (kao različitu od nade u drugi život, koja je uključena u Isusovo shvatanje ljudske sudbine). Da parafraziramo jednog modernog tumača Novog Zaveta, hrišćanska etika nam ne daje zakone ni za pojedinca, ni za društvo, ali ona stvara napetost koja preobražava svet (*Jesus the Messiah*, William Manson, 1943).

Ona tako treba da deluje. Šta su prvi hrišćani uradili sa njom? Ovde je naš najbolji svedok sveti Pavle i njegove pozne godine, koje je proveo u post-apostolskom hrišćanstvu, kao i poslednje knjige u Novom Zvetu.

III. Sveti Pavle

Sveti Pavle je kontroverzna figura zbog oprečnih shvatanja u koja je bio uvučen i čiji je otada bio predmet, sve do Reformacije. Zbog njegovog farisejskog zaleđa i zbog raskida sa njim, on se ne može posmatrati odvojeno od pitanja samo-određenja hrišćanske zajednice u odnosu prema judaizmu, posebno posle pada Jerusalima u rimske ruke 70. g.n.e. Do tada je u hrišćanskim zajednicama bilo malo Jevreja. Ono što su Hrišćani i Jevreji poštovali bilo je vrlo slično, pa je stoga hrišćanstvo privlačilo poštovaoce judaizma u paganskom svetu, koji su prihvatili jevrejske vrline, ali ne i obrezanje i njihova pravila ishrane. Preovlađujuća slika Isusovih sporova sa farisejima ne treba da bude uzeta kao potpuna slika; i stvarno, ima u Jevanđeljima i nagoveštaja pozitivnih odnosa između njega i nekih fariseja. Fariseji nisu bili jedinstvena stranka. U naporu da pronađu i slede božji put u svakom detalju života, oni su bili skloni raspravama. Štaviše, ti sporovi nisu imali konačno rešenje; manjinska uverenja su nastavljala da žive i dalje kao deo tradicije. Neki fariseji su ličili na opštu sliku koju o njima imaju Jevanđelja, ali bi bila hrišćanska travestija tvrditi kako su svi oni bili zadovoljni religijom spoljašnjeg poštovanja moralnih pravila kao glavnim oblikom pobožnosti, dok je Isus prodirao u unutrašnje motive pobožnog života. Ovu travestiju pojačala je Luterova borba protiv duha poznog srednjeg veka, onakvog kakvog ga je

upoznao i koji se često pripisivao farisejstvu. U čemu je, onda, razlika između Isusa i raznih partija judaizma, a pre svih fariseja? Na prvom mestu, ona je bila u njihovoj isključivosti, a na drugom u njihovom nedovoljno radikalnom shvatanju obima i prirode ljubavi. Ali, kada se osvnmemo na svetog Pavla, on je bio kompleksan mislilac, a o ovim pitanjima se mnogo raspravljalo i ona nikako nisu rešena.

Jasno je, međutim, da je za svetog Pavla suština Isusove etike radosni odgovor na preobilnu blagodat božju. »Zabadava ste dobili, zabadava i dajite« (Mat. X, 8). Carstvo božje, izloženo u prva tri Jevanđelja, posvedočeno je u Pavlovim poslanicama kao novi život u Hristu, koji je on shvatio kao suštinski-zajedničko iskustvo. Tipičan izraz za to je: »Tako smo mnogi jedno tijelo u Hristu, a pojedinačno udi smo jedni drugima« (Rim. XII, 3), »Jer je Hristos završetak zakona« (Rim. X, 4). Carstvo božje je istovremeno i prisutna stvarnost i kvasac u testu istorije (Rim. XIV, 7) i budućnost koja u svojoj punoći tek treba da dođe (IKor. XV, 24 i 50). Ljubav je njegov kamen temeljac. Osobine ljubavi opisane su u I Korinćanima XIII, koja donekle liči na stoičku raspravu, ali je po duhu sasvim različita od nje. Isus je uzor za ovu glavu. Sveti Pavle ne navodi direktno događaje iz njegovog života, ali kad usput pominje njegovo rođenje, učenje, raspeće i pogreb, on pretpostavlja da su oni poznati njegovim slušaocima i čitaocima. On pretpostavlja da mlade hrišćanske opštine, na osnovu sopstvenog iskustva, znaju da je Isusovo delo vodilo izlivu božjeg duha, koji je srušio sve ograde koje su ljudi podigli između sebe; ograde između Jevreja i bezbožnika, muškaraca i žena, robova i slobodnih ljudi. On je ovu zajedničku pretpostavku upotrebio da ih prekoreva u slučajevima kad propuste da izraze ovu stvarnost. U Rimljanima XIII, on hrišćansku etiku sažeto prikazuje kao etiku ljubavi, o kojoj smo već govorili.

Štaviše, ono zbog čega je sveti Pavle za nas toliko značajan, jeste činjenica da je on bio prvi nama poznati hrišćanin koji je bio pozivan da u duhu hrišćanske etike rešava probleme sa kojima se crkva suočavala, kao što je bio problem braka, koji je pred njega postavila delegacija Korinta i na koji je on odgovorio u I Korinćanima, VII. Baveći se ovim pitanjima on je, kao što i možemo da očekujemo, pokazivao da nije svaki deo njegovog

duha stalno i potpuno prožet implikacijama njegove vere. Neka njegova shvatanja koja se odnose na žene nisu u skladu sa njegovim najdubljim uvidima. Crkva je suviše dugo i često njegova uputstva primala kao nepromenljiva pravila, da pomenemo samo jedan trivijalan primer, i tek je u ovom veku ženama dozvoljeno da u hram ulaze otkrivene glave, a sve zbog onog što je sveti Pavle napisao u I Korinćanima XII, 5 i dalje. Opet, kao što možemo da očekujemo, njegov savet treba da se sagleda u kontekstu situacije ranog hrišćanstva iz prvog veka. Očekivanje skorog kraja sveta obeležila su njegovo shvatanje braka. Međutim, on je na jedan tipično žestok način tražio od hrišćana da nastave svoj svakodnevni život, baš zato što je kraj blizu, a ne da sede i da pasivno čekaju da dođe. Krajem prvog veka, crkva je korenito izmenila svoje gledanje na ove stvari (iako je taj stav ostao važeći do dana današnjeg). Četvrto Jevanđelje pretumačuje povratak Hristov i kraj vremena, kao dar Svetog Duha u okviru zajednice. U kosmičkom smislu, apostol Pavle je prihvatio savremeno shvatanje da nadljudske sile utiču na ljudske stvari (mada je uzvišeni Hristos ovim silama iščupao žaoku). Ove ideje moramo da prevedemo u realističku sociologiju. Što se tiče zemaljskih sila, Hrišćani nisu bili u položaju da menjaju ljudske ustanove ili da utiču na javne poslove. U toj situaciji sveti Pavle je zauzeo povoljan stav prema paganskoj, rimskoj državi, sa čijim građanstvom se ponosio i kojoj je imao razloga da bude zahvalan. Ukidanje ropstva nije bilo deo njegovog shvatanja, mada je u poslanici Filimonu ukazivao kako hrišćani treba da prevaziđu njegove strukture. Ukratko, on je potlačenim ljudima, koje mori strah od promena i od sudbine koju su odredile zvezde, kroz svoju veru u Hristovo poslanje pružao sigurnost u sadašnjem i nadu za budući život.

Problem hrišćana sa kraja prvog veka, kao i svih hrišćana od tada, sastojao se u potrebi da održe radikalnu strogost jevanđeoske etike, bez očekivanja neizbežnog i skorog kraja sveta. Svakodnevni život pomesnih crkava stvarao je brojne probleme, posebno u oblasti braka i porodice. U kasnijim knjigama Novog Zaveta često nailazimo na sa strane unete kodekse ponašanja preuzete od grčke etike i hristijanizovane kroz biblijske primere. Primeri se mogu naći u Kološanima (III, 18 – IV, 1), Efescima

(V, 12 – VI, 9), I Petrovoj (II, II – III, 12 i V, 1–5), u poslanici Titu (II, I – III, 2) i I Timoteju (II, I – IV, 19). U njima srećemo sadržaj i emocionalni ton koji se razlikuju od ranijih poslanica; naglašavaju se pobožnost i istrajnost, a ljubav se shvata samo kao jedna od vrlina. Nema razloga da se ovim kodeksima zameri što odgovaraju potrebama svog vremena, pod uslovom da je u njima sačuvan radikalni duh Jevanđelja. Međutim, nešto od tog duha je izgubljeno. Crkva se suviše lako prilagodila vladajućem političkom i društvenom poretku. Nesrećna osobina nekih od spomenutih kodeksa, jeste njihovo naglašavanje dužnosti koje »niži« imaju prema »višim«, koje imaju deca prema roditeljima, žene prema muževima, robovi prema gospodarima, a da se pri tom ne spominju odgovarajuće dužnosti one »više« strane. Ovakva etika strpljenja i pokornosti teško da se može uklopiti u naš svet, koji je sve više svestan lične odgovornosti i potrebe da je društvene strukture podstiču ili da je, u nekim situacijama tlačenja, omoguće po prvi put.

Međutim, periodična gonjenja sprečavala su crkvu da se tako lako prilagodi i u kasnijim novozavetnim spisima nailazimo na osporavanje onih koji su pokušavali to da učine. Ovo osporavanje dobilo je oblik rigorističke osude konformizma i pretilo je neoprostivim grehom. Mi stvarno ne znamo šta je to »grih na smrt« (I Jov. V, 16) (možda je to apostaza), ali nam je zabranjeno da se molimo za one koji ga poćine. Na tri mesta u poslanici Jevrejima upućuje se na grehove koji se ne mogu oprostiti (V, 4–6; X, 26–31; XII, 16 i dalje), dok Otkrivenje ne smatra da će se pokajati ijedan od onih koji u viđenju Jovana Bogoslova trpe strašne kazne, niti se nada da će oni ikada biti u stanju da to učine; naprotiv, ono likuje zbog kazne koju trpe. Ove dve tendencije su nastavile da traju. Konformizam u crkvi, naročito posle Konstantinovog obraćenja – nije jasno u kojoj meri je on hrišćanstvo koristio kao sredstvo političke borbe – doveo je do rigorističke reakcije pustinjaških Otaca, a onda i do nastanka monaškog opšteića i do dvojnih standarda u propisivanju savršenstva. Tako se pri kraju perioda Novog Zaveta, stvaralačka napetost, koju je Isus uspostavio, lagano razlagala na različite elemente, mada je uvek, kroz osporavanja raznih skretanja, bila jedini izvor za obnovu crkve.

Problemi kretanja od biblije ka modernom svetu i dalje se istražuju, isto kao i različite tradicije etičkog mišljenja ponikle u hrišćanskoj istoriji. Među njima je posebno značajan bio problem kako u hrišćansku etiku uklopiti shvatanje prirodnog zakona; o tome videti članak 11, *Etika srednjeg veka i renesanse* i članak 13, *Prirodni zakon*.

Neophodno je da pored toga spomenemo i neke opšte, savremene kritike hrišćanske etike.

1) Hrišćanska etika je netrpeljiva i podstiče netrpeljivost. Ima mnogo činjenica za potvrdu ove optužbe. Sve glavne konfesije su povremeno jedna drugu progonile. Doista, tek je na Drugom vatikanskom koncilu rimo-katolička crkva konačno napustila stav »da za grešku nema izgovora«. Antisemitizam je takođe bio ozbiljna bolest hrišćanstva (iako se nalazi i izvan njege). Tolerancija je u »hrišćanski« svet ušla uglavnom preko onih koji su bili užasnuti hrišćanskom netolerancijom i hrišćani su tek kroz skeptičku toleranciju ljudi poput Voltera naučili da razlikuju toleranciju od ravnodušnosti prema istini. Uvek je bilo hrišćana koji su dobro shvatali u čemu se sastoji ova razlika. Gorke lekcije ovog veka su ih tome naučile.

2) Hrišćanska etika je nemoralna, jer radi po sistemu nagrada (nebo) za dobro ponašanje i kazne (pakao) za rđavo; a ne na činjenju onog što je dobro prosto zato što je dobro i bez drugih razloga.

Pitanje nagrade je već spominjano i, kao što smo već videli, bilo je preterano (videti takođe članak 14, *Kantovska etika*).

3) Umesto da vodi samo-ostvarenju, hrišćanska etika je represivna. Najveći broj modernih psiholoških analiza ljudskog razvoja preporučuje izgradnju altruističkog autonomnog karaktera. Oni smatraju da hrišćanstvo ne stvara takve ličnosti; naprotiv, misle da ono vodi ka defanzivnom i represivnom ponašanju i statičkom socijalnom konformizmu. Ovo je povezano sa daljim kritikama.

4) Hrišćanska etika, pridržavajući se moralnih reakcija bez obzira na okolnosti, ljude drži na nezrelom nivou. Ona ljudima ne dozvoljava da uče iz iskustva. Mnogi nezreli ljudi su reli-

giozni. U najgorem slučaju, hrišćanska etika je imala ovakav efekat, ali u najboljem njen efekat je bio upravo suprotan, kao što je to slučaj sa njenim tradicionalnim učenjem o savesti. Tradicionalno shvatanje je tvrdilo da je savest razlog koji opravdava moralne sudove, a savest je bila ime za sposobnost mišljenja i razlikovanja, kojoj je namenjeno da se bavi moralnim pitanjima. Ona je toliko ukorenjena u integritet ličnosti da postoji shvatanje po kome se »savest uvek mora poštovati«. Govoreći ovo, nismo tvrdili da je savest nepogrešiva ili da ona poseduje više izvesnosti nego što joj, po svojoj prirodi, neizvesne etičke odluke mogu da pruže. Ovo učenje praćeno je pozivom na oblikovanje nadahnute i osetljive savesti, preko života u hrišćanskoj zajednici i preko upotrebe izvora vaspitanja savesti, koje smo ranije već spomenuli. Razlike među hrišćanima često su uslovljene različitim procenom važnosti ovih izvora. Ponekad se celo ovo shvatanje savesti sumnjiči da pokušava da ljudske nepreporođene sudove prikaže kao božja pravila. Stoga se ponekad savest doživljava kao »glas božji« u ljudskoj duši, ali problemi i opasnost ovog, kao i svih ostalih oblika intuicionizma, očigledni su (o intuicionizmu videti članak 36, *Intuicionizam* i članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*). Kada se jednom suočimo sa svim složenostima moralnog života, onda tradicionalno shvatanje savesti doživljavamo kao usmereno na snažni, stvaralački i nadom ispunjen hrišćanski život.

U okviru spektra stavova koje hrišćani zauzimaju prema hrišćanskoj etici postoji snažan, iako ne i opšti, naglasak na dostojanstvu ljudske ličnosti, stvarnosti i univerzalnosti zajednice crkve i na brizi za očuvanjem jedinstva čovečanstva u okviru pluralističkog sveta. Hrišćanstvo ne sme da doprinosi podelama u njemu, već treba da ispoljava blagotvoran uticaj. Ova ubeđenja su po mnogim tačkama u sukobu sa »posesivnim individualizmom«, koji krajem dvadesetog veka ima širok uticaj u zapadnim krugovima. On u spomenutim krugovima stvara jednu etiku po svojoj slici, ali nju ne prihvata većina savremenih hrišćanskih etičara, a svakako ne oni koji su pod uticajem ekumenskog pokreta. Naprotiv, postoji sve veće naglašavanje zadatka da se potrebama siromašnih obezbedi prioritet. Ova dva naglasaka, briga za jedinstvo čovečanstva i za

»preferencijalnu opciju siromašnih« označavaju cilj ovaploćenja hrišćanske etike u crkvi i državi, što je vekovima bila osnovna crta njenog zavičaja, naime, hrišćanstva.

Šire o tome u:

Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*.

Butler, S.: *The Way of All Flesh* (London: 1903); (Harmondsworth: Penguin, 1947).

Eliot, T. S.: *Murder in the Cathedral* (London: Faber & Faber, 1935).

Klausner, J.: *Jesus of Nazareth* (London: Allen & Unwin, 1925).

Manson, W.: *Jesus the Messiah* (London: Hodder & Stoughton, 1943).

Niebuhr, H. R.: *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1951).

Nygren, A.: *Agape and Eros* (London: SPCK, 1953).

Pascal, B.: *Lettres Provinciales* (Paris: 1656); (Harmondsworth: Penguin, 1967).

Robinson, R.: *An Atheist's Values* (Oxford, Clarendon Press, 1964).

Za dalje čitanje:

Beach, W. and Niebuhr, H. R., eds.: *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition* (New York: Ronald Press, 1955).

D'Arcy, M. C.: *The Mind and Heart of Love* (London: Faber and Faber, 1946).

Donnelly, J. and Lyons, L., eds.: *Conscience* (New York: Alba House, 1973).

Furnish, V. P.: *The Love Commandment in the New Testament* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1972).

Le Roy Long Jr., E.: *A Survey of Christian Ethics* (New York: Oxford University Press, 1967).

—: *A Survey of Recent Christian Ethics* (New York: Oxford University Press, 1982).

Macquarrie, J. and Childress, J., ed.: *A New Dictionary of Christian Ethics* (London: S.C.M. Press, 1986).

Nelson, E. E., ed.: *Conscience: Theological and Psychological Perspectives* (New York: Newman Press, 1973).

Oppenheimer, H.: *The Hope of Happiness: a Sketch for a Christian Humanism* (London: S.C.M. Press, 1983).

Outka, G.: *Agape* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972).

Ramsey, I. T., ed.: *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London: S.C.M. Press, 1966).

Robinson, N. H. G.: *The Groundwork of Christian Ethics* (London: Collins, 1971).

Smart, Ninian: *The Phenomenon of Christianity* (London: Collins, 1979).

Thielicke, H.: *Theological Ethics*, Vol. 1. *Foundations*, Vol. 2, *Politics* (London: E.T. A. & C. Black, 1968 and 1969).

ISLAMSKA ETIKA

Azim Nandži

I. Uvod

Islam je među najmlađim od većih svetskih religija, koja zajedno sa hrišćanstvom i judaizmom spada u porodicu monoteističkih vera. Od svog nastanka u oblasti koja pripada Saudijskoj Arabiji, pa do danas, on se proširio i uvećao do broja od skoro milijardu vernika, koji žive doslovno u svakom kutku sveta. Iako se većina islamskih sledbenika, koji se nazivaju muslimani, nalazi u Africi i Aziji (uključujući i azijske republike Sovjetskog Saveza i severo-zapad Kine), u poslednjih četvrt veka postoji znatno povećanje broja muslimana u Evropi, Americi i Australiji. Nedavno su različite nacionalne države i zajednice, koje konstituišu globalnu *umu* (zajednicu), izrazile potrebu da na raznim nivoima povežu svoje islamsko nasleđe sa rešavanjem pitanja nacionalne i kulturne samo-identifikacije. Tamo gde se ova pojava spojila sa lokalnim ili međunarodnim konfliktima, ona je proizvela značajnu zbrku i pogrešno razumevanje uloge islama.

Stoga je važno, ako želimo da procenimo specifičnost islamskog nasleđa etičkih vrednosti i načina života, da se stekne jedan istorijski uvid u načine na koje su se, tokom muslimanske istorije, oblikovale islamske vrednosti i njihove osnovne etičke pretpostavke.

Norme i pretpostavke koje karakterišu islamsku veru i postupanje, svoju početnu inspiraciju imaju u dva osnovna izvora. Jedan od njih nam je dat u pisanom obliku i obuhvata poruku, koju je Bog otkrio ljudima preko svog proroka Muhameda (632 g.n.e.) i koja je zabeležena u *Kuraniu*. Drugi izvor je oličenje te poruke u uzornom obliku prorokovog postupanja, govora i propisa koji se svi zajedno nazivaju *suna*. Muslimani *Kuran* shvataju kao poslednji u nizu božanskih otkrovenja, a *sunu* kao istorijsku projekciju božanski nadahnutog i vođenog života proroka Muhameda, koji se istovremeno smatra i poslednjim u nizu božjih poslanika.

Pokojni Fazlur Rahman, zapaženi poznavalac islamske misli sa Čikaškog univerziteta i moderan muslimanski mislilac, dokazivao je kako su islam u njegovoj početnoj fazi pokretale duboke i racionalne potrebe za reformisanjem društva, i da se ta moralna nastojanost iskazala na načine koji podstiču duboku predanost umnim i racionalnim raspravama. Kao i ostale velike religije, pre svega kao hrišćanstvo i judaizam, i islam, odgovarajući na pitanje »šta treba, a šta ne treba da se čini?«, imao jasno shvatanje izvora moralnog autoriteta. Otkrivajući svoju volju preko *Kurana*, Bog je tražio od čovečanstva da u razumevanju otkrovenja upotrebljava svoje umne sposobnosti. Jednim delom, ovo racionalno istraživanje otkrovenja vodilo je muslimane ka izradi pravila etičkog ponašanja i principa koji bi mogli da budu u osnovi tih pravila. Vremenom je odnos između *Kurana* i prorokovog života kao modela ponašanja takođe razrađen, tako da je proširen okvir u kome se mogu odrediti moralne vrednosti i obaveze. Proces određivanja i razrade je, međutim, uključivao u sebe primenu ljudskog uma, i ova stalna interakcija uma i otkrovenja, između mogućnosti i granica prvog u odnosu prema društvu, obezbedila je osnovu za formalizovano izražavanje etičke misli u islamu.

U jednom od poglavlja *Kurana*, koje se naziva Merilo (Fur-gan: Sura 25), otkrovenje – upućeno svim ljudima – postaje tačka razdvajanja za razlikovanje dobrog i rđavog. Isto poglavlje nastavlja da navodi primere biblijskih proroka u prošlosti i njihov ulogu kao prenosioća božje reči društvima kojima su pri-

padali. Isto kao u judaizmu i hrišćanstvu i u islamu su počeci ukorenjeni u ideji božje vladavine, kao osnove za uspostavljanje moralnog poretka kroz ljudski napor (videti članak 46, *Kako bi etika mogla da zavisi od religije?*). Na drugim mestima u *Kurranu*, isti izraz ukazuje na pojam otkrivenog morala, koji čovečanstvu pruža jasnu razliku između dobra i zla i koji nije podvrgnut ljudskoj nestalnosti. Zasnivanjem moralnog kodeksa u božanskoj volji ljudima je pružena prilika da u sebi stvore racionalnu svest koja podržava istinitost božanske objave. Ako se racionalnost, shvaćena kao rezultat otkrovenja, upotrebi u izradi merila za celokupno ljudsko ponašanje i odluke, onda će biti moguća šira osnova za utemeljenje ljudskih postupaka i odluka. Ove teme su iskorišćene u kuranskoj verziji priče o Adamovom stvaranju i padu.

Adam, prvi čovek, uzdignut je iznad anđela, od kojih je traženo da mu se pokore zbog njegove bogomdane sposobnosti da »imenuje« stvari, to jest da stekne kroz jezik izraženo (i stoga kodifikovano) saznanje, sposobnost koju anđeli, shvaćeni kao jednodimenzionalna bića, nisu posedovali. Ova kreativna sposobnost sa sobom je, međutim, povlačila i obavezu da se ne prekoračuju uspostavljene granice. Satana u *Kurranu* ovaploćuje prestupnost, pošto je odbio da Adamu iskaže poštovanje i da se pokori pred njim, i kroz ovo odbijanje on je negirao svoju urođenu prirodu i granice. Adam je, takođe, propustio priliku da živi u okviru granica koje mu je Bog postavio i zato je izgubio svoj časni status, koji će moći opet da osvoji samo kroz borbu i pobedu nad svojim sklonostima, i to na zemlji, areni u kojoj su moguću slobodan izbor i postupanje. Na kraju, on će uspeti da preko racionalnog uvida u svoju grešku i kroz prevladavanje sklonosti ka prekoračivanju bogomdatih granica opet stekne svoj raniji status i vrati se na pravi put. Pripovest o Adamu, stoga izražava sve potencijale za dobro i zlo, koji su ugrađeni u ljudsku prirodu i razvijanje sage o ljudskom odgovoru na kontinuirano božansko otkrovenje u istoriji sveta. Ona je primer stalne borbe čovečanstva da otkrije sredstva za uravnotežene postupke i pokoravanje božanskom merilu. U tom smislu reč *islam* znači prvobitno otkrovenje, koje radi postizanja ravnoteže zahteva pokornost, a *musliman* je onaj koji kroz svoja dela nastoji da postigne ravnotežu ne samo u ličnom životu nego i u društvu. Ona

ljudska osobina koja obuhvata pojam idealne etičke vrednosti, u *Kurranu* se sažima u izrazu *tagva*, koji se, u različitim formama, u tekstu pojavljuje preko dve stotine puta. On, sa jedne strane, predstavlja moralne razloge koji su u osnovi ljudskog postupanja, a sa druge, označava moralnu svest na osnovu koje ljudi određuju svoj odnos prema Bogu i društvu. Kad se primeni na širi socijalni kontekst, *tagva* postaje univerzalna etička oznaka za stvarnu moralnu zajednicu:

»O ljudi! Mi vas od jednog čoveka i od jedne žene stvaramo i na plemena vas delimo, da bi se upoznali. Najugledniji kod Alaha je onaj, koji poseduje *tag-vu*« (49: 11–13).

Nešto specifičnije, kada se obraća prvim muslimanima, *Kuran* ih naziva »zajednicom srednjeg puta, svedocima čovečanstva, baš kao što je i vesnik (Muhamed) bio svedok za vas« (12, 132).

Muslimanska *uma*, ili zajednica, stoga se vidi kao sredstvo preko koga se kuranski ideali i nalozi prenose na socijalni nivo. Pojedinci postaju poverenici, koji kroz svoj lični život ispoljavaju moralnu i duhovnu viziju. Oni pripadaju Bogu i zajednici, pošto je ona čuvar koji se brine za održanje zavetnog odnosa sa Bogom. *Kuran* afirmiše dvostruku dimenziju pojedinačnog i društvenog života – materijalnu i duhovnu – ali se ove dve strane ne vide kao sukobljene, niti se pretpostavlja da duhovni ciljevi treba da obezvrede materijalne vidove života. Prihvatajući kompletnost ova dva vida, *Kuran* tvrdi da ljudske težnje i postupci kao aspekti vere svoj značaj dobijaju tek u širem ljudskom socijalnom i kulturnom kontekstu. U ovom smislu treba shvatiti ideju da islam ovaploćuje celoviti način života.

Jedan primer ovakvog viđenja stvari jeste i naglasak koji *Kuran* stavlja na uspostavljanje pravednosti u ekonomskom i društvenom životu. Od pojedinaca se, na primer, zahteva da troše svoje imanje i sredstva na:

- 1) porodicu i srodnike
- 2) siročad
- 3) siromašne
- 4) putnike koji nemaju konak
- 5) one kojima su sredstva potrebna
- 6) na otkupljivanje robova.

Ova dela određuju muslimansku odgovornost za razvijanje društvene svesti i za deljenje individualnih i opštih dobara sa onima koji su manje privilegovani. Ova pravila su u *Kuranu* institucionalizirana kroz dužnost *zekata*, što istovremeno znači »davanje«, »vrlina«, »povećanje« i »očišćenje«. Vremenom je *zekat* postao obaveza, koja se ispunjava u okviru ritualnih stubova vere, zajedno sa molitvom, postom i hadžilukom. *Kuran*, takođe, nastoji da iz trgovačke zajednice Meke i Medine protera zelenaštvo, žigošući ovakvo postupanje kao nedostatak stvarne etike i eksploatacije siromašnih.

Na socijalnom nivou, kuransko isticanje porodice podrazumeva i brigu za poboljšanje statusa žene, kroz napuštanje pre-islamskih praksi, kao što je ubijanje novorođene ženske dece i kroz osiguranje novih prava za žene. Među njima nalaze se pravo na nasleđe i posedovanje lične imovine, pravo na sklapanje braka i, ako je to neophodno, pravo na pokretanje razvoda i pravo na zadržavanje sopstvenog miraza. Poliginija, mnogoženstvo, je regulisano i ograničeno, tako da je muškarcu dozvoljeno da ima četiri žene, ali samo ako je u stanju da sa njima pravedno postupa. Ovu praksu muslimani, po tradiciji, shvataju u kontekstu sedmog veka, koji je ispoljavao fleksibilnost neophodnu za suočavanje sa socijalnim i kulturnim razlikama, koje su se otkrile tokom muslimanske ekspanzije. Neki moderni muslimani, međutim, tvrde da su kuranske reforme bile usmerene na uspostavljanje monogamije i ka povećanju uloge žene u javnom životu. Oni takođe smatraju da je odvajanje žena i pokrivanje lica ostatak lokalnih predanja i običaja i da je suprotno duhu emancipacije žene, koji je prisutan u *Kuranu*.

Pošto su muslimani, prema *Kuranu*, povlašćeni kao »najbolja zajednica«, čiji zadatak je da nalažu ono što je pravo i sprečavaju ono što nije, misija proroka Muhameda, kao i misija nekih proroka u prošlosti, uključivala je u sebe stvaranje pravedne i božanski uređene države. Borba za ovaj cilj uvela je muslimane u ratovanja, a kuranski termin koji obuhvata ovaj napor u celini, jeste *džihad*. Iako se često i pogrešno prevodi kao »sveti rat«, *džihad* ima mnogo šire značenje, koje pored ostalog uključuje u sebe upotrebu mirnih sredstava, kao što su propoved i vaspitanje, a u jednom ličnijem i unutrašnjem smislu on označava borbu za pročišćavanje samog sebe. Kad se odnosi na oružanu

odbranu u pravedno vođenom ratu, onda *Kuran* definiše uslove rata i mira, postupanje prema zarobljenicima, razrešenje sukoba, naglašavajući da je poslednji cilj božje reči da ljude pozove i vodi »putevima mira«.

Kada se muslimanska država oblikovala, postavilo se pitanje njenog odnosa i stava prema ne-muslimanima, koji imaju sličnu biblijsku tradiciju, a pre svega prema jevrejima i hrišćanima. U *Kuranu* o njima se govori kao »ljudima knjige«. Na mestima gde žive među muslimanima, kao podanici, njima se kroz uzajamni dogovor garantuje »zaštićeni status«. Oni se podvrgavaju obavezi plaćanja glavarine, a njihova privatna i verska svojina, običaji i verski obredi, moraju da budu zaštićeni. Oni, međutim, ne smeju svoju veru širiti među muslimanima. Iako priznaje posebnost muslimanske zajednice i njen prevashodni status, *Kuran* podstiče poštovanje različitosti i drugosti u ljudskom društvu i pri tom ističe opšte moralne ciljeve koji prevazilaze različite i antagonističke stavove.

»Svima smo vam zakon i pravdu propisali. A da je Alah hteo, on bi vas učinio sledbenicima jedne vere, ali on hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato da se takmičite ko će više dobra da učini« (5: 48).

Potreba za poklapanjem božanskog imperativa i ljudskog života ispoljava se takođe u sačuvanoj proročkoj tradiciji, koja se shvata kao objašnjavanje i potvrđivanje kuranskih vrednosti i naloga. Zabeležene epizode iz Prorokovog života, njegove reči, dela i navike, vremenom su za muslimane postali neprolazni uzori ljudskog postupanja. Ovo je takođe dobilo važnu ulogu u objašnjavanju i dopuni *Kurana*. Njegov lični karakter, borba, pobožnost i konačni uspeh kod muslimana su još više uzdigli ulogu Muhameda kao paradigme i zaloga proročkog života. Bogato nasleđe poezije koja hvali Muhameda, postoji doslovno u svim muslimanskim jezicima i ima za cilj da u ljudima ne samo probudi želju za oponašanjem njegovog života, nego i da probudi ljubav prema njegovoj ličnosti i porodici. Za muslimane poruka *Kurana* i Muhamedov život ostaju povezani kroz čitavu istoriju kao uzori za moralno i etičko ponašanje. Oni su potonjim muslimanskim misliocima dali osnovu na kojoj su moralnim imperativima davali zakonsku formu. Iz-

gradnja pravnih nauka vodila je kodifikovanju normi i statuta, što je dobilo formu zakona u islamskom svetu pod nazivom *šari'a*. Među oblicima koji su razvijeni da obuhvate moralni imperativ, značajno mesto pripada različitim školama prava u islamu, od kojih je svaka, u nameri da iskaže svoje specifično shvatanje odnosa muslimana prema Bogu, kroz zakonsku disciplinu nazvanu *fikh* (pravna nauka), izradila zakone ponašanja.

Paralelno sa razvojem zakonskih izražavanja pojavio se i skup moralnih pretpostavki, koje su artikulisale etičke vrednosti utemeljene u jednoj spekulativnoj i više filozofskoj koncepciji ljudskog ponašanja, shvaćenog kao odgovor na *Kuran* i Prorokov život. Podele u islamu, nastale u prva tri veka njegove istorije, isto kao i različite pravne škole, nisu, kako se to obično misli, bile jasno definisane. Mnoge od njih su bile u procesu kristalizacije, a njihova kasnija pozicija i granice tek treba da se definišu i razrade. Javne legalne i vaspitne ustanove u muslimanskom svetu tog doba, nisu još bile dostigle onaj klasičan oblik, koji im se obično pripisuje. Ključ za ovaj proces definisanja i razlikovanja nalazio se u prirodi javnih rasprava, koje su karakterisale rastuće muslimansko društvo u prva tri veka. Rezultat muslimanskih osvajanja i ekspanzije bio je i dodir sa kulturama čije se intelektualno nasleđe selektivno i postepeno usvajalo, a onda usavršavalo i dalje razvijalo. Integrisanje intelektualnog i filozofskog nasleđa Grčke, Indije i Irana pored ostalih, stvorilo je uslove i tradiciju intelektualne delatnosti, koja je vodila stvaranju kosmopolitskog nasleđa u nastajućoj islamskoj civilizaciji. Hrišćanski i jevrejski učenjaci, koji su već upoznali malo pre spomenuta nasleđa, odigrali su ključnu posredničku ulogu kao »prevodioci«, pre svega zato što su bili svesni moralnih dispozicija muslimana, koje su bile oblikovane kroz monoteističko shvatanje božanske vladavine i otkrovenja. Izraz *adab* se obično koristi da obuhvati široku oblast značenja, koja u sebe uključuje moralne, intelektualne, etičke i literarne rasprave tog doba. Takođe smo u tom periodu, od osmog do desetog veka, svedoci pojave onoga što ćemo kasnije identifikovati kao različite pozicije u muslimanskom svetu, a što se poistovećuje sa strujama *suna*, *šija* i *mu'tazila* kod muslimanskih mislilaca.

Glavna odlika moralnog okruženja i perspektive zasnove na kuranskoj poruci, definišu se opštim etičkim stanovištima, koja se, izražena u pravnim terminima, mogu shvatiti kao normativna pravila. U ranom periodu muslimanske intelektualne istorije, ove vrednosti su sačinjavale normativan okvir za selektivno usvajanje i razvoj filozofskih, moralnih i etičkih pretpostavki drugih tradicija, kao što je to bio helenizam, a zatim su služile kao osnov za proširivanje i produbljivanje muslimanskog normativnog okvira, da bi se kroz njega, pored čisto pravnih, artikulisale i druge moralne i etičke vrednosti. Pošto je u islamu teško naći odsečna razlikovanja između religije, društva i kulture, čini se pogodnim da, raspravljajući o muslimanskoj etici, celom spektru zakonskih, teoloških, filozofskih i teističkih tendencija, dozvolimo da nam to posluži kao izvor za otkrivanje moralnih pretpostavki i opredeljenja i da na taj način procenimo i razvoj i kontinuitet u muslimanskoj misli, civilizaciji i kulturi.

III. Teološki i tradicionalistički pristup

Prelazak ka onome što je Maršal Hodžson nazvao »islamičarska« civilizacija obeležavaju dva tipa moralnih i intelektualnih izvora. Oba su nadahnuta osnovnim islamskim tekstovima i razvojem samo-refleksivnog racionalnog procesa. Prvi je uključivao okretanje prvih muslimana od pre-islamske kulture, zasnovane na lokalnoj usmenoj tradiciji, ka kulturi zasnovanoj na otkrivenim tekstovima, čije očuvanje i zapisivanje na arapskom je postavilo uslove za pojavu nove islamske kulture, koja je pored *Kurana* u sebe uključivala i monoteističke imperativne izražene u judejstvu i hrišćanstvu. Drugi »početak« je bio delimično pod uticajem arapskih prevoda i studija dela antičke filozofije, medicine i nauke (uključujući u manjem stepenu dela starog Irana i Indije). Moralne rasprave i intelektualne snage koje su nastale i razvile se iz integracija ovih tekstova u novi početak, dobrim delom su olakšane prisustvom jevrejskih i hrišćanskih učenjaka, koji su naglašavali interes za načine pomirenja moralnih i religioznih shvatanja sa intelektualnim načinima istraživanja.

Pojava intelektualne tradicije istraživanja, zasnovane na primeni racionalnih sredstava u tumačenju kuranskih naloga, vodila je, među muslimanima, upotrebi jedne formalne discipline, posvećene studiji *kelama*, doslovno govora, tj. reči božje. Ciljevi ove discipline su bili teološki, u smislu da je primena uma trebalo da olakša razumevanje i opravdanje božjih reči. Rasprave su uključivale muslimane u razradu i definisanje određenih etičkih pitanja, naime:

1) značenje kuranskih etičkih atributa, kao što su »pravedan«, »obavezan«, »dobar«, »zao« itd.;

2) pitanje odnosa između ljudske slobodne volje i božanske volje;

3) sposobnost ljudskih bića da, na osnovu razuma, saznaju objektivne etičke norme i istinu.

Ne nanoseći mnogo nepravde procesu rasprave i diskusije među raznim islamskim grupama možemo uopšteno da tvrdimo kako su se pojavile dve jasne pozicije; jedna je povezana sa *Mu'tazilom*, a druga sa tradicionalističkim pristupom (uglavnom povezanim sa *Suna* tradicijom u islamu).

Mu'tazila je dokazivala da, pošto je Bog pravedan i pošto u tom kontekstu nagrađuje i kažnjava, ljudska bića, ako treba da budu potpuno odgovorna za svoje postupke, treba i da poseduju slobodan izbor. Stoga su oni poricali mogućnost predestinacije ljudskih postupaka. Drugo, oni su tvrdili da, pošto etički pojmovi imaju objektivno značenje, ljudska bića poseduju intelektualnu sposobnost koja je nezavisna od otkrovenja – sposobna za empirijska zapažanja i izvođenja etičkih zaključaka. Prirodni um, međutim, mora da se dopuni i potvrdi kroz božansko otkrovenje. Povezano sa ovim je drugo *Mu'tazili* ubeđenje, da božja pravedna priroda isključuje svako verovanje da bi on vernike mogao navesti na grešne postupke.

Istorijski *Mu'tazila* škola mišljenja je izumrla, a njeni pogledi su bili neprihvatljivi za većinu tradicionalista. Oспорavanje *Mu'tazile* od strane ovih drugih nagoveštavalo je različito shvaćanje izvora iz kojih se izvode etičke vrednosti i verski kontekst u kome ove vrednosti dobijaju svoje značenje. Tradicionalističko shvaćanje, onako kako je, na primer, izraženo u delu Al-Šafija, jednog od osnivača muslimanske pravne škole, jeste da se vera temelji na praksi, a ne na spekulaciji. Nasuprot *Mu'ta-*

zila uverenju, da je prirodni um sposoban za saznanje dobra i zla, Al-Šafi je naglašavao otkrovenje kao poslednji izvor saznanja ovih pojmova. Pošto je princip ljudske odgovornosti bio kamen temeljac pravne misli – naložene obaveze pretpostavljaju sposobnost da budu preuzete – dobro i zlo treba da se odrede na osnovu kuranskog tekstualnog dokaza i proširenjem koje se nalazi u proročkoj tradiciji. Dela su konačno dobra i zla, jer ih božanski nalozi definišu kao takva.

U pitanju ljudske slobode delovanja *Mu'tazila* doprinos je bio osporavan uz pomoć pojma »sticanje«. Dokazivalo se, naime, da čovekova sposobnost da izvodi moralne akte ne pripada njemu samom, već dolazi od Boga. Ljudska bića »stiču« odgovornost za svoje akcije i tako postaju odgovorna. Mora se podvući da tradicionalistički mislioci nisu bili protiv upotrebe uma, naprotiv; sa racionalistima oni su se razilazili jedino u pitanju vrednosti uma. Oni ga shvataju kao pomoć i sredstvo u utvrđivanju stvari vere, ali kao sasvim sekundarnog u odnosu na definisanje etičke obaveze.

Sumirajući tradicionalističku poziciju, Džordž Mekdizi je naglašavao da se iz njene perspektive krajnji razlozi za moralnu obavezu nalaze u osnovnim islamskim tekstovima *Kurana* i *Sune*, koji su kao božje zapovesti i zabrane razrađeni i primenjeni u *Šari'i*, formulisani od strane dotičnih muslimanskih pravnih škola. Takve formulacije zapovesti i zabrana u muslimanskim pravnim tekstovima su izražene u etičkim terminima. Za procenu svih radnji upotrebljeno je pet kategorija:

1) Obavezne radnje, kao što su dužnost ritualne molitve, plaćanje *zekata* i upražnjavanje posta.

2) Preporučene radnje, koje se ne smatraju obaveznim, kao što su dodatne molitve, milosrđe, ljubav, itd.

3) Dózvoljene radnje, u pogledu kojih zakon zauzima neutralan stav, tj. za njih ne nalaže ni nagradu ni kaznu.

4) Radnje koje se ne preporučuju i koje se smatraju prekorim, ali nisu strogo zabranjene; među muslimanskim pravnicima postoji neslaganje koje radnje treba da se uključe u ovu kategoriju.

5) Radnje koje se kategorički zabranjuju kao što su ubistvo, preljuba, bogohuljenje, krađa, opijanje itd.

Ove kategorije pravnici dalje dele na dve grupe: na obaveze prema Bogu i na obaveze prema društvu. Svaki počinjeni prekršaj shvata se u pravničkim i teološkim terminima kao kažnjivo delo i kao greh. Takva dela su kažnjiva po zakonu i pravnici nastoje da razrade i tačno odrede okolnosti pod kojima se ona mogu kazniti. Na primer, kazna za krađu ili drumsko razbojništvo je odsecanje ruke, a ako su dela bila manjeg obima, onda samo bičevanje. Po tradiciji, pravnici su nastojali da u obzir uzmu delotvorno pokajanje prestupnika i da ublaže ove kazne, u skladu sa preporukama Proroka, koji je ove kazne propisao samo za izuzetne slučajeve.

Neke od ovih kategorija su izazvale pažnju u određenim muslimanskim zemljama, u kojima se tradicionalne pravne procedure opet uvode u praksu, ali u muslimanskom svetu postoji veliko razilaženje oko nužnosti i primenljivosti nekih od navedenih procedura. Tamo gde se ipak primenjuju, ove su kazne odmerene od strane šarijevskih sudova, a izriče ih naimenovani muslimanski sudija. Pravnici ili pravni eksperti takođe su prisutni kao tumači *Šari'e* i slobodni su da iznesu svoja obrazložena pravna mišljenja. Takva mišljenja mogu biti tražena od pojedinaca koji žele da budu sigurni u pogledu moralne namere određenih radnji, ali u većini muslimanskih škola prava, ta se mišljenja ne smatraju obavezujućim. Četiri glavne sunitске pravne škole smatraju, svaka za sebe, da po pitanju zakonske i moralne interpretacije izražavaju normativna gledišta. Za ove muslimanske pravnike i zakon i etika se, u krajnjoj liniji, odnose na moralne obaveze, za koje veruju da su središte islamske poruke.

IV. *Filosofski pristupi*

Integracija filozofskog nasleđa antike u islamski svet bila je za muslimanske intelektualce faktor koji ih je osposobio za upotrebu filozofske tradicije. On je proizveo takve figure kao što su Al-Farabi, Ibn Sina (Avicena), Ibn Rušd (Averoes) i ostali koji su u srednjovekovnoj Evropi postali poznati kao filozofi, komentatori i zastupnici klasične tradicije, koja se kretala sve do Platona i Aristotela. Javno raspravljeno o *adabu*, utemeljeno u

filozofskom i moralnom jeziku i zanimanju, predstavlja značajan deo kosmopolitskog nasleđa etike u islamu i izražava napore da se pomire religiozne i biblijski zasnovane vrednosti sa intelektualno i moralno zasnovanim etičkim utemeljenjima. Muslimanska filozofska tradicija etike ima, stoga, dvostruki značaj: zbog svoje vrednosti u nastavljanju i uvećavanju klasične grčke filozofije i zbog svoje posvećenosti sintezi islama i filozofske misli.

Al-Farabi (umro 950 n.e.) se zalagao za sklad između moralnih ideala religije i ciljeva istinske države. Na osnovu filozofije u stanju smo da shvatimo kako se može postići ljudska sreća, ali istinsko ostvarenje vrline nije moguće bez pomoći religije. Osnivanje religije on je upoređivao sa osnivanjem grada. Građani treba da steknu osobine koje će ih osposobiti da funkcionišu kao žitelji pravedne države. Na sličan način, i osnivač neke religije kao uslov za uspostavljanje prave religiozne zajednice uspostavlja norme koje se moraju ostvarivati u postupanju. Težište Al-Farabijevog argumenta, bar onako kako je on izložen u *Moralnoj državi*, nagoveštava zajednički okvir za postizanje najviše sreće, a sa njim ne samo značajnu političku i socijalnu ulogu religije, nego i obavezu političara slične važnosti. U tom pogledu, naglasak na vrlini i njenim etičkim sadržajima nagoveštava zajedničko usmerenje i grčke i muslimanske filozofije, naime primenu ovih normi i standarda na politička društva. Što je veća mudrost i vrlina vladara i građana, veća je i mogućnost postizanja sreće, kao istinskog cilja religije i filozofije.

Ibn Sina (do 1037) je dokazivao kako Prorok ovaploćuje celokupnost moralnih dela i namera, od kojih se ono što je najbolje izrazilo u postizanju moralne vrline. Prorok je stekao moralne osobine neophodne za njegov sopstveni razvoj, što je dovelo ne samo do njegovog ličnog savršenstva, već ga je osposobilo da uspostavlja pravila za druge ljude, kroz zakone i ustanovljenje pravde. Ovo podrazumeva da Prorok prevazilazi i filozofa i moralistu, koji imaju samo sposobnost za postizanje intelektualnog razvoja i delotvorne moralnosti. Uspostavljanje pravde, po Ibn Sininom mišljenju, jeste osnova za svako ljudsko dobro. Spoj filozofije i religije obuhvata skladan život i u ovom i u budućem životu.

Ibn Rušd (do 1198) bio je suočen sa teškim zadatkom za jednog muslimanskog filozofa, da filozofiju odbrani od napada, od kojih je najpoznatiji bio napad sunitskog muslimanskog teologa Al-Gazalija (do 1111). Al-Gazali je u delu pod naslovom *Neslaganja filozofa*, nastojao da filozofe predstavi kao one koji protivreče samima sebi, koji su protivnici svetih spisa, a u nekim slučajevima direktni zastupnici jeretičkih uverenja. Ibn Rušdova odbrana se zasnivala na tvrdnji da i sam *Kuran* nalaže upotrebu razuma i razmišljanja i da je proučavanje filozofije dopunilo tradicionalistički pristup islamu. On je tvrdio da islam i filozofija imaju iste ciljeve, ali različitim putevima stižu do njih. Stoga postoji suštinski identitet interesa između muslimana koji usvajaju filozofski okvir istraživanja i onih koji afirmišu pravni okvir.

Ukratko, različiti muslimanski filozofi preko svog prođavanja i prigodnog ispravljanja ranijih klasičnih pojmova povezivali su etiku sa teorijskim znanjem, postignutim upotrebom racionalnih metoda. Pošto su ljudska bića racionalna, vrline i kvalitete koje ona prihvataju i upražnjavaju shvataju se kao unapređenje najvišeg cilja pojedinaca i čitave zajednice. Ovaj cilj bio je postizanje sreće.

V. Etika u Ši'a tradiciji

Medu šiitima, koji se od sunita razlikuju po tome što za legitimnog naslednika Muhameda smatraju Alija, njegovog rođaka i zeta, a zatim i njegove naimenovane potomke, poznate kao imami, razvio se pojam racionalnosti čiji sadržaj određuje imam preko svojih uputstava. Imam, za koga se veruje da je bogonadahnut, u ranijoj Ši'a istoriji predstavljao je istovremeno i čuvara *Kurana* i prorokovog učenja, i glavnog tumača kuranskog shvatanja čoveka i društva. Šiizam je, poput ostalih ranih filozofskih i teoloških škola, afirmisao upotrebu racionalnih metoda i bio je posvećen sintezi i daljem razvijanju odgovarajućih elemenata, prisutnih u drugim religijama i ne-muslimanskim intelektualnim tradicijama.

Primer rada u oblasti etike, napisanog od strane nekog šiitskog autora, jeste široko poznata Nasir al-din Tusijeva (do 1275) *Nasirska etika*. Razvijajući dalje filozofski pristup prisu-

tan među muslimanima i povezujući ga sa šiitskim shvatanjima vođstva, Tusi je naglašavao potrebu da etičke odredbe budu zasnovane na superiornom znanju i nadmoćnoj pameti, tj. na ličnosti »koja se od ostalih razlikuje po svom božanskom utemeljenju, na osnovu koga može da dostigne savršenstvo« (Tusi, 1964, str. 191–2). Vilfred Mejdlang je nastojao da dokaže kako je Tusi u svom etičkom delu spojio elemente neoplatonizma i moralnih i filozofskih shvatanja ismailita i dvanaesto-imamskih šiita.

Dvanaesto-imamski šiiti se zovu tako jer veruju da se dvanaesti u nizu priznatih imama povukao sa sveta da bi se na kraju vremena opet fizički pojavio da ponovo uspostavi pravdu. Do tog doba, u njegovom odsustvu zajednicu vode iskusni učenjaci koji se zovu *mudžahidi*, a njihov zadatak je da vernicima tumače šta je dobro, a šta je zlo u ličnom i verskom životu. U dvanaesto-imamskom šiizmu takve ličnosti, koje se u svakodnevnom govoru nazivaju *mulama*, igraju značajnu ulogu kao moralni uzori, a nedavno su u Iranu preuzeli vodeće mesto u političkom životu države, nastojeći da je oblikuju u skladu sa svojim shvatanjem muslimanske države.

Medu ismailitskim grupama koje se pokoravaju živom imamu, imamovo prisustvo se smatra neophodnim za primenu islama u promenljivim vremenima i okolnostima, a njegova učenja i tumačenja nastavljaju da vode sledbenike kako u materijalnom tako i u duhovnom životu. Primer uloge savremenog imama je nazarski, ismailitski imam Aga Kan, koji rukovodi jednom po celom svetu raširenom zajednicom. U šiitskoj zajednici kontinuitet sa muslimanskom tradicijom i vrednostima ostaje povezan sa trajnim duhovnim autoritetom *imama* ili njegovih predstavnika.

VI. Sufistička shvatanja

Sufizam je mistička i ezoterička dimenzija islama koja, u potrazi za božanskom ljubavlju i saznanjem, naglašava usavršavanje unutrašnjeg ličnog života. Pošto najveći deo sufističkog učenja treba da pojedinačnog muslimana osposobi za traganje za jedinstvom sa Bogom, smatralo se da on onda mora da se posveti unutrašnjem životu i moralnom postupanju, koje će ga odvesti

ka duhovnom buđenju. Poštovanje *šari'e* treba da se dopuni usvajanjem unutrašnje moralne discipline, koja omogućuje mistiku da prođe kroz više duhovnih »stanica«, od kojih svaka predstavlja unutrašnji duhovni rast, sve dok se najzad ne shvati suštinska veza ljubavi i jedinstva između Boga i tražitelja. Pošto je unutrašnji značaj delatnosti važan aspekt sufističkog razumevanja etičkog i moralnog postupanja, sufisti naglašavaju vezu između unutrašnje moralne svesti i njenih spoljašnjih izraza, tako da je istinsko moralno postupanje samo ono koje obuhvata i prožima ceo život.

Na ustanovljenim skupovima organizovanih sufističkih grupa naglašava se povinovanje tradicionalnim muslimanskim vrednostima, ali se tome dodaje i unutrašnja disciplina i očišćenje. Pošto se postupci usađivanja discipline i moralne svesti razlikuju s obzirom na različite kulture i tradicije sa kojima se islam sreće, prihvataju se mnoge lokalne prakse. To uključuje, na primer, prihvatanje moralnih običaja i prakse svojstvenih lokalnim tradicijama, kao što se to radi u Indoneziji i drugim zemljama u kojima su se pojavili masovni prelasci na islamsku veru. Sufistička etika tako pravi most za povezivanje etičkih vrednosti i prakse lokalnih tradicija i muslimanskog moralnog postupanja, ilustrujući na taj način univerzalnost sufističkog, muslimanskog gledanja na jedinstvo unutrašnje dimenzije različitih vera. Al-Gazali, ranije spominjani sunitiski pravnik i teolog, podržavao je sufističku misao, ali je tragao za sintezom moralnog shvatanja *Šari'e* sa sufističkim pojmom unutrašnje pobožnosti.

Božanski naložene moralne obaveze on je smatrao polaznom tačkom za usavršavanje moralne ličnosti, pod uslovom da ono vodi u pravom smeru. On je, međutim, oklevao da prihvati naglasak koji su neki sufisti stavljali na čisto eksperimentalnu i subjektivnu osnovu moralnog postupanja.

VII. Muslimanska etika u savremenom svetu

Praksa i uticaj različitog etičkog nasleđa u islamu nastavlja se u različitim stepenima među muslimanima savremenog sveta. Muslimani, bilo da sačinjavaju većinu u mnogim zemljama,

koje su postale nezavisne u ovom veku, ili da žive u značajnom broju u zajednicama, prolaze kroz važnu tranzicionu fazu. Postoji rastuća svest o sopstvenom nasleđu i o potrebi da se to nasleđe prilagodi promenljivim okolnostima i globalizaciji ljudskog društva. Što se tiče ostalih tema, o etičkim pitanjima se ne može razmišljati u jedinstvenim i monolitnim odgovorima. Oni moraju u obzir uzeti raznolikost i pluralizam, koje su odlike muslimana ne samo u prošlosti, nego i u sadašnjosti.

Etička merila koja usmeravaju probleme ekonomske i socijalne pravde i moralne strategije u bavljenju pitanjima siromaštva i ekonomske neravnoteže, privlače veliki deo muslimanskog zanimanja za etičke teme. Bilo da se takvi odgovori nazivaju »modernističkim« ili »fundamentalističkim«, oni svi odražavaju specifično čitanje starih muslimanskih simbola i shvatanja, a u svom ponovnom promišljanju i ponovnom uspostavljanju normi i vrednosti upotrebljavaju različite strategije za uključanje, isključenje i kodiranje specifičnih muslimanskih shvatanja. Izražene u terminima široke moralne i etičke brige ove savremene rasprave nastoje da uspostave norme ne samo za lični već i za društveni život i stoga su istovremeno kulturne, političke, društvene i verske.

Pošto moderno shvatanje religije, blisko većini ljudi na Zapadu, uključuje teorijsko odvajanje čisto religioznih i specifično svetovnih aktivnosti, neki aspekti savremenog muslimanskog pristupa ovom problemu, koji ne usvajaju ovakvu podelu, zapadnom shvatanju izgledaju neobični i često retrogradni. Tamo gde se takvo shvatanje, izraženo preko onog što se čini kao tradicionalni religijski jezik, povezuje sa radikalnim promenama ili nasiljem, ono nažalost produbljuje stereotipne predstave o muslimanskom fanatizmu, nasilju i kulturnoj i moralnoj različitosti. Kao što to pokazuju događaji poslednjih četvrt veka, nijedan odgovor dat u nekoj muslimanskoj zemlji ne može se smatrati obaveznim za sve muslimane.

U sprovođenju vizije koja će voditi muslimane u njihovim odlukama i izborima o sadašnjim i budućim moralnim temama, najvažniji izazov neće biti u formulisanju dijaloga i kontinuiteta sa sopstvenim etičkim osnovama, već, kako su to u prošlosti činili muslimani, u ostajanju otvorenim za mogućnosti i izazove novih etičkih i moralnih otkrića.

Šire o tome u:

- Al-Farabi: 'The attainment of happiness'; trans. M. Mahdi in *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Free Press, 1962).
- Al-Ghazālī, Abu Hamid: *Tahafut Al-Falasifah*; trans. S. A. Kamali, *The Incoherence of the Philosophers* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).
- Hodgson, M. G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, 3 vols., (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Houvannisian, R. ed.: *Ethics in Islam*, Ninth Levi Della Vida Conference (Malibu, Cal.: Undena Publications, 1985).
- Madelung, W.: 'Nasir-al-Din Tusi's ethics'; in Houvannisian, 1985.
- Makdisi, G.: 'Ethics in Islamic traditionalist doctrine'; in Houvannisian, 1985.
- Quran, The: *The Meaning of the Glorious Koran*, an explanatory translation by M. M. Pickthall (New York: Mentor, 1964).
- Rahman, F.: *Major Themes in the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).
- Ibn Rushd (Averroes): *Averroes on Plato's 'Republic'*; trans. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).
- Schimmel, A.: *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976).
- Al-Shafi'i, Muhammad: *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*; trans. M. Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).
- Ibn Sina: *Isharat wa al Tanbihat*; trans. S. C. Inati, *Remarks and Admonitions* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).
- Al-Tusi, Nasir al Din: *The Nasirean Ethics*; trans. G. Wickens (London: Allen and Unwin, 1964).

Za dalje čitanje:

- Arkoun, M.: *Islam, Morale et Politique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1986).
- Hourani, G.: *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Journal of Religious Ethics*, II/2 (Fall. 1983).
- Khadduri, Majid: *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

- Lapidus, I.: 'Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of *Adab* and the nature of religious fulfilment in Islam', *Moral Conduct and Authority*, ed. B. Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984).
- Mottahedeh, R.: *The Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon Books, 1985).
- Nanji, A.: 'Medical ethics and the Islamic tradition', *Journal of Medicine and Philosophy*, 13 (1988), 257–75.
- Nasr, S. H.: *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge, Mass.: Beacon Press, 1972).
- Walzer, R., trans.: *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: The Clarendon Press, 1985).

Treći deo

ZAPADNA FILOSOFSKA ETIKA: KRATKA ISTORIJA

ETIKA U ANTIČKOJ GRČKOJ

Kristofer Rou

I. Kratak istorijski pregled

Tradicija zapadne etičke filosofije – ako se ona uopšteno shvati kao traganje za racionalnim shvatanjem principa ljudskog ponašanja – počinje sa starim Grcima. Od Sokrata (469–399) i njegovih neposrednih naslednika, Platona (427–347) i Aristotela (384–322), postoji jasna linija kontinuiteta, kroz helenističku (tj. uopšteno, post-aristotelovsku), rimsku i srednjovekovnu misao, sve do današnjeg dana. Iako je istina da se problemi i interesi modernih etičkih filozofa često udaljavaju od problema i interesovanja njihovih grčkih dvojnika, njihove rasprave su još uvek prepoznatljivi potomci rasprava koje su se već vodile u petom i četvrtom veku p.n.e. Ni veza nije čisto istorijska. Ispitivanje antičkih tekstova, bar u engleskom govornom području, danas je, uglavnom, oblast učenjaka koji su i sami filozofi i koji u njima otkrivaju neposrednu važnost i životnost, što daje sliku doba u kome su nastali. Proces je dvosmeran: na jednoj strani, moderni uvidi nam stalno pružaju dodatnu dimenziju u našem razumevanju grčke misli; sa druge strane, grčke ideje zadržavaju moć da direktno oblikuju ili da u svakom slučaju zaoštravaju savremena razmišljanja – i ne samo u sferi etike (za dva skorašnja primera, iako donekle različite vrste, videti Bernard Williams: *Ethics and the limit of philosophy* i Martha Nussbaum: *The fragility of goodness*).

Sporno je pitanje gde se završava grčka etika. Lukrecije i Ciceron, dva rana pisca na latinskom jeziku, uglavnom nastoje da tumače grčke izvore za svoje rimske čitaoce, a grčka misao – pre svega stoicizam u raznim oblicima – dominirala je intelektualnim životom Rima, od Republike pa nadalje. Ali u sadašnjem kontekstu, »grčka etika« označava period od Sokrata do Epikura (341–271), i očeva osnivača grčkog stoicizma Zenona iz Kitiona (335–262), Kleanta (331–232) i Hrisipa (280–206).

Hrisip je bio posebno plodan, i priča se da je napisao više od sedam stotina knjiga (tj. papirusnih svitaka); Epikur je napisao nešto oko trećine od toga. Ali od sve te ogromne produkcije, skoro da ništa nije ostalo; mi ne posedujemo nijedno Hrisipovo delo, a samo tri sažeta prikaza i zbirku »ključnih učenja« od Epikura. Lukrecijeva poema *O prirodi stvari* daje nam prilično iscrpno objašnjenje principa epikurejstva, iako sa malo podataka o etičkim učenjima, a Ciceron pruža ono što se čini kao visoko kompetentno objašnjenje najvažnijih osobina Epikurovog sistema, stoicizma, a takođe i one vrste skepticizma koji je u trećem i drugom veku prihvatila Platonova akademija. Za ostalo podaci za helenističku eru – koja, takođe, uključuje i manje škole, kao što su kinici – moraju uglavnom da se prikupljaju iz rasutih izveštaja i navoda kod poznijih pisaca, od kojih su mnogi izrazito neprijateljski svedoci.

Ali u slučaju Sokrata, Platona i Aristotela, koji su svakako najuticajniji predstavnici grčke etike, mi smo, na sreću, u boljem položaju. Sam Sokrat, doduše, nije ništa napisao, ali jasna slika njegovih istaknutih ideja i metoda pojavljuje se u – pored ostalih izvora – Platonovim dijalozima, kao što su *Eutifron* ili *Lahe*s, čiji je glavni cilj, kako se čini, bio da u pisanom obliku nastave sokratsku tradiciju usmene filosofije. U poznijim delima, kao što je *Država*, Platon je nastavio da razvija ideje koje ga postepeno udaljavaju od Sokrata, iako ih je on nesumnjivo video kao zakonito proširenje sokratskog pristupa: pre svega, ono što je poznato kao »teorija formi« i teorija vlasti, koja je usko povezana sa njom. Aristotel, sa svoje strane, nije hteo ništa da ima sa Platonovom teorijom formi, koju izgleda da je odbacio ubrzo posle svog stupanja u Akademiju, u svojoj osamnaestoj godini. Ali, uz ovaj glavni izuzetak, njegove dve etičke rasprave, *Eudemova* i *Nikomahova etika* (obe napisane posle osnivanja

sopstvene škole Likeja ili Peripatosa) naslanjaju se direktno na nasleđe Akademije, isto kao i njegova rasprava *Politika*. U stvari, pozniji pisci, kao Ciceron, ne vide nikakvu suštinsku razliku između platonovske i aristotelovske filosofije, koje uglavnom posmatraju iz perspektive njihove suprotnosti prema Epikuru. Odnos helenističkih filozofa prema Aristotelu i prema Sokratu i Platonu, jeste složenije pitanje, ali nema sumnje da su, uopšteno, oni pisali sa dobrim poznavanjem svojih prethodnika.

II. Teme i pitanja u grčkoj etici

Grčka se etika, u svim periodima, suštinski okreće oko dva izraza, *eudaimonia* i *arete*; ili, kako se oni tradicionalno prevode, oko »sreće« i »vrline«. Ovi prevodi su verovatno dobri, onoliko koliko je to moguće da budu, ali u mnogim kontekstima, kao što ćemo kasnije videti – oni su potpuno pogrešni. Biće dobro da započnemo sa utvrđivanjem stvarnog značenja ova dva centralna izraza.

Uzmimo prvo *eudaimoniu*. Naš izraz »sreća« sada verovatno pre označava subjektivno osećanje zadovoljstva ili uživanja (kao u izrazu »srećan kao prodavac peska«). Grci su, međutim, *eudaimoniu* pripisivali nekom, ukazujući više na ono što se shvata kao *izvor* takvih osećanja, tj. posedovanje onog za šta se misli da je poželjno, što više liči na objektivan sud. Tako je neko mogao biti nazvan *eudaimon*, jer je bogat, moćan, ima dobru decu i tako dalje; iako takve stvari mogu da proizvedu zadovoljstvo, sadržaj *eudaimonie* ne mora da ga obavezno uključuje u sebe. (Kad bi to morao, onda bi Solonova maksima: »ne zovi čoveka srećnim, pre nego što umre« doslovno bila besmislena; kao što bi to bila i Platonova sugestija da će dobar čovek biti *eudaimon* čak i kada je nabijen na kolac – iako je ovo manje pouzdan primer, pošto je, u svakom slučaju, to nameran paradoks). »Sreća« se, naravno, može da upotrebljava u ovom »objektivnom« smislu, ali verovatno samo preko izvođenja iz drugog smisla: ako je »sreća oduševljeno kuće«, onda je to samo zato što oduševljenje čini da se čovek ili kuće *osećaju* srećnim.

Odnos između »vrline« i »arete« je još složeniji. Prvo, stvari, isto kao i ljudi, mogu da se opišu kao da poseduju sebi svojstvenu »arete« (izvrsnost). Ali drugo, i važnije, lista *aretai* (množina od *arete*) ljudskih bića, može da u sebe uključi osobine koje uopšte nisu vrline – to jest, nisu moralni kvaliteti: tako, na primer, Aristotelova lista uključuje »duhovitost« i sposobnost za bavljenje filosofijom, koje i jedno i drugo očigledno leže izvan sfere morala. Sa druge strane, najveći broj onog što računamo u vrline – iako ne sve – jeste tu, i doista je ono što Sokrat i Platon misle pod *arete* uglavnom ograničeno na njih. (Njihova osnovna lista obuhvata: pravednost, mudrost, hrabrost i umerenost, uz »pobožnost«, koja se odnosi na ispravno ponašanje prema bogovima i često dodaje kao peta. Mudrost, sa naše tačke gledišta, može da bude izuzeta kao u najboljem slučaju uslov za neke tipove moralno dostojnog ponašanja. Ali, Sokrat u svakom slučaju ima različito shvatanje, utoliko ukoliko iznosi tvđenje da je svaka vrlina, na neki način, identična sa mudrošću ili znanjem).

Važnost ovih pitanja prevođenja postaje jasna čim se suočimo sa osnovnim pitanjem, kojim su bili obuzeti svi grčki etički filosofi. Njega je prvi uobličio Sokrat (ili Sokrat o kome nas Platon izveštava): kako treba čovek da živi, ako hoće da postigne *eudaimoniu*? Sad, ako pitanje znači samo: »šta da se učini za jedan prijatan život?«, ono bi bilo sasvim nezanimljivo, pošto bi skoro sve moglo da se uklopi u ovaj opis. Možda bi, što je važnije, ono podrazumevalo da je Sokrat zastupao jednu, u osnovi, hedonističku poziciju, što je potpuno netačno; ako je on, u nekom smislu umro zbog svojih uverenja, u tome ga nije motivisalo uživanje u takvom postupanju. (Platonov *Protagora* naznačava način na koji bi njegova shvatanja *mogla* da se predstavljaju u hedonističkim izrazima, ali istorijski Sokrat tome ne bi odgovarao). Jedini Epikur, među vodećim figurama, poistovećuje *eudaimoniu* sa uživanjem; za sve ostale ostaje, u principu, otvoreno pitanje da li uživanje ili priyatnost čine makar jedan deo *eudaimon*-skog života. Ali čak i za samog Epikura stav »*eudaimonia* je uživanje« jeste nešto što se mora dokazivati, a ne puka tautologija. Ako je tako, i ako je »uživajući« Epikurov odgovor na Sokratovo pitanje, to pitanje, samo po sebi, ne može da sadrži neko suštinsko ukazivanje na uživanje. Ono je pre zahtev da se

razmisli o onom što je *stvarno* poželjno u ljudskom životu: kako treba čovek da živi, da bi sa razlogom moglo da se kaže kako je živeo uspešno?

Sokratov odgovor, koji su ponavljali skoro svi u grčkoj tradiciji, ostavio je počasno mesto za *arete*. Ako je *arete* ekvivalentna vrlini, ovo bi moglo da se shvati kao puko tvrđenje da je za dobar život nužan *moralno* dobar život. Ako je to tako, onda bi ovo moglo da predstavlja srž Sokratovog stanovišta – i Platonovog u stepenu u kome se njih dvojica mogu odvojiti. Ali je Aristotel, kako se čini, konačno usvojio sasvim različito shvatanje: za njega život »u skladu sa *aretom*«, u najpotpunijem smislu pokazuje se kao život razuma, u kome »moralno« i druge »vrline« imaju svoje mesto samo ukoliko je ljudski razum – za razliku od svog božanskog dvojnika – jedan vid složenijeg entiteta (čitavog ljudskog bića), koji ima složenije potrebe i funkcije. U tom slučaju, *arete* očigledno označava nešto pre različito od »vrline«; ako je prevedemo na ovaj način, Aristotelov zaključak će, doista, da izgleda čudno – a ne postoji jasan nagoveštaj da on misli kako je taj izraz upotrebljen na neki radikalno nov način.

Možemo se približiti ideji pravog značenja *arete*, posmatrajući tip argumenata koji Platon i Aristotel upotrebljavaju da bi je povezali sa *eudaimonijom*. Prvo se pretpostavlja da ljudska bića – shvaćena kao celina, sastavljena od tela i duše (Aristotel) ili kao duša, privremeno sjedinjena sa telom (Platon) – liče na druge stvari u svetu po tome što obavljaju neku »funkciju« ili delatnost koja im je svojstvena. Druga pretpostavka jeste da će se dobar život, *eudimonia*, sastojati u uspešnom izvršavanju te funkcije. Ali treće, ništa ne može da izvrši sebi svojstvenu funkciju, ako ne poseduje relevantnu *arete*, tj. ako nije *dobro u svojoj vrsti* (tako, da upotrebimo platonovske primere, dobri će biti samo oni konji koji mogu da pobede u trci i oni kosiri sa kojima se može uspešno da oreže loza). Ali ovo, onda, pokreće dva pitanja: šta je »funkcija« ljudskog bića i šta je *arete* koja vodi ka njoj? Platonovski odgovori su: »vladanje i tome slično« (tj. vladavina duše u njenoj zajednici sa telom) i »pravednost«; Aristotelov odgovor je: »delatni život onog koji poseduje razum« i »najbolja od *aretai*«. Stvar je za diskusiju da li već ovde Aristotel ukazuje na *arete* razuma, koji funkcioniše samostalno ili mi-

sli na nešto drugo – možda na kombinaciju ove sa onom vrstom *arete* za koju se smatra da je nužna za vođenje praktičnog života i koja sačinjava glavni predmet *Etike* (praktične mudrosti, zajedno sa relevantnim dispozicijama *ethosa* ili »karaktera« pravednosti, hrabrosti, duhovitosti i ostalih). Ali, za sadašnji cilj značajno je da i za Platona i za Aristotela, sadržaj *arete* zavisi od prethodnog pojma ljudske prirode. U tom pogledu, ona je sasvim različita od pojma »vrline«, koji već označava manje ili više određenu oblast kojom se bavi »filosofija morala« – kategoriju »morala« po sebi. Moderni filosof može da započne pitajući za odnos moralnih i nemoralnih razmatranja, o prirodi moralnog rasuđivanja ili o suštinskim moralnim pitanjima. Takva kategorija teško da postoji u grčkom kontekstu. Predmet istraživanja nije moral, već pre priroda čovekovog dobrog života; i pošto se mogu usvojiti različita shvatanja o tome šta je ljudska priroda, isto tako se mogu usvojiti i različita shvatanja o tome šta je dobar ljudski život, kao i o ulozi koju u takvom životu treba da imaju ona pitanja koja se verovatno od samog početka shvataju kao centralna pitanja filofske etike.

U jednom pogledu, ovo je možda preterivanje. Pravednost, hrabrost, umerenost, »pobožnost«, plemenitost – sve one čine deo građanskog ideala u Grčkoj petog i četvrtog veka p.n.e. I na prvi pogled, ovo se ne čini različitim od naše opšte pretpostavke o »vrlini«. Ali stvar ne treba suviše isticati. Za nas, možda, pojam vrline u okolnostima svakodnevnog života verovatno treba da opravda sam sebe u smislu da, ako u određenoj situaciji ovo ili ono prihvatimo kao ispravnu stvar i vrlinu, onda to već daje, bar *prima facie*, razlog da ga izaberemo; i ako ljudi, koji su u prilici da biraju, propuste da tako urade, naša prirodna reakcija jeste da kažemo ili da su oni nedovoljno principijelni ili da o toj stvari nisu dovoljno razmislili. U Platonovom *Gorgiji* Sokrat predlaže nešto što liči na sličnu analizu u odnosu prema *arete*: nazivajući nepravednu delatnost »sramnom«, on ukazuje da on ili bilo ko drugi hoće implicitno da kaže kako postoji snažan razlog da se ona izbegne (jer bi se inače izraz »sraman« sveo na besmislen zvuk). Ali ono protiv čega se on bori jeste shvatanje da je nepravedno i nepošteno ponašanje često *bolje za onoga koji dela*, što se Sokratovom protivniku čini kao jači razlog. Isti-

na, Sokrat uspeva da ga ubedi na kraju rasprave, dokazujući – okolišnim putem – da »sramno« po sebi treba da se shvati na isti način. Pravila pravednosti, posmatrana sa te tačke gledišta, predstavljaju puka ograničenja nečije slobode, nametnuta od strane društva, ili, kako to kaže Trazimah u *Državi*, od strane onih koji imaju vlast, kao sredstvo za unapređenje sopstvenih interesa. Ako ovo izgleda kao, a to i jeste, ekstremno stanovište, ono tačno odražava široko prisutnu ambivalenciju; ne samo u pogledu pravde, već i u pogledu svih ostalih građanskih »vrlina«. Da čovek ima obaveze prema sopstvenom gradu i sugrađanima, to se, naravno, priznaje; ali, takođe, postoje i međusobno suprotstavljene obaveze prema drugim grupama u gradu – čovek ima kolege, prijatelje, porodicu. I još važnije, građanin muškog pola je imao snažan osećaj sopstvene vrednosti i nalazio se u stanju stalnog nadmetanja sa drugima. U nedostatku nekog pojma moralnog imperativa, jednog »treba« koje na neki način u sebi sadrži (u ipak neodređenom smislu) obeležje sopstvenog autoriteta, uvek se može postaviti pitanje zašto treba da poštujemo obaveze čija snaga kao da stoji u obrnutoj srazmeri sa udaljenošću od kuće. (Sličan stav može da se pojavi i u drugim društvima; u današnjoj Britaniji i Sjedinjenim Državama, na primer, političari, publicisti i druge pristalice konzervativne desnice, ponekad kao da se trude da to i podstaknu. Ali, to je verovatno bilo izraženije u društvu koje kao stara Atina nikad nije upoznalo neki liberalni, moralni konsensus).

Nije verovatno da, kada u *Gorgiji* Sokrat sopstveni interes prihvata kao merilo, on to čini zato da netačno prikaže svog protivnika ili da dokazuje *ad hominem*. Iako on o sebi misli – opet, ako možemo verovati Platonovom svedočanstvu – da je ceo svoj vek proveo služeći Atinjanima i pokušavajući da ih pokrene na razmišljanje o sopstvenom životu, ideja da služba drugima može biti sama sebi cilj teško da u njegovim eksplislicitnim argumentima uspeva da izađe na površinu. Ako mi, kao što je on verovao, svi tražimo *eudaimoniu*, to znači našu sopstvenu, a ne nečiju tuđu. Dakle, za njega je takođe činjenica da određeni tipovi ponašanja uključuju pretpostavljanje tuđih interesa svojim sopstvenim, bilo po sebi problem, a ne rešenje; i svako uspešno zalaganje za pravednost i druge vrline mora

nekako da pokaže da su one, posle svega, u interesu samog aktera. To je smisao u kome treba da shvatimo čuvene Sokratove paradokse, naime, »*arete* je znanje« i »niko ne greši svesno«. »Razmisli dovoljno duboko« govorio je on, »i uvek ćeš pronaći da je ispravno postupanje najbolje za tebe«; a ako neko postupa rđavo, to je zato što nije dovoljno razmislio. Dobro, za koje se smatra da proizlazi iz ispravnog postupanja, nije materijalne vrste, iako uključuje ispravno korišćenje materijalnih dobara: pre je to življenje uspešnog života, u kome je glavni (ili jedini?) činilac ispravno i na razumu zasnovano postupanje. (»Niko ne greši svesno« ili kako su to Grci obično shvatali, »niko po svojoj volji ne postupa rđavo«; ovo je Sokratovo slavno poricanje *akrasie* ili »slabosti volje«. Aristotelovo karakteristično tumačenje ovog tvrdjenja u *Nikomahovoj etici*, jeste da je ono, očigledno, u suprotnosti sa opaženim činjenicama; iako u produžetku – opet karakteristično – prihvata da je Sokrat, u određenom smislu, u pravu. Sokrat poriče da možemo postupati suprotno saznanju o tome šta je ispravno a šta rđavo. To je istina, kaže Aristotel ali samo u smislu da ono što uživanje u čoveku slabe volje nadvladava ili zatamnjuje nije toliko saznanje u primarnom smislu, tj. saznanje relevantnih opštih principa, koliko je to svest o pojedinačnoj činjenici da *ovo sad* spada pod taj princip).

Nešto nalik na ovu opštu Sokratovu strategiju prihvatio je najveći deo njegovih sledbenika, iako su jedino stoici bili spremni da dobar život isto tako iskreno povežu sa racionalnim procesima. Za Platona i Aristotela upotreba razuma je nužan, ali ne i dovoljan uslov življenja života praktične *arete*. U stvari, oni su naglašavali da neke aktivnosti ne dozvoljavaju razmišljanje. Pretpostavimo da vidim kako će jednu staru damu (ne moju baku, niti tetka-Lusi) pregaziti kamion od deset tona: ako zastanem da razmislim onda će odluku, za koju bi Sokrat verovatno mislio da je ispravna, taj kamion preteći. Ono što je nesumnjivo potrebno, a što Platon i Aristotel pružaju, jeste paralelno naglašavanje dispozicionalnog aspekta ponašanja. Ako ja uradim ispravnu stvar i prihvatim rizik da učinim nešto i spasem staru damu, to je delom zato što sam stekao dispoziciju da postupam na takav način ili zato što sam postao takva vrsta ličnosti (tj. hrabar čovek), pa čak i kad bih imao vremena da zastanem i razmi-

slim, razum bi potvrdio ispravnost mog postupka. Možda bi se Sokrat složio sa ovim kao sa finom izmenom svoje pozicije. Alternativno, on bi mogao da ponudi različit model razmišljanja, koji bi na neki način mogao da uključi trenutne odluke, kao što su izgleda činili stoici: stoički mudrac, ako je ikad postojao, očigledno bi *znao* šta je u bilo kojoj situaciji prikladno da učini i delovao bi u skladu sa tim. U svakom slučaju, svi oni koji slede starog Sokrata – čak i Epikur, sa svojim specifičnim traganjem za uživanjem – bili su srećni da od njega prihvate dve osnovne tačke. Prvo, da ljudski postupci mogu i treba da se opravdaju racionalnim sredstvima. Drugo, oni su prihvatili da se to opravdanje mora, u krajnjoj liniji, izraziti preko individualnih ličnih interesa. Postoji široka saglasnost da su Sokratove *aretai* neophodne za dobar život. Osim kada se neočekivano, kako se čini, on ne okreće veličanju čisto intelektualnog života, ovo je i Aristotelova pozicija; hedonisti, poput Epikura, takođe naglašavaju da ove »kardinalne« vrline imaju smisla ukoliko doprinose ukupnom uživanju. Ako je uživanje jedini racionalni cilj u životu, i ako se uživanje definiše široko – kako je to Epikur uradio – kao odsustvo bola, pravedno postupanje biće najbolji način da izbegnemo bolne povrede sebe samih, a odmeren stav prema uživanjima (u uobičajenom smislu) pošteđuje nas i od frustracija zbog neispunjenih želja kao i od posledica neumerenog uživanja, a hrabrost koja dolazi od razmišljanja o stvarima kojih se bojimo, otkloniće najmoćniji oblik mentalne patnje.

Samo po sebi, naglašavanje sopstvenog interesa može da liči na egoizam, i stvarno, kod Epikura bi ovo bio tačan način da se ono opiše. Ali tumačenja, koja u pogledu ličnog interesa imaju drugi filosofi i prema kojima su nužni i takvi kvaliteti kao što je pravednost, nemaju u sebi ništa slično (uprkos Aristotelovom paradoksalnom tvrdjenju da je onaj koji se žrtvuje za druge, poput čoveka koji umire za svoju otadžbinu ili prijatelja, *philautos*, tj. onaj koji voli sebe, jer on »za sebe traži veći deo od onoga što je dobro«). To je očigledno bilo jedino dostupno sredstvo za odbranu takvih kvaliteta u društvu koje je – uprkos uzvišenim izjavama javnih ličnosti, kao što je, prema Tukididu, bio Periklov posmrtni govor – uvek primarnu vrednost stavljalo na individualni status i dostignuće. Uspon grčke etike, velikim delom se može shvatiti, kao rezultat razmišljanja o preovladavanju su-

štinski individualističkog etosa, preko zahteva za ko-operativnim ponašanjem, koje su implikovale institucije grada-države. Filozofi su pokušavali da pokažu da na kraju nema sukoba između to dvoje. Njihova vera u razum, takođe, ima duboke korene u grčkoj kulturi petog i četvrtog veka, u onoj meri u kojoj ona izražava naviku dokazivanja i raspravljanja, ukorenjenu u formi političkog društva, koje pretpostavlja visok stepen individualnog uključivanja, i u meri u kojoj je ona reakcija na manje racionalne oblike ubeđivanja, koje su teoretičari retorike tog doba već pretvorili u visoko razvijenu veštinu. Jedino su hedonisti zastupali povlačenje iz političke sfere kao suviše opasno; svi ostali su, da upotrebimo Aristotelov slavni izraz, čoveka videli kao »političko stvorenje« ili kao stvorenje koje je po svojoj prirodi određeno da na razuman način učestvuje u životu šire zajednice. Nigde to možda nije jasnije nego u stoicizmu, za koji je ostvarenje naše upućenosti na druge članove ljudske rase, po sebi, deo našeg sazrevanja kao racionalnih bića.

Ali, ako su dobri ili ispravni postupci važni za nas, kako ćemo saznati koji su postupci dobri i ispravni po sebi? Ovo pitanje, koje se poklapa sa modernim pitanjem o izvorima moralnog saznanja, neizbežno je postalo glavna preokupacija grčkih filozofa, ne samo zato što su i oni sami hteli da naglase njegovu težinu. Samo su ga hedonisti smatrali lakim; »ispravan postupak« je prosto onaj koji se uopšteno smatra ispravnim, i pošto se on opravdava samo svojim doprinosom uživanju, svako nejasno pitanje može se u principu rasvetliti pozivanjem na ovo merilo, koje svako priznaje. Nasuprot tome, Sokrat niti je o sebi tvrdio da zna kako da ispravno objasni ovu *arete*, koju je tako visoko vrednovao, niti da je u stanju da nađe nekog ko bi to znao. U isto vreme, Platon ga predstavlja kao nekog ko smatra da bi svako mogao da *otkrije* šta je ona, jer je Sokrat iz ranih dijaloga – za koga se, kao što sam rekao, misli da odgovara istorijskom Sokratu – očigledno srećan da o predmetu raspravlja sa svim i svakim. Sa druge strane, u poznijim dijalozima, u kojima izvorno sokratske ideje počinju da se povlače u pozadinu, Platon počinje da takvo saznanje u principu pripisuje samo manjini. Njegova opšta teorija saznanja (»teorija formi«) ima mnogo zajedničkog sa teorijom urođenih ideja. Ono što se saznaje na najvišem i najopštijem nivou, jeste skup predmeta, koje smo mi neposred-

no saznali pre svog rođenja (forme ili ideje). Stoga, svako od nas može da ima neko naziranje opštih istina; ali samo oni čije su racionalne sposobnosti dobro razvijene – ukratko, filozofi – mogu potpuno da obnove svoje sećanje. Posledica ovog shvatanja jeste da je *arete* po sebi potpuno dostupna samo toj manjini, pošto to uključuje upotrebu razuma i svesnog izbora (ne možemo birati ono što ne znamo), a većina, ako treba da bude u stanju da podražava harmonije koje su otkrile njihove intelektualne starenje, mora da se odrekne svoje autonomije. To su, u svakom slučaju, shvatanja koja Platon predlaže u *Državi*. U poznijim dijalozima ideja mogućnosti otkrivanja etičkih istina preko racionalne introspekcije, uglavnom nestaje, da bi ustupila mesto većem naglašavanju potrebe konsenzusa među građanima u pogledu javnih i privatnih vrednosti. Ali u svim svojim fazama, platonski projekt se uvek bavi više uspostavljanjem temelja takvih vrednosti, nego ispitivanjem njih samih i razumevanjem njihovih implikacija po ponašanje u svakodnevnom životu. On nam mnogo toga kaže o *vrsti* ličnosti kakva treba da postanemo i zašto (uglavnom, jer biti kao ona znači biti u skladu sa sopstvenom prirodom i sa prirodom celine), ali relativno malo toga, što bi moglo da doprinese rešavanju pojedinačnih problema, na koje nailazimo u stvarnom životu.

Sam Platon pokazuje znake shvatanja ovog jaza u svom objašnjenju, ali nije našao način da ga premosti. Cinjenica je da posmatranje večnih istina ili strukture univerzuma ne može da mi kaže kako da *sada* postupam. Stoici su u stvari išli za njim istom slepom ulicom, ulažući sav svoj novac u nemogući ideal mudraca, čiji stav i delatnost treba da nepogrešivo odgovaraju njegovoj, unapred određenoj ulozi u kosmičkoj drami. Na prvi pogled izgleda da nam je Aristotel ponudio nešto što više obećava. On je započeo otvorenim odbacivanjem teorije saznanja iz *Države* i umesto nje izgradio teoriju koja izvor etičkog saznanja smešta u iskustvo samog života. Znati kako da se postupa, posedovati praktičnu mudrost, znači imati oko za rešenja; a to se može razviti samo kroz kombinaciju vežbanja u ispravnim navikama i direktnog upoznavanja sa praktičnim situacijama. Ovo je, po sebi, privlačan predlog, koji se slaže sa našim optimističkim intuicijama o ljudskom biću: da se naša osetljivost i naša sposobnost da donosimo ispravne odluke, na osnovu

sopstvene procene, postepeno uvećavaju kroz proces pokušaja i pogrešaka. Nevolja je što se Aristotel ovde zaustavlja. Slično Platonu, on opisuje *tipove* korektnog ponašanja, na primer u svom slavlom »učenju o sredini«, koje svaku vrlinu smešta između odgovarajućih »mana«, nedostatka i preteranosti. Hrabrost će biti stvar postizanja prave ravnoteže između plašljivosti i drskosti; umerenost leži između preteranog uživanja i potpune nesposobnosti za uživanje; duhovitost između prostaštva i potpunog odsustva smisla za humor, i tako dalje. On takođe naglašava, mnogo više od Platona, da je teško primeniti ove deskripcije na određene slučajeve i da je etika, uopšte, neprecizna nauka. Ali naša reakcija će verovatno naglasiti da je baš to tačka u kojoj etička filosofija postaje zanimljiva i korisna. Svet je pun problema – o oblicima rata, o samom ratu, o životu i smrti, polu i rasi, religiji – za koje Aristotelovo učtivo uveravanje »zrelost će doneti odgovor«, teško da pruža adekvatan odgovor.

Dalja teškoća Aristotelove pozicije sastoji se u tome da on povezuje svoje zaključke sa već postojećim oblicima ponašanja. Aristotelovski čovek je biće četvrtog veka u staroj Grčkoj, koje u mnogim svojim vidovima ne može biti preneto u neko drugo kulturno okruženje. Sokrat i Platon su, unekoliko, manje podložni ovoj kritici i to u onoj meri u kojoj su spremni da delimično *reformišu* postojeće stavove. Stoga, ako je Sokrat nezadovoljan odgovorima koje je dobijao na svoja pitanja o pravednosti ili pobožnosti, to nije samo zato što njegovi sugrađani nisu bili u stanju da artikuliraju svoje ideje, već i zato što su često govorili stvari sa kojima se on u osnovi nije slagao. Tako se Eutifronovo shvatanje pobožnosti pretvorilo u neprihvatljivo shvatanje prirode bogova; a objašnjenju običnog čoveka, koje Polemarh u *Državi* daje o pravednosti, da je to činiti dobro prijateljima i nanositi zlo neprijateljima, on suprotstavlja razložnu primedbu da je nanošenje zla bilo kome *per se* nepravedna stvar. Na taj način Sokrat i Platon – jer, najzad Platon je taj koji je ili rekonstruisao ili izmislio Sokratove argumente – pokazuju se kao krajnji radikali. Samo, ovo je delom zabluda. Naglasak Sokratovih argumenata nije na pogrešnom postupanju drugih ljudi, već na otkrivanju nedovoljne jasnosti u njihovim idejama i načinu na koji se pokazuje da oni veruju u stvari, koje su uzajamno opreč-

ne. Ceo njegov metod, u stvari, pretpostavlja da su oni u stanju da otkriju istinu: ono što on hoće da sazna, jeste nešto što je zajedničko svima, samo ako bi se to moglo artikulirati na pravi način. Ova ideja, na neki način, nagoveštava platonističku doktrinu o učenju kao sećanju, koja na sličan način podrazumeva da je etička istina stvar zajedničke svojine (čak i kad nije svima dostupna). Ona takođe podrazumeva da je ova istina – a sa tim bi se i Sokrat i Aristotel saglasili – objektivna, a ne kulturno determinisana. (Nekoliko drugih pogleda u ovoj knjizi bave se ovom temom: videti, posebno članak 35, *Realizam*; članak 38, *Subjektivizam*; i članak 39, *Relativizam*). Činjenica je, međutim, da ma šta ova tri filozofa mislila o značenju izraza »biti otkriven«, da li kroz postavljanje pitanja, preko introspekcije ili preko iskustva, oni pre svega moraju da reše napetost između građanskih i individualističkih vrednosti, za što sam ranije utvrdio da je osnovna osobina grčkog društva tog doba.

Kada bi mogli da se vrate iz mrtvih, Sokrat i ostali bi kao olakšavajuću okolnost mogli da navedu da ovakve napetosti u određenom stepenu verovatno postoje u svakom društvu; dobrim delom bi optužbu za kulturni relativizam mogli da okrenu protiv svojih modernih dvojnika, zbog njihove opsesnutosti tom zagonetnom, specijalnom kategorijom razmatranja, koja se obeležava kao »moral«. Ali, nijedan potez neće biti delotvoran. Njima se ne zamera što nisu kazali ništa relevantno za neko drugo društvo (daleko od toga), već pre što su toliko bili pritisnuti potrebom da odbrane temelje civilizovanog života, da su propustili da uoče koliko je taj život stvarno bio civilizovan. Platon, na primer, instituciju ropstva shvata ko nešto normalno, dok je Aristotel opravdava na izuzetno upitan način. Nijedan od njih ne podiže glas protiv podređenog položaja žena u grčkom društvu (osim, u Platonovom slučaju, sa pragmatičnim razlozima: *neke* su žene izrazito sposobne, pa bi bila velika šteta ne iskoristiti njihove talente). »Čovek« u Sokratovom pitanju – »Kako treba čovek da živi?« – automatski se isključivo odnosi na (odraslu, slobodnu) muško osobu, dok se začudo pretpostavljalo da je na isto pitanje o ženi odgovor već dat u njenoj stvarnoj ulozi u društvu, u kome vladaju muškarci. (Ili, možda, to i nije tako čudno: najzad, pitanje je usmereno samo na muškarce, jer

se činilo da njima društvo nudi mogućnost za više načina života). Zatim, svi oni po pravilu odobravaju jedan uskogrudni nacionalizam i površnu pretpostavku o inferiornosti negričkih rasa; i tako dalje. Postoje, naravno, određeni elementi u modernom društvu kojima se takve ideje dopadaju i koji su srećni da kao svoje autoritete citiraju Platona i Aristotela. Ali to što su neki ljudi, ma koliko bili veliki, iskazivali nedokazane predrasude nalik na naše, teško da predstavlja korisno opravdanje za njihovo ponavljanje. Ponekad se udobno zaboravlja da je vodeći princip grčke filosofije u tome da je neko tvrđenje ono-liko dobro koliko su dobri razlozi koji ga dokazuju. To je ono što predstavlja njeno zakonito i trajno zaveštanje modernom svetu. Platonov Sokrat nas često opominje protiv prihvatanja bilo kakvog iskaza, ma koliko bio autoritativan; i čineći tako, on ne samo da nas ovlašćuje, on nas i poziva da isto merilo primenimo i na njega i na bilo kog drugog. Možemo zapaziti i osuditi činjenicu da su on i njegovi sledbenici, u nekim aspektima, ostali zatočenici sopstvene kulture. Samo, oni su nam, u isto vreme, pružili jedina sredstva pomoću kojih je moguće osloboditi se od pretpostavki, koje nam nameće društvo ili ideologija koja je trenutno u modi. Ili, da kažemo to na opštiji način, mi možemo osuditi činjenicu da su oni utrošili toliku energiju na istraživanje osnova same teme, da im nije ništa ostalo za raspravu o suštinskim pitanjima koja konstituišu samu temu – kao kad bi matematičar bio toliko opsednut problemom prirode matematičkih istina da bi zaboravio da rešava zadatke. Ali, ovo znači govoriti sa zadnjim namerama. U kontekstu u kome su stari grčki filosofi pisali, bilo je fundamentalno pitanje – o načinu života koji treba da vodimo i o merilima na osnovu kojih ćemo odgovarati na ova pitanja – koje je imalo značaja. U svakom slučaju, jedan je to matematičar koji propusti da se zapita o statusu stvari sa kojima igra svoje složene igre.

Post scriptum: Rekao sam kako su Sokrat i skoro svi posle njega, u dobrom životu »počasno mesto ostavili za *arete*«. Namera ove fraze jeste da bude dovoljno neodređena, da bi u sebe uključila mnoštvo različitih shvatanja: da je *arete*, sama po

sebi, dovoljna za *eudaimoniu*, kojoj osim nje ne treba ništa drugo; da je ona dovoljna, ali da i druge stvari – dobra sreća, materijalna dobra – mogu pojačati stepen naše *eudaimonie*; i da su, iako je *arete* najvažniji sastojak *eudaimonie*, i druge stvari takođe neophodne. Prvu poziciju zastupaju stoici, ostale dve Platon i Aristotel (za poznog Platona, dobar život uključuje i umereno zadovoljavanje naših iracionalnih nagona, dok su za Aristotela materijalna dobra neophodno sredstvo za izvrsnu delatnost, bilo praktičnu bilo intelektualnu – a ko bi, pita se on retorički, pripisao *eudaimoniu* nekom koga je snašla Prijamova sudbina?) Sve tri pozicije, međutim, mogu s pravom da se pripisu Sokratu. Ovaj će primer služiti kao opšta naznaka stepena neslaganja, koje se često javlja među tumačima grčke etike; moj kratki prikaz treba da se čita imajući ovo na umu, iako ja nisam svesno usvojio nijedno preterano radikalno shvatanje.

Šire o tome u:

Primarni izvori

- Aristotle: *Eudemian Ethics*; trans. Ross (revised by Urmson); and *Nicomachean Ethics*; trans. Solomon, in Barnes, J., ed., *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. II (Bollingen Series LXXI. 2) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).
- Long, A. A. and Sedley, D. N., eds., *The Hellenistic Philosophers*, Vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Lucretius: *On the Nature of Things*; trans. Lakham (as *The Nature of the Universe*) (Harmondsworth: Penguin Books, 1951).
- Plato: *Euthyphro*; trans. Tredennick. in *The Last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969).
- : *Laches*; trans. Lane, in *Plato: Early Socratic Dialogues* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987).
- : *Gorgias*; trans. Irwin, in the *Clarendon Plato series* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- : *Republic*; trans. Grube (Indianapolis: Hackett, 1974, and London: Pan Books, 1981).

Ostala literatura

- Nussbaum, M. C.: *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana/Collins, 1985).

Za dalje čitanje:

Komentari

- Annas, J.: *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981).
Cross, R. C. and Woosley, A. D.: *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (London: Macmillan; New York: St Martin's Press, 1964).
Geach, P. T.: 'Plato's *Euthyphro*. An analysis and commentary', *Monist*, 51 (1966).
Hardie, W. F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1980).
Stokes, M. C.: *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (including the *Laches*) (London: Athlone Press, 1986).
Urmson, J. O.: *Aristotle's Ethics* (Oxford: Blackwell, 1988).
Woods, M.: *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Ostala sekundarna literatura

- Barnes, J.: *Aristotle*, in the *Past Masters* series (Oxford: Oxford University Press 1981).
Barnes, J.: Schofield, M. and Sorabji, R., eds., *Articles on Aristotle*, Vol. II. *Ethics and Politics* (London: Duckworth, 1977).
Dover, K. J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974).
Gulley, N.: *The Philosophy of Socrates* (London: Macmillan; New York: St Martin's Press, 1968).
Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vols. III-VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1969-81).
Irwin, T.: *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

- Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn (London, Berkeley, Los Angeles: Duckworth, 1986).
Rist, J. M.: *Epicurus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
Rowe, C. J.: *Plato*, in the *Philosophers in Context* series (Brighton: The Harvester Press; New York: St Martin's Press, 1984).
Sandbach, F. H.: *The Stoics* (London: Chatto and Windus, 1975).
Vlastos, G., ed.: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books, 1971).
—, ed.: *Plato: A Collection of Critical Essays*, Vol. II (New York: Anchor Books, 1971).

SREDNJOVEKOVNA I RENESANSNA ETIKA

Džon Holdejn

Tri su poretka kojima je ljudska volja podređena. Prvo, poretku sopstvenog uma, drugo, poretku vlasti, bila ona duhovna ili svetovna, i treće, ona je podvrgnuta univerzalnom poretku božanske uprave.

St. Thomas Aquinas,
Summa theologiae, Ia, IIae, q8, al

I. Uvod

Glavni vremenski period obrađen u ovom ogledu, proteže se od jedanaestog do šesnaestog veka – razdoblje od pola milenijuma značajne filofske aktivnosti, kome se po snazi i raznolikosti suprotstavljaju samo moderni i savremeni period. Ipak, pomalo neočekivano, između sredine dvanaestog veka i kraja Renesanse, filofsija tih pet stotina godina je, uglavnom, zaboravljena. Doista, tek su u poslednjih dvadeset i nešto godina filofsi engleskog govornog područja počeli da cene unutrašnji kvalitet srednjovekovne i renesansne misli, i njene trajne napore u razumevanju centralnih pitanja filofsije.

Deo teškoće u procenjivanju filofsije srednjeg veka, a u manjoj meri i Renesanse, jeste u tome što je ona skrivena iza

uglavnom neobičnog teorijskog rečnika. Ovo se povezuje sa prirodom *sholastike* – dominantne filofske tradicije – koja je beskompromisno tehnička. Dalji problem za razumevanje i procenu argumenata i zaključaka, koje su izlagali autori ovog perioda, nastaje zbog sasvim različitih pretpostavki o prirodi sveta i položaja čoveka u njemu, koje smo oni i mi skloni da pravimo.

U nameri, dakle, da utvrdimo smisao modela etičke misli koja se razvila u srednjovekovnom i renesansnom periodu, neophodno je započeti sa opisom filofske i istorijskog zaleđa, u kome se krajem jedanaestog veka pojavila sholastika. Postupajući tako, ja ću raspravljati o nekim idejama i razmatranjima, tokom stogodišnjeg perioda koji pada između sredine trinaestog i sredine četrnaestog veka. Ovo je, bez sumnje, bio vrhunac srednjovekovne misli, period u kome je posejano intelektualno seme i u kome je porastao čitav vrt, razlistao se i procvetao. Autori velikih dela ove ere bili su pripadnici dva reda – *Dominikanci* i *Franjevci* – čija aktivnost je određivala dobar deo karaktera ovog plodonosnog doba u istoriji zapadne kulture.

Posle ovoga, međutim, došao je period relativne neplodnosti. Značajno je da nijedan istorijski važan filofs nije rođen u četrnaestom veku (najbolji kandidat za ovaj status, naime Džon Viklif, 1320–1384), bio je suviše teolog i crkveni čovek da bi se kvalifikovao. Ipak, krajem tog veka započeo je rast koji je tokom vremena proizveo nekoliko vrsta novih i preobražaj starih ideja. Rasprava o ovom periodu vodiće ka ispitivanju glavnog elementa renesansne etike, koja se može podeliti na dve tradicije: prvo na tradiciju pozne sholastike, koja je razradila i sintetizovala proizvode genija trinaestoga veka, i drugu, tradiciju humanista koji su gledali unazad ka klasičnoj antici, i unapred ka sekularizovanoj političkoj budućnosti.

II. Od crkvenih Otaca do sholastike

Najranije postklasično poreklo srednjovekovne filofsije leži u patrističkom periodu hrišćanstva, u spisima crkvenih Otaca. Ova su dela između drugog i petog veka stvorili verski učitelji, koji su pripadali istočnim i zapadnim crkvama. Cilj ovih teoloških autora bio je da tumače judeo-hrišćanske svete spise i

predanja uz pomoć ideja izvedenih iz grčke i rimske filosofije. Iako oni sami nisu bili spekulativni mislioci, oni su u svoje etičke tekstove uveli pojmove od izuzetne važnosti, koji su se pojavljivali tokom srednjovekovne i renesansne filosofije.

Prvi od ovih pojmova, koji se pojavljuje u spisima Klimenta Aleksandrijskog (150–215) i spisima potonjih autora, bila je ideja da su, upotrebom prirodnog razuma, neki od filozofa antike došli do zaključaka o načinu života primerenog ljudskim bićima, zaključaka koji su se podudarali sa delovima hrišćanskog moralnog učenja. Ovo slaganje će docnije postati osnova za odbranu filosofije i studiranje paganskih pisaca, kojom će se sholastičari braniti od optužbe da njihova istraživanja ugrožavaju veru. Posebni pronalazak grčke filosofije, koji je zanimao Oce, bilo je otkriće praktičnog umovanja (*ratio practica*) ili »ispravnog um« (*recta ratio*, na latinskom i *orthos logos*, na grčkom). I Platon i Aristotel su dokazivali da postoji sposobnost racionalnog suđenja, koja se bavi izborom ispravnog načina postupanja. Izvrsnost u ispoljavanju ove sposobnosti konstituise intelektualnu vrlinu praktične mudrosti – *phronesis* (latinski *prudentia*) – i ponašanje u skladu sa njenim nalogima jest moralna vrlina.

Uopšte, postojalo je malo zanimanja za filofske argumente koji su dokazivali ove sugestije. Centar interesovanja bio je pre u tome da su se neki od zaključaka o tome kako da se živi podudarali sa verskim učenjima izvedenim iz Otkrovenja, a implicitno i u tome da bi mogao biti dostižan i jedan alternativni model moralnog saznanja. Pored saznanja ispravnog postupanja, stečenog javnim podučavanjem, moglo bi postojati i saznanje koje pojedinac može da stekne na svom putu ka moralnoj ispravnosti. Ova bi mogućnost olakšala teškoću povezanu sa idejom javnog Otkrovenja: ideju da su bez sopstvene krivice oni koji otkrovenje nisu neposredno primili ili im nije saopšteno lišeni sredstava za spasenje. Jer, ako su pagani razumom mogli da otkriju svoj put do vrline, onda možda svi ljudi imaju isti urođeni izvor za vođenje dobrog života. Ovo je, doista, postalo model *univerzalne spasonosne milosti*; to jest, ideje da su svakom čoveku data dovoljna sredstva za spasenje – iako, naravno, on može da ne izabere put koji mu je ova milost propisala.

Zapazimo, međutim, da je ideja unutrašnje sposobnosti moralnog saznanja otvorena za najmanje dva tumačenja. Po prvom, ljudi su obdareni sposobnošću racionalnog mišljenja, i polazeći od određenih premisa, čije saznanje ne zavisi od Otkrovenja, mogu da steknu zaključke o ispravnom postupanju. Po drugom tumačenju, relevantni urođeni dar jeste sposobnost moralnog čula, kojom ljudi mogu intuitivno da shvate šta je ispravno ili rđavo da se čini. Upotrebljavajući rečnik poznijih teorija, biće korisno da se ovi pogledi opišu kao »racioanalistički« i »intuicionistički«.

Sledeći uvođenje izraza od strane sv. Jeronima (347–420) pisci ranog i poznog srednjeg veka su unutrašnju sposobnost razlikovanja dobra i zla opisivali kao *synderesis*. Sam Jeronim ju je opisao kao »iskru svesti... kojom saznajemo da grešimo«, ali je kasnije postalo uobičajeno da se izraz »savest« (*conscientia*) zadrži za sposobnost razlikovanja dobra i zla, koja se ispoljava na nivou pojedinačnih postupaka. U trinaestom veku, na primer, Toma Akvinski (1225–1274) je dokazivao da prvi princip razmišljanja o ponašanju jeste da dobro treba da se čini i ostvaruje, a zlo da se izbegava. Ovo »*synderesis* pravilo« jeste, tvrdio je on, samo-očevidan princip, takav da svako ko ga razume mora da prihvati njegovu istinitost. Ono na šta se on, međutim, odnosi nije ispravnost ili rđavost ovog ili onog dela, već pre polarnost ose na kojoj počiva ponašanje i unutrašnja privlačnost jednog pola i odbojnost drugog. Međutim, čak i ako se prihvati istinitost ovog principa, njegovo saznanje neće biti dovoljno da nas vodi kroz život bez jedne specifičnije sposobnosti, kojom razlikujemo dobre od loših načina postupanja, a to je sposobnost koju Toma Akvinski, sledeći tradiciju, poistovećuje sa *conscientia*. Štaviše, s obzirom na njegovo izrazito racionalističko shvatanje moralnog znanja (o kome ću raspravljati kasnije), ne treba da iznenadi što on savest shvata kao ekvivalent praktičnog ili »ispravnog uma« (*recta ratio*). U presholastičkom periodu, međutim, postojala je tendencija intuicionističkog shvatanja moralnog mišljenja. Na osnovu ovog objašnjenja, čije verzije se nalaze u spisima sv. Jeronima i sv. Avgustina (354–430), savest je urođena sposobnost kojom se otkriva božji moralni zakon, onako kako je zapisan u ljudskim dušama. Nešto od ove ideje opstaje i danas u savremenim hriš-

čanskim raspravama, koje (primenjujući analogiju sa čulima) govore o savesti kao o »unutrašnjem uhu« svesti, kojim se može čuti reč božja.

U Avgustinovoj moralnoj teologiji ovo objašnjenje savesti je povezano sa pravcem razmišljanja koji sačinjava drugi glavni doprinos rane tradicije kasnijoj srednjovekovnoj moralnoj filosofiji. To je ideja moralnog očišćenja, koje proizlazi iz »bekstva duše« iz sveta. Udaljenije poreklo ovog pojma leži u Platonovoj *Državi* i u podjednako starim, mističkim tradicijama. On je uobličen u Plotinovim (204–269) spisima, ali ga je u patrističku misao uveo njegov hrišćanski kolega Origen (185–255). Doista, to je bilo široko prihvaćeno učenje, koje su, u jednom ili drugom obliku, unapređivali sv. Grigorije Nisijski (355–395), Dionisije Pseudo-Areopagit (peti vek) i Johan Skot Eriugena (810–877), a sa određenim entuzijazmom opet su ga u Renesansi preuzeli Mirandola (1463–1493) i drugi neoplatoničari. Prema Avgustinu, Bog je svakog čoveka obdario savešću, kojom on može da sazna moralni zakon. Međutim, ovo saznanje nije dovoljno za vrlinu, koja zahteva da i volja bude usmerena ka dobru. U nameri da se ovo dobronamerno usmerenje ostvari, Bog je dušu osvetilo otkrovenjem sopstvene dobrote, a to pobuđuje vrline kada se duša ispuni ljubavlju prema božjem savršenstvu i teži da se sjedini sa njim. Ovu psihologiju milosti Avgustin je manje prozaično izrazio kroz tvrđenje da ljubav privlači dušu Bogu, kao što težina privlači telo zemlji; ali, naravno, pošto je Bog »iznad« svih stvari, smer privlačenja je na gore, tako da kretanje koje je milost proizvela postaje bekstvo duše iz sveta.

Sledeće pitanje, koje postavlja ova teorija moralnog saznanja, odnosi se na prirodu onoga što savest otkriva. Ranije se govorilo da savest otkriva moralni zakon, ali je ovaj drugi pojam, sa svoje strane, otvoren za bar dva tumačenja koja su uticala na srednjovekovnu i renesansnu misao. Izraz »zakon« prevod je latinske reči *ius*, koja može da znači poredak ili zapovest, sistematsku pravilnost ili propisano pravilo. Stoga se tvrđenje da je savest oblik saznanja moralnog zakona, može čitati kao tvrđenje da je ona sredstvo ustanovljavanja stanja stvari i osobina, koje konstituišu moralne činjenice i vrednosti, baš kao što je, na primer, nauka metod za otkrivanje onih činjenica koje su konstitu-

tivne za zakone fizike. Na drugi način, tvrđenje se može tumačiti u smislu da je savest put do saznanja onoga što Bog zapoveda, kao što konsultovanje određenog udžbenika može biti put za otkrivanje sadržaja zakona nacije.

Pisci klasične antike, patrističkog perioda i ranog i poznog srednjeg veka često upotrebljavaju izraz »prirodni zakon« (*ius naturale*) da ukažu na one principe koji upravljaju ljudskim ponašanjem i koji se razlikuju od principa ljudskog zakonodavstva ili pozitivnog zakona (*ius positivum*). Modernom čitaocu izraz »prirodni zakon« verovatno nagoveštava ideju objektivnog moralnog poretka, nezavisnog od svesti ili volje bilo kog bića. Međutim, trebalo bi da bude jasno da za one koji su živeli u tim ranijim periodima, on može da znači brojne različite ideje. Njihov zajednički element jeste suprotnost prema ljudskim zakonima, ali izvan toga se nalaze brojne razlike. Neki su smatrali da prirodni zakon pripada uređenoj strukturi sveta, sa kojom se saobražava svaka vrsta stvari i s obzirom na koju se može odrediti model njihovog razvoja. Po ovom shvatanju, ideja da prirodni zakon rađa *propise* za ljudsko ponašanje, jeste metaforički način ukazivanja na preduslove ljudskog prirodnog razvoja, ali ono ne podrazumeva da njihova preskriptivnost proizlazi iz volje zakonodavca. Oni nisu *zapovesti* u tom smislu. Prema drugom shvatanju, međutim, prirodni zakon je upravo skup pravila, koje Bog propisuje i objavljuje čovečanstvu preko predavanja dekaloga Mojsiju i preko Otkrovenja koje je dato ljudima kroz njihovu upotrebu savesti.

Prvo od ovih shvatanja potiče, delom, iz predsokratskog perioda grčke filosofije, a autorima ranog srednjeg veka bilo je poznato u formi stoičkog učenja da svim procesima upravlja kosmički um (*logos*) i da je zakon (*nomos*) ono što taj univerzalni, racionalni princip nalaže raznim sferama delatnosti. Ova se ideja obično kombinovala sa dve druge koje su, uzete zajedno, stvorile teološki prihvatljivije objašnjenje prirodnog zakona kao metafizičkog poretka. Prvo od ovih dodatnih shvatanja bila je platonistička teorija, prema kojoj individualni entiteti i karakteristike jesu pojedinačni slučajevi idealnih formi (*eide*) i bolji su ili lošiji u onom stepenu u kome se približavaju ili udaljavaju od ovih savršenih paradigmi. Drugi, povezani pojam, izveden je iz patrističke egzegeze prve glave Knjige Postanja, koja je

ukazivala da je Bog, stvarajući svet, dao materijalni izraz zamisli koja je prethodno kao večna ideja (*ratio aeterna*) postojala u njegovom duhu. [Ovo shvatanje, koje se ponekad označava kao »božanski egzemplarizam«, nesumnjivo je pod uticajem ranije pomenutog elementa Platonove metafizike i mita o stvaranju sveta, koji je on izložio u *Timaju*, a prema kome vrhovni bog ili tvorac (*demiurg*) ima potrebu za stvaranjem sveta koji otelovljuje forme]. Uzete zajedno, ove ideje pružaju objašnjenje prirodnog zakona kao pogodnog modela delatnosti, u skladu sa racionalnim poretком stvaranja.

Važno je da se shvati kako je u prethodnom objašnjenju uloga Boga, u odnosu na moralni zakon, indirektna. Neki postupak je dobar jer je u skladu sa datom prirodom stvari – prirodom koja potiče od božjeg plana i stvaranja. Ali, prema drugom, gore pomenutom shvatanju, božja uloga je potpuno direktna, jer prirodni zakon nije ništa drugo do skup zakona koje je Bog stvorio da njima upravlja ljudskim stvarima. A ovaj zakon ne mora da stoji u nekom odnosu prema zamisli stvorenog sveta.

U trinaestom veku je došlo do velike rasprave između zastupnika ova dva shvatanja moralnog zakona. Na ovo ću se vratiti u sledećem odeljku. Za sada, međutim, dovoljno je da se naglasi kako postoje i druge teškoće u strukturi pre-sholastičkih teorija, koje su se prenele u docnije periode. Na primer, kao što smo ranije zapazili, neki su držali da je urođena sposobnost određivanja pravila ponašanja zapravo sposobnost otkrivanja prave prirode stvari, pre svega čoveka, i sposobnost sticanja zaključaka o načinima usavršavanja ove prirode. Za druge, iako istine otkrivene upotrebom *synderesis* i *conscientiae* stvarno pripadaju samousavršavanju, njihovo otkriće nije stvar empirijskog istraživanja i praktičkog umovanja, već prosto shvatanje propisa koje je Bog objavio duši. [U slavnom pasusu svog dela *O trojstvu*, Avgustin piše da »čovek posmatra moralna pravila, zapisana u Knjizi svetlosti koja se zove istina, koja su uzor svim drugim zakonima« (*De trinitate*, 14, 15, 21)]. Za ostale pak, forma otkrića pripada ovom drugom načinu, ali ono što se shvata jeste prosto bezrazložna volja božja, izražena u zapovestima da se deluje ili uzdržava od delovanja, a ne vođstvo iskazano u skladu sa zakonima prirode.

Toliko o složenom razvoju pre-sholastičke misli o izvoru morala. Postoji takođe mnoštvo shvatanja koja se odnose na predmet moralne procene, tj. na one osobine koje se prikladno procenjuju kao ispravne ili rđave. Sv. Avgustin je tvrdio da zasluga pripada samo delima koja su u skladu sa božjim moralnim zakonima, ako su izvedena sa primerenim motivom, tj. iz ljubavi prema Bogu i željom da se usavršimo, da bi se tako njemu približili. Kako je kazao: »Živeti ispravno nije ništa drugo nego voleti Boga svim svojim srcem, dušom i duhom« (*De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 25, 46). Ovo dovodi do usmeravanja na stanje svesti pre nego na postupanje kao takvo i uvodi mogućnost da, iako dva čoveka mogu izvršiti dela istog tipa, npr. negovanje bolesnika, samo jedan od njih čini nešto časno, pošto je njegov motiv *ljubav*, dok drugog pokreće farisejstvo, tj. ohola želja da se stekne dobar ugled.

Drugi autori, polazeći od parabole o zlatnicima (Mat. 25) ili kesi srebrenjaka (Luka 19), nastoje da zaslugu posmatraju kao usklađenu sa postignućima ili posledicama ponašanja. Najraširenije i najtačnije objašnjenje moralne procene, međutim, drži da je neko delo dobro ako je sve u njemu – njegova vrsta, njegov motiv i njegov ishod – dobro i da, ako je samo jedno od njih loše, celo delo je loše i onaj koji dela je kriv. Ovo strogo učenje izgleda da potiče iz jednog dela koje je u četvrtom ili petom veku napisao Dionisije Areopagita, a zove se *O božjim imenima* (*De divinis nominibus*). Spisi ovog autora, poznati pod zajedničkim imenom *Corpus Dionysiacum*, imali su veliki uticaj od šestog veka pa sve do Renesanse. Doista, bio je to glavni kanal kroz koji su platonske i neo-platonske ideje, iz grčkog, prešle u hrišćanski svet. Osim, što je jedan od glavnih izvora teološke psihologije o bekstvu duše i, malo pre spomenutog, strogog učenja o moralnoj proceni, on je zastupao shvatanje (kao i Avgustin pre njega) da zlo nije ništa drugo do samo odsustvo dobra, baš kao što se i o bolesti može misliti, ne kao o odvojenom i nezavisnom stanju, već kao o prostom odsustvu zdravlja. Ovu ideju i učenje o uslovima da neko delo bude dobro, u trinaestom veku je prihvatio i razradio Akvinski i ono je postalo deo opšteg sistema tomističkog učenja. Veliko poštovanje koje se ukazivalo *Corpus Dionysiacumu* tokom srednjeg veka i Renesanse, treba

da se pripiše, delom, njegovoj vrednosti kao izvora za platoniističku filosofiju, ali takođe i pogrešnom uverenju o njegovom autorstvu. Pisac tvrdi da je bio svedok događaja zabeleženog u Novom Zavetu i upotrebljava pseudonim Dionisije Prezviter, zbog čega je poistovećen sa jednim Atinjaninom, koga je apostol Pavle preveo u hrišćanstvo. Međutim, na osnovu unutrašnje evidencije odavno je opšteprihvaćeno da su ovi spisi nastali negde oko 500 g.

Pre nego što pređemo na razmatranje glavnog perioda sholastike, potrebno je da damo neku grubu ideju o relevantnom istorijskom razvoju u prethodnim vekovima. Ova istorija je zapravo istorija pada Rimskog carstva i njegovog ponovnog uspostavljanja u hrišćanskim ustanovama. U petom veku Zapadno rimsko carstvo je podleglo tevtonskoj invaziji sa severa, a kada je Istočno rimsko carstvo, osnovano u Vizantu (Byzantium), uspelo da tokom šestog veka opet uspostavi hegemoniju u Sredozemlju, njega su sa istoka napali Arapi. Među štetama, izazvanim ovim invazijama, bilo je i uništenje rimskog obrazovnog sistema koji je kroz škole, smeštene u glavnim gradovima, Carstvu davao službenike. Kao što je to slučaj u Britaniji u ovom veku, obrazovanje koje je pogodovalo osnovnim potrebama građanske službe, takođe je stvaralo ljude široke kulture, sa donekle filozofskim usmerenjem duha. Posle invazije, međutim, takvi centri obrazovanja su smeštani ili osnivani po manastirima, koji su se nalazili u udaljenim seoskim oblastima. U znatno izmenjenim okolnostima cilj ovih manastirskih škola je postao ograničeniji od očuvanja kulture prošlosti.

Osamstote godine Karlo Veliki je krunisan kao prvi Sveti rimski car, i u narednom periodu došlo je do obnavljanja imperijalne ideje, povezane sa kulturnom renesansom. Doista, jedini originalni zapadni filosof između Boecija (475–525) i sv. Anselma (1033–1109), naime Eriugena, bio je starešina carske škole, osnovane na dvoru Karla Velikog. Niz ratova, političkih sukoba i rasprava između Crkve i Carstva postepeno je vodio oporavku hrišćanstva i pobedi papstva nad carem, koju su obeležile reforme pape Grgura VII započete 1073 i pokore Henriha IV pred papom u Kanosi 1077.

Za vreme patrističkog i rano-srednjovekovnog perioda učenja rasprava o moralu bila je potpuno teološke prirode. Ona se bavila ili *normativnim* pitanjima (kao što su pitanja o kojima se raspravlja u četvrtom delu ove knjige), o vrlinama koje treba usavršavati, o postupcima koje treba izbegavati i ciljevima kojima treba da se teži ili je izlagala opštu *strukturu morala*, pokazujući, na primer, njegov odnos prema prirodnim procesima ili prema objavljenom učenju. U celini, međutim, ona nije bila ni sistematska ni zainteresovana za ono što se sada karakteriše kao *meta-etička* pitanja; to jest, pitanja sadržaja i logičkog karaktera moralnih pojmova (deo VI ove knjige bavi se meta-etikom). U jedanaestom i dvanaestom veku ovo je počelo da se menja, pošto se tada razvio sholastički metod istraživanja.

»Otac« sholastike bio je Anselmo, nadbiskup Kenterberija, a sada najviše poznat kao tvorac »ontološkog dokaza« božjeg postojanja. U šestom veku Boecije je smatrao da su neki iskazi, uključujući i neke moralne principe, intuitivno samo-očevidni. On se takođe zalagao za stroži stil dokazivanja nego što je bio običaj u njegovo doba. U Anselmovim spisima ova se dva činioca sjedinjuju i proizvode logički sređenu raspravu koja, proizlazeći iz »aksioma«, implikuje zaključke. On je ovaj metod sistematskog i diskurzivnog mišljenja primenjivao na teološka pitanja i navodeći autoritete (*auctoritas*) u obliku citata iz svetih spisa i patrističkih knjiga, upotrebljavao ih je kao sredstvo napredovanja ka dodatnim zaključcima. Ovaj novi stav se izrazio u jednom pasusu, u završnim rečima od kojih je sastavljen moto sholastike. On piše: »Čini mi se znakom nemarnosti da, pošto smo se učvrstili u veri, ne težimo razumevanju onog u šta verujemo« (*Cur Deus Homo*, 18).

U svojoj moralnoj teologiji Anselmo je pod uticajem Avgustinove psihologije i usvojio je shvatanje da milost u duši podstiče sklonost da se kreće ka dobru (*affectio justitiae*), preko saglasnosti svojih dela sa voljom božjom. Važnost volje je takođe naglašavao i Abelar (1077–1142). Avgustinovska tendencija ka voluntarizmu (od latinske reči *voluntas*, koja znači volja) ispoljava se i u odnosu na subjekt i na kriterijum moralnosti. Što se tiče ovog drugog, standard je, kao što je rečeno, sa-

glasnost sa božjom voljom. S obzirom na prvo, Abelar naglašava da su postupci po sebi neutralni. Štaviše, on nagoveštava da želje i sklonosti, kao takve, nisu ni dobre ni loše. Pravi predmet moralne procene je agensova *namera*. Porok nije ništa drugo do svesno pristajanje na greh, to jest na delo izvršeno sa svešću o njegovoj nesaglasnosti sa božjim zapovestima. Kao što je napisao: »Mana jest, dakle, ono na osnovu čega smo... skloni da pristanemo na ono što ne treba da se čini... Šta je drugo taj pristanak, nego prezir prema Bogu i kršenje njegovih zakona«. I zatim, u istom delu pokazuje kako greh ne leži u želji, već u pristanku. Primer je čovek u kome se, kada je ugledao ženu, probudila pohota; »njegov duh je ispunjen telesnom željom i pokrenut na niske strasti, ali je on obuzdao ovu pohotljivu čežnju snagom svog uzdržavanja« (*Scito Teipsum*, ch. 2) i tako osvojio nagradu zbog pokoravanja božjoj zapovesti (verovatno devetoj: ne poželi ženu bližnjeg svoga).

Ovo shvatanje koje su delili Anselmo i Abelar (a kasnije su ga u celini prihvatili Henri od Gana 1217–1293), Duns Skot (1266–1350), Viljem Okamski (1290–1350), a u Renesansi Francisko Suarez (1548–1617), imalo je određene potencijalno neugodne implikacije. Ako se vrlina sastoji u ispravnosti namere, a ova se opet analizuje preko poslušnosti božjim zapovestima, (zamišljene pod ovim opisom, tj. kao »ponašanje koje Bog zapoveda«) onda se postavlja pitanje: šta kad agens ne zna šta Bog zapoveda ili ako ne zna da on uopšte nešto zapoveda ili ako ne zna da postoji Bog, koji izdaje zapovesti. Svakako, ako nekom nedostaje ovo saznanje, onda on ne može da bude grešan ili poročan (tj. ispunjen porokom), pošto u takvim okolnostima taj neko ne može hteti da sa znanjem prekrši božje zapovesti. Na isti način, međutim, niko ne može biti moralan, jer ne zna na šta je dao svoj pristanak. A ako je vrlina neophodna za spasenje, onda je onaj koji ne zna u nevolji, iako možda manjeg stepena prokletstva nego što je nevolja koja čeka onoga koji poznaje božji zakon, a ima nameru da ga prekrši. Što se tiče prve od ovih implikacija, Abelar je nastojao da dokaže da oni koji su (u neznanju) progonili i raspeli Hrista, nisu počinili greh – mišljenje koje njegovi savremenici nisu delili, jer je bilo osuđeno na koncilu u Sanu 1141. Što se tiče druge implikacije, on je ponudio jednu ne ubedljivu verziju sugestije, o kojoj se ranije ra-

spravljalo, da oni koji žive izvan dometa hrišćanskog otkrovenja mogu biti moralni ukoliko su se, u svojim namerama, pokoravali sadržaju moralnog zakona, onakvog kakvog im je otkrio njihov razum.

Drugi problem sa kojim se suočavalo Anselmovo i Abelarovo shvatanje, nastaje zbog lokalizovanja moralnog karaktera u agensove namere, pre nego u vrstu dela koju je on počinio. Ako smatramo da se može javno utvrditi koju vrstu delatnosti je izvršio svaki od nekolicine ljudi, ali da se ne može utvrditi kakve je namere svaki od njih imao, onda ako je namera mesto moralne izvrsnosti, mi nismo u položaju da kažemo da li su svi oni moralno postupali, čak i ako na neki način znamo da jedan od njih jeste. Za Abelara, ovaj problem se prevazilazi tvrdjenjem da je Bog u stanju da vidi ljudska srca, iako su ona skrivena za druge. Ta će mogućnost, međutim, biti od male pomoći onim smrtnicima koji mogu biti odgovorni za procenu moralnog karaktera, za koji mi često smatramo da se ispoljava u javno opažljivim postupcima. Ova potonja pretpostavka nagoveštava drukčije rešenje: poricanje da su agensove namere nužno privatni objekti i dopuštanje da su one ponekad otvorene za procenu.

Najveći od srednjevekovnih i sholastičkih mislilaca, Toma Akvinski, rođen je osamdeset godina posle Abelarove smrti. Samo oni koji ulože napor da shvate filozofiju Tome Akvinskog, mogu kako treba da procene obim njegovog sistema i snagu njegovog duha. Albert Magnus – sv. Albert Veliki (1206–1280), njegov učitelj i pokrovitelj mladog Tome, koji je stekao nadimak »Mutavi vo«, zbog svoje čutljivosti i ogromnog rasta, kazao je da će »on na kraju u svom učenju tako riknuti, da će se čuti po celom svetlu«. Prema standardima ove sugestije, naime po slavi, nema sumnje da je Toma Akvinski najveći od sholastičkih, a možda i od svih filozofa rođenih između Aristotela i Dekarta.

Tomistički genij ležao je u sposobnosti da se shvati kako se grčka misao i katoličko učenje mogu sintetizovati u hrišćansku filozofiju. U onoj meri u kojoj se ova vizija odnosi na etiku, ona je dobila oblik pokazivanja da ranije zapažene paralele između ideja vrline nastalih u filozofiji klasične antike i ideja koje su se pojavile u hrišćanskoj misli mogu da se razviju tako da etici daju racionalnu osnovu i time utvrde izvor prave vrline, koji je u stanju da obaveže svako razumno ljudsko biće. Skala Tomine

sinteze etike i moralne teologije je ogromna. Ona pokriva i teorijska i normativna pitanja i rasuta je u mnogim tekstovima. Petnaest tomova sadašnjeg Blek-frajersovog izdanja *Summa Theologiae* i mnogi drugi nezavisni komentari i rasprave, bave se etikom i vrednostima, na ovaj ili onaj način. Zato bi, s obzirom na obim ovog dela, bilo apsurdno činiti bilo šta, osim utvrditi suštinu teorije.

Nešto od pogleda Akvinskog je već naznačeno, uključujući činjenicu da on zastupa racionalističko shvatanje moralnog mišljenja – smatrajući da se prirodni zakon može otkriti upotrebom »ispravnog« razuma. U dokazivanju ovog stava njemu je mnogo pomogla tadašnja dostupnost Aristotelovih spisa na hrišćanskom Zapadu. Oslanjajući se na njih on je bio u stanju da razvije jedan oblik konsekvencijalističkog eudaimonizma, prema kome je ispravno ono postupanje koje ili teži ka unapređenju ili stvarno realizuje ljudsku sreću. Po ovom shvatanju, postoji osobena i suštinska ljudska priroda, a u vezi sa njom i skup vrednosti koje konstituišu izvrsnost ponašanja. Zato su vrline one navike delovanja koje vode ispunjavanju agensove racionalne prirode.

Govoriti o prirodnom zakonu znači ukazati na onaj deo opšteg poretka stvari, koji uključuje ljudsku vrstu i njeno savršenstvo. Ovaj zakon je ovaploćen u prirodnim ljudskim tendencijama, kao što su sklonost ka očuvanju života, rađanju i podizanju dece, saradnji sa drugima i tako dalje. Kao dodatak ovom empirijskom izvoru moralnih vrednosti i propisa, postoji »božji zakon«, koji je čovečanstvu objavljen preko Mojsijevog zakona i drugih vidova božanskog otkrovenja. Međutim, za Akvinskog, on nije izvor alternativnih ili dodatnih zapovesti, već je pre dopunski izvor onih propisa čije je poštovanje neophodno za postizanje dobrobiti. Ono što hrišćanska teologija suštinski dodaje Aristotelovoj moralnoj teoriji jeste, prvo, natprirodna pomoć preko Otkrovenja i milosti, i drugo, natprirodna transformacija cilja vrline od stanja koje je Aristotel shvatio kao sreću (*eudaimonia*) do stanja blaženstva (*beatitudo*), koje se sastoji u večnom jedinstvu sa Bogom.

Dajući prikladno mesto religioznoj dimenziji morala, a ipak je spajajući sa otvoreno racionalističkom teorijom, Akvinski je stupio na put između dve grupe savremenih filozofa: latinskih veroista i franjevačkih voluntarista. Prvi, od kojih je

najznačajniji bio Siger od Brabanta (1240–1284), zastupali su, bezuslovno naturalističku verziju aristotelovskog eudaimonizma. Drugi su, naprotiv, osporavali ideju da je božanski zakon u stvari »vodič za potrebe« ljudskog života i tvrdili kako postoji nezavisan izvor obaveza ukorenjen u božjoj zakonodavnoj volji. Ova obnova avgustinovske misli za vreme Tominog života, započela je u delima mističke orijentacije sv. Bonaventure (1217–1274), Rejmona Lula (1325–1315) i Majstora Ekarta (1260–1327), koja su naglašavala božansko prosvetljenje i povratak duše Bogu. Filozofski značajniji su, međutim, spisi dva velika franjevačka mislioca, naime Dunska Skota i Viljema Okamskog.

Sve do nedavno uobičajeno se smatralo kako su njih dvojica (ali posebno Okamski) otvoreno zastupali verzije teističkog voluntarizma, tj. shvatanja da je neki postupak dobar, ako i samo ako ga Bog zapoveda ili odobrava. Međutim, situacija nije tako jednostavna. Skot ima mnogo zajedničkog sa teorijom »ispravnog razuma« Tome Akvinskog, ali on volji propisuje dve posebne uloge. Sa jedne strane, predmet moralne procene je uvek neki voljni akt, a sa druge, Bog je u stanju da moralnim propisima, svojom voljom da oni budu poštovani, pruži dodatni status apsolutne obaveze (*Opus Oxoniense*, III).

Okamski je išao i dalje, smeštajući izvor morala u božansku volju, dokazujući da, pošto je Bog svemoćan, on može da učini sve osim onoga što je logički nemoguće. Merilo logičke nemogućnosti je kontradikcija. Tako, ako iskaz nije kontradikcija, onda je situacija koju on opisuje u najmanju ruku logički moguća, pa ju je onda Bog mogao da stvori. Ali, moralni iskaz kao što je: »Krađa je dozvoljena« nije kontradiktoran – čak i ako je lažan. Prema tome, ako je Bog svemoćan, onda on može da stvori situaciju u kojoj se krađa dozvoljava, a da pri tom ne promeni nijedan drugi logički nezavisan faktor stvari o kojoj je reč. Jedan, a možda i jedini način na koji se ovo može postići, jeste ako su dozvoljivost, zahtev i zabrana konstituisani na osnovu božjih stavova. To jest, ako je moralni karakter delatnosti neposredna logička posledica božjeg dopuštanja, zapovedanja ili zabrane te delatnosti. U stvari, Okamski je hteo da pokaže da dosta od onoga što držimo za ispravno ili rđavo jeste takvo iz razloga koje pruža teorija prirodnog zakona. Ali, on je takođe video kao i

Skot, da takva teorija pati od određenih teškoća u objašnjavanju legalističkog karaktera nekih moralnih zahteva, pa je i dalje smatrao da vera u apsolutnu svemoć božju mora implikovati da moralni poredak može biti ukinut samo zato što Bog tako hoće (*Reportatio*, IV, q9).

IV. *Renesansni pluralizam i opadanje sholastike*

Okamski je bio poslednji filosof zlatnog doba evropske sholastike. U veku koji je došao posle njegove smrti uspon nauke i slabljenje Rimo-katoličke crkve preobrazili su intelektualni i politički svet. Još jednom je Zapadna Evropa bila izložena političkim i verskim ratovima, ali što se tiče ovog drugog, izvor napada nije, kao ranije, bila tuđa vera; naprotiv, on je došao od hrišćanske crkve, od sablažnjenog i nezadovoljnog sveštenstva i ostalih članova verskih redova. Nije potpuno iznenađenje, stoga, što su vođe Reformacije i nove prirodne nauke bili skloni da odbace filozofsku tradiciju, koja je do tad bila blisko povezana sa starim poretom.

Ovo ne znači da se pokret za razvijanje Aristotelove etičke teorije zaustavio. Naprotiv, on se podelio na dva smera i nastavio da napreduje. Podela se poklapala sa svetovnim i verskim interesima, a dobrim delom je bila i geografska. U Italiji grupa pisaca i naučnika, smeštena u i oko Padove, vratila se latinskim averoistima od pre dva veka, a preko njih i Aristotelu, kao izvoru za prirodnu teoriju koja je bila u skladu sa njihovim širim naučnim shvatanjem sveta. Najčuveniji od ove, inače malo poznate grupe, bio je Pjetro Pomponaci (1462–1525), koga bi, s obzirom na njegov filozofski materijalizam, skeptičku epistemologiju i kvazi-utilitarističku etičku teoriju, savremeno filozofsko okruženje bez sumnje smatralo svojim duhovnim srodnikom.

U međuvremenu, na Iberijskom poluostrvu tomistička tradicija se produžavala među jednom grupom katoličkih neo-sholastičara. Najveći deo njihovih spisa sastojao se od izlaganja i komentarisanja Aristotelovih i spisa Tome Akvinskog, ali su oni takođe doprinosili nešto tradiciji, pokušavajući da je povežu sa promenjenim okolnostima. Dominikanac Francisko de Vitorija

(1480–1546), na primer, razmatrao je legitimitet upotrebe sile u odbrani društva, i time unapredio razvoj učenja o »pravednom ratu«. Isto je pitanje sačinjavalo deo etike koju je predlagao jezuita Francisko Suarez. On je bio, možda, najistaknutiji od svih iberijskih tomista mada je, iako je bio vodeći komentator Akvinskog, njegova ambicija išla mnogo dalje od ponovnog izlaganja doktrine »Adeoskog doktora«. Njegova sopstvena sinteza sholastike takođe oslanjala se i na Okamove metafizičke ideje, a to ga je dovelo do shvatanja po kome agensova i božja volja igraju glavnu ulogu u određivanju moralne vrednosti postupaka. Možda se glavno istorijsko značenje Suarezovih spisa sastojalo u tome što su oni bili kanal kroz koji je tomistička moralna filozofija u Evropi postala pristupačna i onima koji nisu poznavali sholastiku, uključujući i one koji su kao Hugo Grocijus (1583–1645) bili duboko neprijateljski raspoloženi prema njenim, pre svega religioznim udruženjima, ali koji je ipak često nesvesno razvijao moralne poglede slične shvatanjima katoličkih učenjaka. Po teološkim shvatanjima mnogo bliži Suarezu, ali odvojen od tomističkih krugova, bio je njegov engleski savremenik Ričard Huker (1553–1600), koji se, da bi razvio objašnjenje odnosa između prirodnog i otkrivenog zakona, oslanjao na teoriju prirodnog zakona, koju je zastupao i Toma Akvinski. Doista, toliko je veliki bio uticaj tomističkih ideja na Hukera, u njegovom spisu *Zakoni crkvene vladavine*, da je on postao poznat kao »anglikanski Akvinski«.

Nekoliko faktora je doprinelo post-srednjovekovnoj reakciji protiv sholastike. Osim uspona prirodnih nauka i podele Univerzalne crkve, u filozofiji je postojao pokret protiv aristotelizma, a za povratak platonističkim učenjima. Ovaj pravac treba delom pripisati ponovnom otkrivanju autora klasične antike i većoj prisutnosti njihovih dela preko prevoda. Ovo je podstaklo jedan donekle nekritički eklekticizam, budući da je postojao manji interes za ustanovljenje unutrašnje koherencije kompilacije ideja, a veći za divljenje estetskim kvalitetima, kako delova tako i celine. U samom početku ovog razvoja Nikola Kuzanski (1401–1464) oslanjao se na pitagorejsku i platonsku metafiziku i na hrišćanski misticizam da bi izgradio objašnjenje stvarnosti prema kome postoji opšte kretanje čovečanstva prema Bogu, kretanje usmereno vođstvom mističke ljubavi.

Ove su ideje bile glavne u spisima onih koji si bili povezani sa neoplatonskom Akademijom, koja je u petnaestom veku pod pokroviteljstvom Kozima de Medičija bila osnovana u Firenci. Dve vodeće figure ovog kruga bili su Marsilio Fičino (1433–1499) i Đovani Piko dela Mirandola. Poput Nikole Kuzanskog, Fičino spaja predsokratovske i avgustinovske ideje o kauzalnoj dejstvenosti ljubavi kao univerzalnog principa, koji je onda poistovetio sa opštim pojmom čoveka, pružajući time ošnovu za uspon ideje humaniteta (*humanitas*) kao primarne moralne vrline.

Važniji možda od opijenosti koja je dolazila usled takvih rapsodičnih asocijacija ideja, bili su brojni prevodi klasičnih tekstova, koje su sačinili članovi firentinske Akademije. Osim uvođenja novih pojmova u renesansno mišljenje, ovi su tekstovi podsticali razvoj različitih formi u kojima se oblikovala moralna i društvena misao, naime lirske priče o prošlom i budućem zlatnom dobu. Dok su renesansni sholastičari nastojali da prošire filozofsku metodologiju *Summa theologiae*, crpeći iz nje više materijala za logičku analizu i kasniju sistematizaciju, renesansni humanisti su posegli za *Državom*, nalazeći u njoj savršeni model za izražavanje ideja. Stoga je za vreme ove duge pripreme modernog doba Vitorija pisao svoje *Komentare na drugi deo Summa theologiae*, dok je Tomas Mor (1478–1535) napisao *Utopiju*; Suarez je napisao *De legibus* kad je Tomazo Kampanela sastavio svoj *Grad sunca*. (Određeni mali stepen esejističke slobode treba da se dozvoli u pogledu hronološkog sparivanja ovih dela). Zanimljiva je takođe činjenica da su Vitorija i Suarez očuvali teocentrizam srednjovekovne etičke teorije, dok Mor i Kampanela nude homocentrična shvatanja, izložena u vizijama sekularizovane političke budućnosti. Takvo je bilo stanje duhova na kraju Renesanse.

Šire o tome u:

Dela pojedinih autora

Abelard: *Peter Abelard's Ethics*; ed. D. E. Luscombe (Oxford: Clarendon Press, 1971).

Anselm: *Basic Writings*; trans. S. N. Deane (La Salle: Open Court, 1962).

Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*; ed. T. Gilby et al. (London: Blackfriars and Eyre & Spottiswoode, 1963–75).
—: *Summa Contra Gentiles*; ed. A. C. Pegis et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975).
Augustine: *The Essential Augustine*; ed. V. J. Bourke (New York: Mentor-Omega, 1964).
—: *The Confessions*; ed. E. B. Pusey (London: Dent, 1962).
Campanella, T.: *Città del Sole*; trans. D. J. Donno, *City of the Sun* (Berkeley: University of California Press, 1981).
Dionysius the Areopagite: *On the Divine Names*; trans. C. E. Rolt (London: SPCK, 1950).
Duns Scotus: *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*; ed. F. Aluntis and A. Walter (Princeton: Princeton University Press, 1975).
Hooker, R.: *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594); ed. R. Church (Oxford: Clarendon Press, 1876).
More, T.: *Utopia* (1513); ed. G. M. Logan and R. M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Plato: *Timaeus*.
—: *The Republic*.
Pomponazzi, P.: *The Philosophy of Pomponazzi*; ed. Douglas et al. (Hildesheim: Olms, 1962).
Suarez, F.: *De Legibus*; trans. (Oxford: Clarendon Press, 1944).
William of Ockham: *Philosophical Writings*, ed. P. Boehner (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).

Zbirke

Hyman, A., and Walsh, J., eds.: *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: Hackett, 1973).
McKeon, R., ed.: *Selections from Medieval Philosophers*, 2 vols. (New York: Scribner's, 1958).
The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. 3, *Philosophical Psychology, Ethics, Politics and Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Za dalje čitanje:

Uopšteni pristup

Copleston, F. C.: *A History of Philosophy*, Vols. 2 and 3 (London: Burns, Oates & Washbourne, 1946–75).

Kretzman, N., Kenny, A. and Pinborg, J., eds.: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982);
 Schmitt, C. and Skinner, Q., eds.: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Dodatna dela o pojedinim ličnostima i delima

Bourke, V. J.: *Wisdom from St Augustine* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1984).
 Haldane, J.: 'Voluntarism and realism in medieval ethics', *Journal of Medical Ethics*, 15, (1989), 39–44.
 Kristeller, P.O.: 'Humanism and moral philosophy', *Renaissance Humanism, Foundations, Forms and Legacy*, ed. A. Rabil, Jr., Vol. 3 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988).
 McCord Adams, M.: 'William Ockham: voluntarist or naturalist?', *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J. F. Wippel (Washington: Catholic University of America Press, 1987).
 McInerney, R.: *Ethica Thomistica* (Washington: Catholic University of America Press, 1982).
 —: 'Aquinas moral theory', *Journal of Medical Ethics*, 13 (1987), 31–33.

12

MODERNA MORALNA FILOSOFIJA J. B. Šnevind

Antička zapadna filofska misao o tome kako treba da se živi, usmerila se na pitanje o najvišem dobru: koji život je najpotpunije i najtrajnije zadovoljavajući? Iako se smatralo da vrlina upravlja našim odnosima sa drugima, ona je pre svega bila uslov za postizanje samog dobra. Hrišćanstvo je učilo da se najviše dobro može postići samo kroz spasenje i otežalo je njegovo ostvarenje insistiranjem na poslušnosti prema božjim zapovestima. Specifičan poduhvat moderne filofske etike rastao je u onoj meri u kojoj su ideje najvišeg dobra i volje hrišćanskog božanstva gubile sposobnost da pruže praktičnu pouku. Pošto mnogi ljudi danas ne veruju, kao što su stari verovali, da postoji samo jedan određen način života koji svakom odgovara i pošto mnogi misle da mi ne možemo rešavati naše praktične probleme na religioznoj osnovi, pitanja moderne, zapadne etike su neizbežno još uvek i naša pitanja.

Ako ne postoji najviše dobro, određeno prirodom ili Bogom, kako da utvrdimo da li su naše želje pogrešne ili ispravne? Ako ne postoje božanski uređeni zakoni, šta može da nam kaže kada treba da odbijemo ono što naše želje traže od nas da činimo, a kada treba da ih sledimo? Moderna moralna filofska nastaje iz razmatranja ovih problema. Ne postoji neki standardni način organizovanja njene istorije, ali je korisno da je shvatimo kao sastavljenu iz tri stepena.

(1) Prva faza je postepeno prelaženje od tradicionalne postavke da moral mora poticati od nekog autoritativnog izvora, koji postoji izvan ljudske prirode, u uverenje da moral može da potekne i iz izvora u okviru same ljudske prirode. To je bilo okretanje od shvatanja da moral mora biti spolja nametnut ljudskoj prirodi, prema uverenju da se moral može shvatiti kao ljudsko vladanje samim sobom ili kao autonomija. Ovaj stepen započinje sa *Esejima* Mišela Montenja (1595), a vrhunac dostiže u delima Kanta (1785), Rida (1788) i Bentama (1789).

(2) Za vreme drugog perioda moralna filosofija se, uglavnom, bavila razradom i odbranom shvatanja da smo mi u stanju da sami sobom upravljamo i novim primedbama i alternativama ovom stavu. Taj period se proteže od usvajanja dela Rida, Bentama i Kanta do poslednje trećine ovog veka.

(3) Od tada, pažnja filozofa morala počinje da se okreće od problema autonomne jedinice ka novim pitanjima, koja se odnose na javni moral.

I. Prema autonomiji

Montenja (1533–1592) je nastojao da pokaže da ideje o dobrom životu, koje je predložila klasična antika, ne uspevaju kao vodiči, jer većina ljudi ne može da živi kako one nalažu. Iako je sam bio ubeđeni katolik, on je smatrao da većina ljudi ne može da živi prema hrišćanskim standardima. On nije ponudio ništa u zamenu za te ideale. Smatrao je da ne postoje jasne norme koje upravljaju društvenim i političkim životom, osim zakona naše zemlje koji, smatrao je on, treba da se uvek slušaju. Tačnije, on je samo ukazao da svako od nas lično može pronaći način života koji mu nužno nameće njegova priroda.

Montenjevo radikalno osporavanje prihvaćenih ideja o autoritativnom moralu odgovaralo je položaju sve raznolikije, samopouzdanije i obrazovanije evropske populacije, ali je javni život tog doba tražio takve principe koje ono nije pružalo. Beskrajni, svirepi ratovi obelodanili su duboku potrebu za mirnim načinima rešavanja političkih rasprava. Hrišćanstvo više nije moglo da pomogne, jer je Protestantizam podelio Evropu tako duboko da više nije bilo saglasnosti u tome šta istorijska religija

nalaže. Iako su svi smatrali da su verska ubeđenja, na neki način, suštinska za moral, bilo je očigledno nužno da se izađe izvan sektaških principa. Univerziteti su nastavili da podučavaju razvodnjenu verziju Aristotelove etike, ali ova teško da je više odgovarala hitnim potrebama tog doba. Novi ljudi su se oslanjali na druge izvore.

Najtrajnija tradicija shvatanja normi koje upravljaju ljudskim ponašanjem, bila je tomistička tradicija prirodnog zakona. Ona je sebi prisvajala pravo da pokaže koji su principi javnog života dostupni ljudskom razumu, nezavisno od otkrovenja i specifično hrišćanskih predrasuda. Prihvaćena od mnogih protestanata, isto kao i od katolika, ona je učila da božji zakoni od nas traže da postupamo na određeni način, koji je, znali mi to ili ne, koristan za svakog. Ona je držala da bi zakone mogli da shvate bar oni mudri, koji bi posle mogli da nauče i ostale; i pokazivala je kakve nagrade i kazne Bog povezuje sa poslušnošću i neposlušnošću. Moralna misao sedamnaestog veka je pošla od klasične teorije prirodnog zakona, ali ju je drastično preinačila.

Prema klasičnom prirodnom zakonu, ljudi su bili stvoreni za ulogu u božanskoj uređenoj zajednici, koja je izraz slave božje, a moral je učenje o tome šta je sadržaj te uloge. Moderni prirodni zakon počeo je sa tvrdnjom da pojedinci imaju pravo da određuju sopstvene ciljeve i da moral sadrži uslove pod kojim oni mogu da se najbolje ostvare. Hugo Grocijus (1583–1645), priznati autor novog shvatanja, bio je prvi teoretičar koji je utvrdio da su prava prirodni atributi pojedinca, nezavisno od njegovog, bilo kakvog doprinosa zajednici. U svom *Zakonu rata i mira* (1625) on je naglašavao da smo mi po svojoj prirodi društveni; ali kad obrazujemo politička društva, kazano je, mi to činimo pod uslovom da se naša individualna prava poštuju. Iako se naša prava mogu zameniti za političku bezbednost, mi počinjemo, učio je Grocijus, kao bića koja po prirodi imaju pravo da određuju svoje živote u okviru prostora koji stvaraju naša prava.

Hobsovo remek-delo *Levijatan* poricalo je prirodnu društvenost i naglašavalo sebične ciljeve. Za njega ne postoji najviše dobro; mi neumorno tražimo »vlast radi vlasti«, da na taj način sebe zaštitimo od smrti. Pošto smo mi u osnovi jednaki u svojim prirodnim sposobnostima, ovo bi izazvalo rat sviju pro-

tiv svih, ako se ne saglasimo da nama upravlja suveren koji je u stanju da silom naturi mir, dok mi ostvarujemo svoje privatne ciljeve. Zakoni prirode ili moral, konačno, nisu ništa više do naznačavanje najsuštinskih koraka koje moramo da preduzmemo da bi jedno uređeno društvo moglo da postoji. Naša beskonačna želja tako stvara problem koji se može rešiti samo preko postavljanja vladara koji je izvan svake legalne kontrole; ali, naše želje su ono što nas pokreće da rešimo problem.

Teorija da političko društvo nastaje iz ugovora čini čoveka, a ne Boga, tvorcem svetovne vlasti, koja njim upravlja. Mnogi zastupnici prirodnog prava iz sedamnaestog veka prihvatili su ovo shvatanje. Dok je Hobs izazvao gotovo opšte suprotstavljanje svom tvrđenju da moral služi ljudskoj sebičnosti, zastupnici prirodnog zakona su se ipak saglasili da su ljudi neobuzdana bića, kojima treba jaka kontrola vlasti. Džon Lok (1632–1704) suprotstavljao se Grocijusu, isto kao i Hobsu, kad je tvrdio da su prava neotuđiva i da stoga postoje moralne granice za ono što vlast može da čini. Ali čak je i Lok držao, zajedno sa svojim savremenikima, da najveći broj ljudi bez prave pouke ne može da sazna šta moral zahteva i da su pretnje kaznom potrebne da se većina privoli na pristojno ponašanje. Čak i ako je smisao zakona da nas vodi ka individualnoj isto kao i zajedničkoj dobrobiti i čak ako smo kadri da uspostavimo sopstveni politički poredak, još uvek imamo potrebu, prema shvatanjima najvećeg broja mislilaca sedamnaestog veka, za moralom koji će nam biti nametnut.

Krajem sedamnaestog veka kritika ovog shvatanja je postala glasna; i tokom osamnaestog veka brojni mislioci su razvijali poglede u kojima se moral, u manjem ili većem stepenu, ne doživljava kao nešto spolja nametnuto našoj prirodi, već kao njen izraz.

Veliki korak je učinjen kada je Pjer Bejl 1681. dokazivao, za to doba šokantnu tezu, da bi grupa ateista mogla da obrazuje savršeno pristojno društvo. Sistematski pokušaj da se skicira slika ljudske prirode, došao je od trećeg grofa od Šeftsberija. U svojim *Istraživanjima o vrlini* (1711) dokazivao je da mi imamo moralnu sposobnost koja nam omogućava da procenjujemo sopstvene motive. Moralni smo onda kada delujemo na osnovu motiva koje odobravamo; a mi odobravamo samo naše dobro-

namerne ili društvene motive. Šeftsberi je smatrao da naše moralno čulo mora biti naš vodič u određivanju da li nalozi koji za sebe tvrde da su božanski stvarno dolaze od Boga ili od nekog demona. Moral je, tako, postao izdanak ljudskih osećanja.

Odvijala se u osamnaestom veku i velika rasprava o ulozi čovekoljublja i sebičnosti u ljudskoj psihologiji, i o tome da li neko od njih može da bude jedino objašnjenje za naše moralno postupanje. Slično, postojala je i značajna rasprava o tome da li naša moralna ubeđenja proizlaze iz osećanja, kao što je ukazivao Šeftsberi, ili iz razuma, kao što su verovali zastupnici prirodnog zakona. Obe rasprave uključuju pitanje obima u kome ljudi mogu biti autonomni.

Sve su se strane saglasile da vrlina od nas zahteva da radimo za dobro drugih. Neki su dokazivali kako nam se to pokazuje preko moralnih osećanja odobravanja i neodobravanja, drugi da se to uči preko intuicije ili preko neposrednog moralnog uvida. U oba slučaja, moglo se dokazivati da svako može biti svestan zahteva morala, pošto oštromnost i obrazovanje nisu potrebni da bismo imali osećaj ili intuiciju onoga što je samo-očevidno. Neki su kritikovali Hobsovu psihologiju, dokazujući da mi prirodno želimo dobro drugih. Onda spoljašnje sankcije nisu neophodne da nas motivišu. I kako bez muke možemo da vidimo šta donosi dobro drugima, mi takođe možemo da, bez podučavanja, usmeravamo našu delatnost. Oni što zajedno sa Hobsom smatraju da je lični interes jedino što nas pokreće, nastoje da pokažu kako je priroda tako konstituisana, da kad se rukovodimo sopstvenim interesima, time zapravo hoćemo drugima da pomognemo. Neki su tvrdili da ništa nije prirodnije od vrline; drugi su dokazivali da se vrlina isplati, jer bez nje ne možemo dobiti pomoć, neophodnu za ostvarivanje naših projekata. U oba slučaja cilj je bio da se pokaže kako nas sopstveni interes – tradicionalno oklevetan kao izvor rđavih postupaka – prirodno vodi ka moralnom ponašanju. Čak bi se i sebična ljudska priroda mogla da shvati kao nešto što se izražava preko morala (videti članak 16, *Egoizam*).

U svim ovim debatama kao da niko nije mogao ili nije hteo da kaže nešto više o dobru, osim da je to nešto što pruža sreću ili uživanje. I pored toga, pretpostavljalo se da ono što treba da činimo, jeste uvek u funkciji onog što bi bilo dobro da se po-

stigne: postupak može biti ispravan, jer proizvodi dobro. Dva najoriginalnija filozofa morala u osamnaestom veku, Dejvid Hjum (1711–1776) i Imanuel Kant (1724–1804), osporili su ovu duboko ukorenjenu ideju; Hjum delimično i posredno, Kant frontalno.

Hjum je odbacio prirodno-zakonski model morala i nastojao da pokaže kako jedna na vrline usmerena teorija može bolje objasniti naša moralna ubeđenja. Moral, dokazivao je on, mora biti ukorenjen u našim osećanjima, jer nas moral pokreće na delovanje, a sam razum to nikada ne čini. (Majkl Smit je ovu poziciju izložio u članku 35, *Realizam*). Odobravanje i neodobravanje su moralna osećanja. Ona su usmerena na osnovne želje i odbojnosti, koje nas pokreću na delovanje. Mi odobravamo, dokazivao je Hjum, one postupke koji nas usmeravaju ka onom što je uopšte korisno, a ne odobravamo one koji izazivaju štetu. Iako smo često sebični, mi takođe i drugima želimo dobro, a ispravna delatnost koja se pojavljuje na osnovu toga konstituiše vrlinu. Ovo je, bar, slučaj sa vrlinama kao što su roditeljsko osećanje i ljubaznost prema potrebitim, koje izražavaju naše prirodno stranje za dobrobit drugih. Pitanje je da li se sve vrline mogu objasniti na ovaj način.

Problematičan slučaj, smatrao je Hjum, jeste pravednost. Jedan od njegovih neposrednih prethodnika, biskup Batler (1692–1752), zapazio je da poštovanje pravila pravednosti ne donosi uvek poželjni višak dobrog ni agensu, ni drugima – kao kad, na primer, moralni, osiromašeni roditelj vraća izgubljeni novac škrtom milioneru. Ako je ono što je ispravno uvek određeno onim što je dobro, kako možemo da objasnimo vrlinu pravednosti? Hjum je dokazivao da društvu koristi prihvaćena praksa poštovanja pravila pravednosti, čak ako ta praksa u nekim slučajevima dovodi do nevolje. On je takođe dokazivao da nezainteresovana želja za poštovanjem ovih pravila nastaje u nama prirodno, na osnovu simpatetičke procene osećanja drugih. Po Hjumovom shvatanju, možemo da vidimo kako čak i vrlina poštovanja zakona može, u potpunosti, da se razvije iz naših osećanja i želja.

Kant je zastupao radikalniju verziju shvatanja da moral mora da potiče iz ljudske prirode. On je smatrao da je glavni smisao morala u tome da nam nameće apsolutne dužnosti, poka-

zujući nam šta da činimo u svakom pojedinačnom slučaju. Ali on je držao da ova specijalna vrsta moralne nužnosti može da nastane samo iz zakona koji smo nametnuli sami sebi. Ključ za Kantovo shvatanje je sloboda. Kad znamo da smo moralno obavezni da nešto učinimo, znamo da to i možemo da uradimo; a ovo može biti samo ako smo slobodni. Sloboda delovanja isključuje determinaciju bilo čim spoljašnjim, a takvo postupanje nije ni neodređeno ni slučajno. Jedini način na koji mi, prema Kantu, možemo biti slobodni, jeste kada su naši postupci određeni nečim unutar naše prirode. To znači da mi u slobodnom postupanju ne ostvarujemo prirodna dobra, niti se pokoravamo večnim zakonima ili zakonima koje Bog nalaže, jer u svim takvim slučajevima mi bismo bili determinisani nečim izvan nas samih. Naše moralne obaveze moraju da se zasnivaju na zakonu koji smo sami propisali.

Moralni zakon, smatra Kant, nije zahtev da drugima činimo dobro. On nam pre govori da postupamo na takav način, za koji bismo se mogli racionalno saglasiti da bude način postupanja svih. Zakon tako uspostavlja formalni zahtev, a njegova funkcija u našem rasuđivanju jeste da služi kao test za naše planove. Svako od nas, smatra Kant, može metodski da razmotri da li je planirani postupak dozvoljiv ili ne preko postavljanja pitanja: mogu li ja, bez samo-kontradikcije, hteti da ovaj plan postane zakon prema kome će svi postupati? Jedino ako to mogu, dozvoljeno mi je da postupim po njemu. Kantovska pozicija je stoga mnogo više od Hjumove alternativa shvatanju da dobre posledice uvek određuju šta je ispravno. Prema Kantu, mi moramo uvek da ustanovimo šta je ispravno, pre nego što utvrdimo šta je dobro.

Kant, takođe, smatra da je u moral uključen poseban motiv. Svest o našoj delatnosti u propisivanju zakona sebi samima stvara posebno poštovanje prema zakonu koji smo sebi nametnuli. Kako je uvek moguće da po dužnosti postupamo iz poštovanja, mi u tom postupanju ne treba da zavisimo od spoljašnjih izvora motivacije, ništa više nego od spoljašnje pouke. Mi smo potpuno autonomni. (Za detaljnije objašnjenje videti članak 14, *Kantovska etika*).

Kant je zastupao ekstremnu formu shvatanja prema kome je moral izraz ljudske prirode. Ali, bar jedan od glavnih delova njegovog revolucionarnog shvatanja zastupali su, potpuno ne-

zavisno, Tomas Rid (1710–1796), osnivač u devetnaestom veku važne škotske škole zdravog razuma i Džeremi Bentam (1748–1832), začetnik modernog utilitarizam. To je bilo uverenje da običan čovek može da stekne adekvatna pravila postupanja svesnom primenom apstraktnih moralnih principa. Raniji mislioci su se pozivali na takve principe da objasne moralne odluke, ali nisu smatrali da svako poseduje metodski način za njihovu svesnu upotrebu. Posle dela Kanta, Rida i Bentama postalo je široko prihvaćeno da osnovni princip morala mora da bude princip koji svi mogu da upotrebljavaju.

Tomas Rid, najkonzervativniji od ove trojice, smatrao je da moral zdravog razuma otelotvoruje principe čiju istinitost može svako da intuitivno shvati i odmah bez muke primeni. Mi prosto znamo da treba da pomažemo drugima, da postupamo pošteno, da govorimo istinu i tako dalje. Dalja sistematizacija ovih principa nije ni moguća, ni potrebna. Tako se zdrav razum, zajedno sa moralnom kompetencijom pojedinaca, brani od teorijskih sumnji i simplifikacija. Na osnovu ove pozicije Rid je osporavao sekularistički hedonizam, koji je nalazio kod Hjuma. On je težio odbrani hrišćanstva, sada zasnovanog na zdravom razumu, od njegovih klevetnika. Bentam je, naprotiv, mislio da pozivanje na intuiciju krije opasnu sebičnost onih koji tako postupaju. On je tvrdio da njegov utilitaristički princip – da mi treba da postignemo što veću sreću za što veći broj – jeste na prvi pogled racionalan i da pruža racionalan metod za donošenje moralnih odluka. I smatrao je da se drugim principima to ne postiže. Ako stvaranje opšte sreće i stvaranje naše sopstvene sreće ne zahtevaju uvek isto postupanje, onda, govorio je on, treba da menjamo društvo, pa da se oni usklade; na drugi način ljudi neće biti pouzdano motivisani da postupaju onako kako to moral zahteva. Nije slučajno da su Bentam i njegova filosofija bili u središtu jedne aktivne grupe političkih reformatora.

II. Autonomija i teorija: za i protiv

U svom drugom periodu, posle Kanta, Rida i Bentama, poduhvat moralne filosofije više se nego ranije izdelio po nacionalnostima i postepeno je postajao više stručni predmet univer-

zitetskih studija nego tema za koju se zanima celo obrazovano društvo. Po cenu zanemarivanja dobrog dela ovog saficiranog razvoja, ja ću raspravljati o samo tri aspekta dela nastalog u tom periodu: (1) produžetak napora u odbrani i objašnjavanju moralne autonomije; (2) naponi za utvrđivanje primata zajednice nad pojedincem; (3) uspon nihilizma i relativizma i povećani značaj pitanja iz epistemologije morala.

(1) Bentamova utilitaristička teorija vodila je ka nekim novim pitanjima. Činilo se da taj princip stvara moralne zaključke koji su u snažnoj suprotnosti sa zdravom-razumskim ubeđenjima; i uprkos Bentanovom tvrđenju da on može da se upotrebi za donošenje odluka, činilo se da on zahteva izračunavanje za koje obični ljudi nisu sposobni. Džon Stjuart Mil (1806–1873) razradio je odgovore u svom *Utilitarizmu* (1863). Moral zdravog razuma, rekao je, koji smo naučili još kao deca, predstavlja akumuliranu mudrost čovečanstva o poželjnim i nepoželjnim posledicama postupanja. Stoga, mi možemo i moramo da živimo po njemu, osim u uobičajenim ili novim situacijama kada je prikladno pozivanje na princip korisnosti. Samo u ovim slučajevima zdrav razum pokazuje sklonost da bude neodređen. Utilitarizam, ovako protumačen, neće voditi do zaključaka koje će zdrav razum smatrati neprihvatljivim. Tako za objašnjenje našeg uobičajenog morala nije potrebno da se pozivamo na intuitivno shvaćene, ne-utilitarne principe. Mil, takođe, predlaže i novu teoriju moralne motivacije. Mi možemo da postanemo direktno vezani za moralne principe, kao što je tvrdica vezan za svoj novac, čak i ako ih, u početku, shvatimo kao sredstva za našu sreću. Stoga, možemo da imamo unutrašnju motivaciju za moralno postupanje i tako da budemo potpuno autonomni. (Pitanja suštinska za utilitarizam detaljnije se ispituju na drugom mestu u ovoj knjizi, a posebna u članku 19, *Konsekvencijalizam*, članku 20, *Korisnost i dobro*. Videti, takođe i članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*).

Utilitaristi su nastavili pokušaj da principe ispravne delatnosti potpuno izvedu iz razmatranja dobrog, koje proizvode ispravni postupci. Iako se Mil zalagao za složenije shvatanje sreće od Bentama, on je još uvek smatrao da je dobro u suštini stvar zadovoljenja sklonosti koje se razlikuju često drastično od čoveka do čoveka. Intuicionisti su, naprotiv, smatrali da principi

ispravnog postupanja ne mogu da se prosto izvedu iz razmatranja onoga što ljudi stvarno žele. Ne možeš, smatrali su oni, da izvedeš zaključak o onom što je dobro prosto iz premisa o onome što ljudi stvarno žele. Mora se dodati još jedna premissa: »dobro je sve što ljudi žele«. Inače je osnovni princip utilitarizma nezasan. Ali, samo intuicija, dokazivalo se, može da zameni premisu koja nedostaje. I u stvari, smatrali su intuicionisti, nije dobro sve što ljudi žele. Kao što je Rid tvrdio, postoje samoevidentni principi koji zahtevaju pravednost i istinoljubivost, isto kao i dobronamernost, a ponekad su u sukobu sa njom. Tako se pravilo ispravnog postupanja ne može dobiti samo na osnovu razmatranja dobrog.

Britanski intuicionisti devetnaestog veka, od kojih je Vilijam Hjuel (1794–1866) najistaknutiji, pokušavali su da odbrane hrišćansku etiku od utilitarističke tvrdnje da je smisao morala u stvaranju ovosvetske sreće za sve. Samo, njihov intuicionizam je dopuštao da svaka ličnost ima sposobnost shvatanja onog što moral zahteva. U *Metodima etike* (1874) Henri Sidžvik je nastojao da pokaže kako intuicionističko shvatanje osnove morala može da utilitarizmu posluži za njegov cilj. Utilitarizmu je, dozvoljavao je on, potrebna intuicija kao osnova; ali bez utilitarističkog metoda intuicionizam bi bio neupotrebljiv za rešavanje moralnih rasprava. On je detaljno dokazivao shvatanje da utilitarizam daje najbolje teorijsko objašnjenje zdravo-razumskih ubeđenja.

Razvijene su, takođe, i druge varijante intuicionizma. Filozofi sa nemačkog govornog područja, Franc Brentano (1838–1917), Maks Šeler (1874–1928) i Nikolaj Hartman (1882–1950), izradili su različite teorije o opštoj prirodi vrednosti, sa moralnim vrednostima kao posebnom vrstom. Nasuprot Kantu, oni dokazuju da mi preko osećanja imamo pristup ka oblasti realnih vrednosti; i utvrđuju hijerarhiju ili strukturu objektivno postojećih vrednosti koje su nam date na taj način. Ove vrednosti pokazuju sadržaj dobra i, u krajnjoj liniji, ustanovljuju pravila za ispravno postupanje. Ovo nas osposobljava da prevaziđemo shvatanje koje su delili Kant i utilitaristi, da se ono što je dobro za čoveka može definisati samo preko zadovoljenih želja. Slično shvatanje objektivnosti i mnogostrukosti vrednosti u Engleskoj je definisao Dž. E. Mur, koji je u *Principia Ethica* dokazivao

da saznanje vrednosti ne može da se izvede iz saznanja činjenica, već samo iz intuicije dobrote u stanjima kao što su lepota, uživanje, prijateljstvo i saznanje. Ispravni činovi su oni koji stvaraju najviše dobro, smatrao je on tako zastupajući jedan oblik utilitarizma, koji je prevazilazio hedonističku verziju. Ali, za razliku od kantovstva i klasičnog utilitarizma, koji su hteli da pruže racionalnu proceduru za rešavanje moralnih rasprava, intuicionistička shvatanja se, u krajnjoj liniji, temelje na neposrednim uvidima i ne pružaju metod za rešavanje nesporazuma.

(2) Shvatanje da moralna zajednica zavisi od odluka koje su odvojeno jedni od drugih doneli pojedinci sposobni da shvate šta moral zahteva, zauzimalo je glavno mesta u zapadnjačkoj misli devetnaestog i ranog dvadesetog veka. Ali, postojala je i jedna stalna struja mislilaca koji su odbacivali ovo shvatanje. Među ranim reakcijama na Kanta, kritika G. V. F. Hegela (1770–1830) je najznačajnija. Hegel je naglašavao da Kantov čisto formalni princip zahteva sadržaj i dokazivao da sadržaj može doći samo od institucija, rečnika i usmeravanja koja društvo pruža svojim članovima. Moralna ličnost, dokazivao je Hegel, jeste i mora da bude oblikovana od strane zajednice u kojoj živi. Polaganje prava na kritičko stanovište izvan nje, potpuno je neodrživo; a zajednica ima strukturu i sopstvene pokretačke sile, koje znatno prevazilaze sve što bi individualni izbor mogao svesno da obrazuje. U Francuskoj je Ogist Kont (1797–1857) razvio filozofiju istorijske evolucije društva, koja je zanemarivala individualne moralne sudove u korist politike koja treba da se zasniva na sve uspešnijoj naučnoj sociologiji. Naglasak koji je Karl Marks (1818–1883) stavio na nužan istorijski razvoj, koji proizvode ekonomske snage, takođe je pripisivao mali značaj izboru i principima pojedinca.

Često se govorilo da iako su ovi filozofi imali snažna moralna uverenja, oni nisu imali moralnu filozofiju; ali njihovo odbijanje da individualnom moralu daju centralno mesto, kako su to shvatali Kant i Mil, jeste po sebi filozofska pozicija o tome kako treba da se shvati etika jednog samo-usmeravajućeg agensa.

Američki pragmatizam je, takođe, o moralu govorio manje nego o drugim temama, ali je Džon Džui (1859–1952) pod

uticajem Hegelovih shvatanja o primatu zajednice u formiranju moralne ličnosti, bio značajan izuzetak. U *ljudskoj prirodi i ponašanju* (1922) i drugim delima, on je nastojao da pokaže da liberalno društvo ne treba da pretpostavlja, kako je Hegel tvrdio, ni stanovište izvan istorije, ni neki apstraktni princip kao svoju osnovu. Iako su pojedinci oblikovani od strane svoje zajednice, oni mogu da, preko racionalnog istraživanja, pronađu nova rešenja za društvene probleme, svesno radeći na reformi svoje zajednice i njenih moralnih pogleda.

(3) Skeptičke i relativističke sumnje u pogledu postojanja večnog, univerzalno obavezujućeg morala, koje su nastale zbog svesti o raznolikosti kodeksa i prakse u svetu, izrazio je Montenj, a bile su i predmet rasprava tokom sedamnaestog i osamnaestog veka. Pitanje je bilo obnovljeno sa velikom snagom i dubinom u briljantnim i razornim napadima koje je Fridrih Niče (1844–1900) usmerio protiv pretenzije bilo društva bilo pojedinaca da razviju princip koji će biti prikladan za svakog. U *Genealogiji morala* (1877) i drugim delima, Niče nije pokušavao da pobije kantovske i utilitarističke teorije. Umesto toga, izložio je ono za što je mislio da su psihološke snage koje ljude navode da usvajaju ovakva shvatanja. Borba za gospodstvo i zavist i resantiman onih koji to nisu postigli, jesu koreni modernog morala. Čak ni apstraktni zahtevi za racionalnošću nisu izbegli Ničeovo demaskiranje; oni su, takođe, smatrao je Niče, fasada iza koje se krije borba za moć. Ne postoje bezlična pravila postupanja; sve što možemo da uradimo, jeste da odlučimo kakva ličnost hoćemo da budemo i da tome težimo.

Uspon moderne antropologije podstakao je filozofe, kao Edvarda Vestermarka (1862–1939), da opet otvore staro relativističko pitanje o tome da li postoji nešto poput moralnog saznanja. Rasprava se i dalje nastavlja, kao što nagoveštava članak 39, *Relativizam*. Opštije, naučno orijentisani logički pozitivisti, kao što je Moric Šlik (1881–1936), smatrali su da svako iskazano uverenje koje nije prošlo test koji mogu da prođu naučna uverenja, nije prosto lažno, ono je besmisleno. Mur i ostali ubedili su mnoge ljude da zahtevi za moralnošću ne mogu da se izvedu iz činjeničkih iskaza. Ako je to tako, smatraju pozitivisti, onda moralna uverenja ne mogu biti empirijski

proverena na način na koji to mogu biti naučna uverenja. Stoga su moralna uverenja, u stvari, samo izrazi osećanja, a ne kognitivna tvrđenja. Debata, tako pokrenuta, o značenju moralnog jezika i mogućnosti moralnog dokazivanja, počela je 1930-ih i trajala je sledećih nekoliko decenija. (Videti članak 38, *Subjektivizam*).

Za razliku od ranijih rasprava o moralu, čini se da je ovaj spor sasvim ravnodušan prema suštinskim pitanjima o principima i vrednostima kojih se treba držati. Često se govorilo da su ovo meta-etička pitanja i da filozofi ne treba i ne mogu da kažu ništa o stvarnim moralnim problemima i specifičnim principima. Ali cela rasprava je bila zasnovana na pretpostavci da je za moral važno da pojedinac treba da bude u stanju da donosi sopstvene moralne odluke i da živi u skladu sa njima. Pitanje se tiče statusa individualnog donošenja odluka: da li je to ishod saznanja ili stvar osećanja ili običaja? Na neobično sličan način kontinentalni pisci, koji su kao Žan-Pol Sartr (1905–1989) razvili egzistencijalističke mišljenje, vratili su se Ničeovim shvatanjima da bi dokazivali kako moral ne počiva ni na čem drugom do na nesputanoj, slobodnoj odluci svakog pojedinca. Ništa se uopšteno ne može izreći o moralu, smatrao je Sartr, jer svaki pojedinac mora da donese čisto ličnu odluku o njemu, a onda da iskreno živi u skladu sa tim.

Ako su egzistencijalisti svoje moralne poglede izražavali pre kroz literaturu nego kroz formalne studije etike, to teško da iznenađuje. Filozofi koji su se bavili meta-etičkim pitanjima vratili su se ispitivanju moralnih principa, ponekad uz pomoć argumenata čiji smisao je bio u tome da moral može da poseduje sopstvenu vrstu racionalnosti i da su, ako moral treba da bude racionalan, potrebni neki specifični principi. R. M. Her, Kurt Bajer i Ričard Brend su među mnogim filozofima koji rade u tom pravcu. (Videti, na primer, članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*, koji je napisao Her). Svi oni smatraju da je konačni cilj morala uvećavanje ljudske sreće preko pružanja racionalnih metoda za rešavanje rasprava. Iako su i druge pozicije izražene, bilo bi pošteno da se kaže kako tokom šezdesetih i sedamdesetih, uglavnom, dominiraju utilitaristička shvatanja.

Nasuprot dugoj tradiciji utilitarističke misli, kantovsko shvatanje je tek nedavno obnovljeno. Tu je najvažnije delo Džona Rolsa. Njegovo delo *Teorija pravednosti* (1971) pokušava da pokaže kako principi ispravnog postupanja, bar u oblasti pravednosti, mogu da se opravdaju, nezavisno od količine dobra koju ispravna dela proizvode. I on je ubedljivo dokazivao da se nijedno utilitarističko objašnjenje pravednosti ne može tako dobro da uklopi u zdravo-razumska ubeđenja kao što to može kantovsko shvatanje, prema kome je ispravno pre dobro.

Rolsovo delo ne označava samo odbacivanje utilitarističkog mišljenja. Ono signalizuje i okretanje od onog shvatanja koje moral doživljava kao strukturisan oko samostalnog pojedinca i za koga je zadatak filosofije morala u tome da objasni kako takav pojedinac može da deluje. Rols smatra da se problemi pravednosti ne mogu rešavati na osnovu odluka koje pojedinci odvojeno donose. Pitanja su, prosto, suviše složena. Pravednost može da se postigne samo preko nečeg što liči na društveni ugovor, na osnovu koga se svi mi autonomno saglašavamo o tome kako da se urede osnovne ustanove našeg društva da bi ono bilo pravedno. Rols tako pokušava da kombinuje hegelovsko priznavanje prioriteta zajednice sa kantovskim naglašavanjem autonomije.

Osim toga, još su tri teme obeležile skorašnji razvoj moralne filosofije. (1) Mnogo se radilo na aktuelnim socijalnim i političkim problemima. Kao što ogledi u delu V ove knjige naznačaju, pitanja o abortusu, etici životne sredine, pravednom ratu, medicinskom tretmanu, poslovnoj praksi, pravima životinja i položaju žena i dece u društvu zauzimaju znatan deo literature i učenja u oblasti moralne filosofije ili etike. (2) Postoji vraćanje aristotelovskoj viziji morala kao suštinskog za pitanja vrline, pre nego za apstraktne principe. Alasdeir Mekintajer i Bernard Vilijams, pored ostalih, nastoje da razviju komunitarističko shvatanje moralne ličnosti i funkcionisanja morala. (Videti članak 21, *Teorija vrline*). (3) Najzad, postoji brz rast interesovanja za probleme koje postavlja potreba za koordinacijom ponašanja mnogih pojedinaca, prilikom izvođenja efikasnih akcija. Ako suviše mnogo ljudi koristi jezero za seoski odmor,

niko od njih neće naći usamljenost za kojom teži; ali pojedinačna odluka da se tamo ne ide, može da ne bude dobra: kako da se odlučimo, šta da se radi? Mnoga pitanja, uključujući očuvanje prirode i kontrolu životne sredine i sprečavanje nuklearnog rata, otprilike su iste strukture, a filosofi morala zajedno sa ekonomistima, matematičarima i ostalima uvučeni su u njih.

Pitanja poput ovih, koja pogađaju grupe ili zajednice autonomnih pojedinaca, mogu da za modernu moralnu filosofiju postanu važnija od istorijski glavnih pitanja objašnjavanja i vrednovanja moralno autonomnog pojedinca kao takvog.

Šire o tome u:

- Baier, K.: *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).
 Bentham, J.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); (Oxford Basil Blackwell, 1948).
 Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
 Brentano, F.: *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* (1889); trans. Chis Schneewind (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).
 Butler, Bishop J.: *Fifteen Sermons* (1726); in *Works*, ed. J. H. Bernard, Vol. I, Macmillan, 1990).
 Comte, A.: *The Essential Writings*; ed. G. Lenzer (New York: Harper and Row, 1975).
 Dewey, J.: *Human Nature and Conduct* (1922); (New York: The Modern Library).
 Grotius, H.: *The Law of War and Peace* (1625); trans. Kelsey et al. (Oxford: Clarendon Press, 1925).
 Hare, R. M.: *The language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
 Hartmann, N.: *Ethics* (1926); trans. Coit (London: George Allen and Unwin, 1932).
 Hegel, G. W. F.: *Philosophy of Right* (1821); trans. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942).
 Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); (Oxford: Basil Blackwell, 1946).
 Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).
 Kant, L.: *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785); trans. Paton (London: Hutchinson, 1948).

Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1690); ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

MacIntyre, A.: *After Virtue* (1981); 2nd edn (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

Marx, K.: *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1972).

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); in J. S. Mill, *Collected Works*, Vol. 10, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).

Montaigne, M. de: *Essays* (1595); trans. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1965).

Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

Nietzsche, F.: *On the Genealogy of Morals* (1887); trans. Kaufman and Hollingdale (New York: Random House, 1967).

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

Reid, T.: *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788); (Cambridge: MIT Press, 1969).

Sartre, Jean-Paul: *Existentialism is a Humanism* (1946); trans. P. Mairet (London: Methuen, 1950).

Scheler, M.: *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value* (1916); trans. M. S. Frings and R. L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

Schneewind, J. B., ed.: *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Shaftesbury, Lord (A. A. Cooper): *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1711); in *Characteristics*, ed. J. M. Robertson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968).

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); (Indianapolis: Hackett, 1981).

Westermarek, E.: *Ethical Relativity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1930).

Whewell, W.: *System of Morality including Polity* (London: 1844).

Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Za dalje čitanje:

d'Entreves, A. P.: *Natural Law* (London: Hutchinson, 1970).

Findlay, J. N.: *Axiological Ethics* (London: Macmillan, 1970).

MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan, 1966).

Halevy, E.: *The Growth of Philosophic Radicalism*; trans. Mary Morris (London: Faber & Faber, 1928).

Schneewind, J. B.: *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Walsh, W. H.: *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969).

Četvrti deo

KAKO TREBA DA ŽIVIM?

PRIRODNI ZAKON

Stiven Bakl

I) *Uvod*

Ideja prirodnog zakona u etici imala je dugu i raznovrsnu istoriju – toliko raznovrsnu, da je u stvari vrlo teško izdvojiti suštinske osobine etike prirodnog zakona. Iz istog razloga neki pokušaji izlaganja su vrlo obmanjujući, uglavnom zato što preterano uprošćavaju ovu ideju. Iskušenje je izdvojiti jednu vrstu verzije prirodnog zakona i generalizovati njene posebne osobine, u nadi da je ona reprezentativna. Međutim, takva nada će se pokazati kao uzaludna, delom i zato što se tokom vremena izmenila i sama ideja etike prirodnog zakona. U stvari takva promena je neizbežna, jer, kako će pokazati ovaj članak, teorije prirodnog zakona su se od početka oslanjale na različite elemente, koji su rastući i opadajući tokom različitih vremena u skladu sa tim oblikovali i preinačavali učenja.

U nameri da istaknemo neke od ovih razlika i tako pokažemo šta je ostalo relativno nepromenljivo, najkorisniji pristup će biti da skiciramo rani razvoj ideje prirodnog zakona, a onda da se okrenemo razmatranju nekih istaknutih modernih aspekata. Na taj način, biće moguće i da istaknemo pluralitet tradicije prirodnog zakona i da pokažemo kako se apstraktna i opšta ideja prirodnog zakona mora zadržati, da bi se usmerili na njene

trajnije osobine. Važna implikacija prihvatanja nužne opštosti ideje prirodnog zakona, jeste njena ograničena vrednost kao praktične etike, u smislu pružanja specifičnih maksima za upravljanje ljudskim ponašanjem. Ideja prirodnog zakona ne pruža prečicu za moralno razmišljanje.

Vrlo je važno da se naglasi ova tačka, jer savremeni moralisti, pogotovo njeni nominalni branioci, obično smatraju da ideja prirodnog zakona pruža baš takvu prečicu. Tako nije neobično sresti, na primer, mnoge rimo-katoličke moraliste, koji dokazuju kako su kontracepcija ili homoseksualnost ili masturbacija (da pomenemo samo ove tri teme, popularne u ovoj vrsti rasprava) nemoralne zato što su »neprirodne«. Ovo pitanje će biti kasnije razmotreno. Prvo je neophodno da se objasni glavna osobina prirodnog zakona, a to se najekonomičnije postiže preko skiciranja njegove istorije.

II. Kratka istorija

Začeci etike prirodnog zakona se obično pripisuju Aristotelu, ali su oni takođe očigledni i u Platonovim etičkim i političkim dijalozima, koji sa svoje strane odražavaju širu raspravu u antičkoj Grčkoj, raspravu kojoj su Platon i Aristotel dali važniji doprinos. Središte debate bila je suprotnost između dva pojma, za koja se držalo da su ključni za adekvatno razumevanje ljudskih stvari: *nomos* i *physis*. *Nomos* od koga nam dolaze reči kao što je »autonomija« (samo-uprava) odnosi se na prakse koje su uspostavljene u društvu, bilo da su to običaji ili pozitivni zakoni (tj. zakoni čije postojanje potpuno zavisi od legislativne delatnosti ljudskih bića). Pošto se oni menjaju od društva do društva, pa se čak tokom vremena menjaju i u jednom istom društvu, *nomos* je ono promenljivo. Nasuprot tome, *physis* od koje smo dobili našu reč »fizika«, upućuje na ono što je nepromenljivo: prirodu ili stvarnost. Suprotnost ova dva pojma upotrebljavali su sofisti u nameri da razlikuju ljudski svet od nepromenljivog prirodnog poretka. Za sofiste ljudski svet – ljudsko društvo i njegove ustanove, uključujući i njegova moralna uverenja – bio je svet promena, razlike, konvencije: svet *nomosa* pre nego *physisa*.

Platonovi dijalozi pokazuju različita tumačenja ovog ključka od strane različitih sofista: Kalikle je tvrdio da su ljudski zakoni izum slabih da naruše prirodni poredak, koji pokazuje da je jak i po prirodi nadmoćan nad slabim, dok Protagora drži da su oni, iako su i zakon i moral ljudske tvorevine koje se menjaju od društva do društva, ipak obavezujući za ljudska bića. Za Platona je, međutim, i Protagorina ne-skeptička forma konvencionalizma neadekvatna. Umesto toga, on drži da postoji nepromenljiva moralna stvarnost, ali takva da su je ljudska društva sa svojom velikom raznovrsnošću konvencionalnih praksi uglavnom nesvesna. Kao i svako saznanje, saznanje dobrog zavisi od sposobnosti da se kroz veo pojava dođe do skrivene, nepromenljive stvarnosti formi. Stoga Platon odbacuje ideju da su zakon i moral čisto konvencionalni. U suprotnosti prema svojoj staroj pozadini, njegova teorija može da se shvati kao pokazivanje da ljudsko ponašanje nije podvrgnuto samo ustanovljenim društvenim pravilima, već pre svega »nepisanom zakonu« – bilo da se on shvati kao nametnut od strane bogova, kako je to Sofokle izrazio u tragediji *Antigona*, bilo kao pravilo kome su podložni i sami bogovi.

Ideja prirodnog zakona se ponekad opisuje kao shvatanje da postoji nepromenljivi moralni poredak, koji je deo prirodnog sveta. Ako se ovo prihvati onda je Platon pružio shvatanje koje je po svemu, osim po imenu, shvatanje prirodnog zakona. Ovo bi bilo malo iznenađenje, pošto se poreklo mišljenja prirodnog zakona obično pripisuje Aristotelu – a ispitivanje aristotelovske pozicije pokazuje da ona ne izjednačava prirodno i nepromenljivo.

U *Nikomahovoj etici* Aristotel razlikuje dve vrste pravde: legalnu ili konvencionalnu pravdu i prirodnu pravdu »koja svugde ima istu snagu i ne zavisi od ljudskog mišljenja o ovom ili onom« (v.7). Prirodna pravda je, stoga, nezavisna od pojedinačnih, pozitivnih zakona i primenjuje se svuda i na sve narode. Nasuprot onom što bi moglo da se očekuje, Aristotel ne razlikuje dve vrste pravde na osnovu njihove promenljivosti. On to ne radi, jer iako su pozitivni zakoni (legalna pravda) promenljivi, ni prirodni zakon nije sasvim oslobođen promene. On to izražava pomalo nepodesno:

»Mnogi misle da je celokupno pravo ove vrste (to jest pozitivno), jer, vele oni, sve što je od prirode ne može da se menja i svuda ima istu moć, kao što vatra gori ovde isto tako dobro kao i u Persiji, dok u pozitivnom pravu uopšte vide nešto što može (prema iskustvu) da se menja. Međutim, stvar ipak ne stoji tako, ili bar ne sasvim tako: kod bogova je promenljivost naravno isključena. Kod nas ljudi, naprotiv, mada doduše postoji ono što je od prirode, ipak je sve promenljivo. Ali uprkos tome ono je delimično prirodno, a delimično nije. Koja su promenljiva obeležja onog što je od prirode, a koja onog što nije od prirode, nego zakonom i konvencijom ustanovljeno – pošto i jedno i drugo podleže promeni – na to nije teško odgovoriti. To ćemo ilustrovati razlikom koja odgovara i svim drugim slučajevima. Tako je i desna ruka po prirodi jača, što ipak ne isključuje mogućnost da ima ljudi koji podjednako dobro upotrebljavaju obe ruke« (*Nikomahova etika*, v. 7).

Ovaj pasus je prilično taman, ali postaje jasniji kada se shvati Aristotelovo opšte objašnjenje prirode promene (u *Fizi-ci*). Da se razume ovo objašnjenje neophodno je da se shvati Aristotelovo prvobitno zanimanje za biološke pojave, koje ga je navelo da prihvati biološki model za objašnjavanje svih vrsta prirodnih procesa. Tako, za Aristotela, priroda neke stvari jeste njen unutrašnji princip promene, a promena će biti prirodna ako je delo ovog unutrašnjeg principa. Razmotrimo slučaj organskog rasta; biljka se vremenom menja od klice preko semenjače do sasvim razvijene biljke, pre nego što konačno nestane. Ove promene su prirodne, jer treba da se pripišu delovanju unutrašnjeg principa koji upravlja njenim razvojem i konačnom propašću. One treba da se razlikuju od drugih promena, koje su delo spoljašnjih činilaca, bilo da su ti činioци korisni ili štetni – na primer, mnoge moguće posledice ljudske intervencije. Tako, u oštroj suprotnosti prema Platonovom shvatanju, Aristotelovo objašnjenje ne implikuje da je prirodno (ili stvarno) nepromenljivo; ono traži samo da se promene dogode kao rezultat unutrašnje delatnosti bića.

Kao i druga biološka bića i ljudska bića tokom vremena takođe rastu i sazrevaju, ali je važnije da su ljudi takođe i aktivna bića, koja svoje postupke mogu da uredе u svetlu svog racio-

nalnog shvatanja. Za Aristotela ova naknadna osobina je obeležje koje razlikuje ljudska od drugih bića; njegova definicija ljudi kao racionalnih stvorenja ima za cilj da racionalnost izdvoji kao najpotpuniju ljudsku osobinu. Stoga, ako treba da odredimo šta je ljudska priroda, mi tragamo za unutrašnjim principom, koji na poseban način upravlja ljudskim životom; a to je razum. Na ovaj način, Aristotel je pružio grub materijal na osnovu koga su stoici, a posebno njihov rimski potomak Ciceron – formulisali prvi eksplicitni princip prirodnog zakona.

Stoici su odbacili Aristotelovo biologističko objašnjenje prirodnih procesa. Oni su razvili izričito determinističko objašnjenje kosmosa, u kome su jedinstvo – pa dakle i međuzavisnost svih stvari – centralna tema. Ova tema kao rezultat ima karakterističan pristup: nasuprot Aristotelu, koji je tragao za specifičnim elementima ljudske i drugih priroda, u nameri da utvrdi njihove suštinske oznake – stoici su ljudsku prirodu shvatili kao deo prirodnog poretka. Ipak, oni su sačuvali Aristotelovo naglašavanje razuma kod ljudskih bića, jer je njihova kosmologija postavila umni poredak u srce stvari. Ljudski razum je stoga iskra stvaralačke vatre, *logosa* koji je uredio i ujedinio svet. Preko ove veze oni su bili u stanju da formulišu osnovno tvrđenje etike prirodnog zakona. Prirodni zakon, zakon prirode jeste zakon ljudske prirode i taj zakon je razum. Pošto razum, kad se više pokorava posebnim interesima nego svojim ciljevima, može da se pokvari, ova formula je trebalo da se bliže utvrdi: prirodni zakon je zakon *ispravnog* ili *zdravog* razuma.

Ovo je oblik u kome je ideja prirodnog zakona dobila svoju klasičnu formulaciju, u spisima rimskog eklektičkog advokata Cicerona. U možda najslavnijem objašnjenju prirodnog zakona, u svojoj *Republici*, Ciceron ga opisuje na sledeći način:

»Pravi zakon je ispravan razum u saglasnosti sa prirodom; on je univerzalno primenljiv i neprolazan; on svojim zapovestima poziva na dužnost i svojim zabranama odvraća od rđavih dela. I ne usmerava uzalud svoje zapovesti i svoje zabrane na dobre ljude, iako ni jedno ni drugo ne deluje na poročne. – Ni senat, ni narod nas ne mogu osloboditi od obaveza prema njemu i nema potrebe da u sebi tražimo njegovo tumačenje i objašnjenje. I neće biti različitih zakona u Rimu i Atini, niti različitih zakona

sada i u budućnosti, već će samo jedan večni i nepromenljivi zakon da važi za sve narode i sva vremena, i postojaće samo jedan gospodar i vladar iznad svih nas, to jest Bog, jer on je tvorac ovog zakona, onaj koji ga objavljuje i sudija koji ga primenjuje. Svako ko ga ne sluša, beži od sebe samog i poriče svoju ljudsku prirodu i zbog same te činjenice pretrpeće najgore kazne, čak i ako izbegne ono što se obično smatra kaznom» (*De republica* III, XXII).

U nameri da objasnimo ono što ovaj pasus implicuje, neophodno je da se prisetimo kako za praktično usmerene Rimljane, zahtev da zakoni koji upravljaju ljudskim postupcima budu utemeljeni u prirodi, može da se prihvati bez spoljašnjeg sjaja stoičke metafizike. Potrebno je samo da prihvatimo da ljudska priroda pruža elemente suštinske za takvu shemu, i da su oni (kao pravila) zajednički za sve. Ciceron ove osobine tumači na sledeći način: uspravan stav (koji je neophodan za široko i dalekovidno shvatanje stvari), govor i sposobnost izražavanja (sposobnost za komunikaciju), prirodno saosećanje sa bližnjim (kao potpora društvenom životu) i naravno racionalno mišljenje (*Zakoni* I, VII–XIII). Manje ili više univerzalno i podjednako posredovanje ovih osobina od strane ljudskih bića pokazuje smisao u kome su Ciceron i njegovi intelektualni naslednici shvatali prirodnost prirodnog zakona.

Ako ovome dodamo i smisao u kome su oni shvatali *zakonitost* prirodnog zakona, mi smo u položaju da uklonimo opšte nerazumevanje. Ciceron ističe suprotnost između ispravnog shvatanja zakona i shvatanja koga se gomila pridržava. Za gomilu zakon je »ono što, u pisanoj formi, određuje sve što hoće, bilo naredbom, bilo zabranom«, ali za obrazovanog čoveka »zakon je shvatanje čija je prirodna funkcija da zapoveda ispravno ponašanje i zabranjuje rđava dela – on je svest i razum pametnog čoveka, standard kojim se mere pravda i nepravda« (*Zakoni* I, VI).

Ako je ovo srž ciceronovskog prirodnog zakona, onda je on slobodan od svakog suštinskog prihvatanja, bilo stoičke bilo platonovske metafizike; i stoga ne uključuje suštinsko prihvatanje postojanja normativnog prirodnog poretka, bar ne u nekom smislu koji implicuje više od činjenica ljudske prirode koje su

već prihvaćene. Ovaj zaključak se sasvim oštro suprotstavlja nekim tumačenjima prirodnog zakona, koja ga shvataju kao čežnjivo uverenje da postoji moralni poredak koji je negde na nebu zapisan. Problem sa takvim shvatanjima je u tome što su ona pogrešno razumela centralno značenje tvrđenja da su ljudski zakon i moral »utemeljeni u prirodi« – greška koja ne iznenađuje, pošto je to za modernog čitaoca neobičan izraz. Međutim, Ciceron je potpuno jasan da je verovanje u prirodni zakon verovanje da i na individualnom i na kolektivnom nivou, razum ispravno upravlja ljudskim stvarima i da takvo upravljanje daje jasna, obavezujuća rešenja za organizovanje života društvenih, racionalnih bića.

Uprkos neslaganjima o sadržaju prirodnog zakona, standardna formulacija osnovne ideje prirodnog zakona u srednjovekovnoj Evropi bila je u skladu sa ciceronovskom idejom. Teorija Tome Akvinskog (sadržana u njegovoj velikoj *Summa theologiae*, koja se često identifikuje kao teorija prirodnog zakona) nije izuzetak; iako se Akvinski najviše zanimao za metafiziku i religiju, njegovo objašnjenje prirodnog zakona ne poziva se ni na metafizička, ni na religiozna učenja. On preko razuma objašnjava i prirodnost i zakonoliki karakter prirodnog zakona.

Za Akvinskog prirodni zakon je prirodan zato što je u skladu sa ljudskom prirodom, a ta priroda je razumna priroda.

»Sve što je suprotno poretku razuma, suprotno je prirodi ljudskih bića kao takvih; a ono što je razumno, jeste u skladu sa ljudskom prirodom kao takvom. Dobro za ljudsko biće jest život u skladu sa razumom; a ljudsko zlo se nalazi izvan poretka razuma... Tako je ljudska vrlina, koja dobrom čini i ljudsku ličnost i njena dela, u saglasnosti sa ljudskom prirodom, upravo u onoj meri, u kojoj je u saglasnosti sa razumom; a porok je suprotan ljudskoj prirodi, utoliko ukoliko je suprotan poretku razuma« (ST – II, q. 7, a. 2c).

Slično, zakonoliki karakter prirodnog zakona je funkcija njegove racionalnosti: zakon, kaže on, »jeste zapovest razuma za opšte dobro«; to je »pravilo i mera delovanja, na osnovu koga se čovek navodi na delovanje ili se odvraća od njega«, a »pravilo i mera ljudskih dela jeste razum« (ST- I-II, q. 90, a. 1,4). On

takođe dodaje da pravilo da bi bilo zakon, mora biti obnarodovano, jer jedino pravila koja su poznata, mogu biti merilo postupanja. Izgleda da ovaj dodatak nagoveštava veću brigu za položaj »gomile« nego ciceronovsko aristokratsko odbacivanje čisto narodnih uverenja; ali u ostalim vidovima, shvatanje Tome Akvinskog je verno duhu ciceronovskih formulacija.

Akvinski ide i dalje od Cicerona, nudeći objašnjenje odnosa između prirodnog i večnog (božjeg) zakona, sa jedne strane, i običnih ljudskih zakona, sa druge. Od početka do kraja njegova glavna briga je da pokaže kako, iako postoje posebne forme zakona, one ne dolaze u sukob. Pošto Akvinski deli opšte srednjovekovno shvatanje da postoji jedan večni zakon i da je on nepromenljiv, dok su ljudski zakoni očigledno promenljivi, njegov pokušaj usklađivanja od početka može izgledati osuđen na propast. Njegovo rešenje jeste da podeli prirodni zakon na primarne i sekundarne principe, od kojih prvi nisu, a drugi jesu promenljivi. Ovako apstraktno rečeno, ovo može da liči više na zaobilaženje nego na rešavanje problema, ali za naše ciljeve važne su dve tačke: na prvom mestu, rešenje zavisi od oživljavanja aristotelovske koncepcije prirodne promene; na drugom, potonji uspeh Tominih shvatanja, u Evropi poznog srednjeg veka, značio je da je sposobnost prirodnog zakona da obuhvati promenu bila široko prihvaćena. Uprkos vrlo raširenom modernom verovanju u suprotno, tada je prirodni zakon uopšteno shvaćen kao utvrđeni, nepromenljivi skup pravila, koja se bez obzira na okolnosti mogu jednostavno da primene na ljudsko ponašanje ili društvo.

Međutim, tako stečena fleksibilnost nije potpuno preimućstvo: ona izbegava jednu vrstu problema, pogoršavajući drugu. Opšti problem teorije prirodnog zakona jeste kako da se apstraktna, racionalna tvrđenja o postojanju prirodnih i racionalnih rešenja problema ispravnog upravljanja ljudskim postupcima, prevedu u korisna i određena praktična pravila ili maksime. Povećanje fleksibilnosti ideje prirodnog zakona pogoršava ovaj problem, jer slabi vezu između opštih principa i aktuelnih praktičnih maksima. Ono sprečava neposredan odgovor na pitanje šta prirodni zakon podrazumeva u praksi.

Problem ne treba da se uzme suviše ozbiljno, pod uslovom da u svesti imamo prvobitno gledište teorije prirodnog zakona.

Nije neobično za moderne kritičare prirodnog zakona da ga shvate kao jednu od rivalskih teorija, koja hoće da objasni osnovu i prirodu naših moralnih dužnosti. U svojoj klasičnoj formulaciji, međutim, prirodni zakon se shvata kao alternativa moralnom skepticizmu: to jest, alternativa shvatanju (različito izražavanom) da ne postoje ispravni odgovori na moralna pitanja – već samo prihvaćeni odgovori, puke konvencije. U ovom smislu, »moralni skepticizam« se odnosi i na jake teze, kao što je nihilizam, a takođe i na slabije, kao što je relativizam. Sva takva stanovišta poriču da moralna uverenja imaju neku objektivnu ili (večno) stvarnu osnovu, da postoje moralni zaključci koji se mogu razabrati *sub speciae aeternitatis* (o njima se raspravlja u članku 35, *Realizam*, 38, *Subjektivizam* i 39, *Relativizam*). Dakle, kada se shvati kao poricanje moralnog skepticizma, nesvodljiva apstraktnost učenja o prirodnom zakonu nije iznenađenje.

III. Teorija ljudskih prava

Rani moderni prirodni zakon je, poput svojih antičkih i srednjovekovnih predaka, prevashodno zainteresovan za opovrgavanje skepticizma. On zato nastoji da bude vrlo uopšten u svojim zaključcima i stoga nije uvek uspešan kao vodič u praksi. Međutim, moderna varijanta je pružila osnovu za sekularnu teoriju ljudskih prava. Osnovni elementi takve teorije su jasno utvrđeni u spisima Huga Grocijusa, pa je tako Grocijus postao poznat kao otac modernog prirodnog zakona.

U svom glavnom delu, *O zakonu rata i mira* (izašlo 1625, u jeku stogodišnjeg rata), Grocijus detaljno ispituje opšte izvore svađa koje narode dovode u sukob. On se trudi da narodima pruži moralni okvir koji bi mogao da služi osiguranju mira. U Prolegomeni i uvodnim poglavljima ovog dela, on takođe daje kratko objašnjenje opštih principa koji bi trebalo da upravljaju takvim istraživanjem. Ovi principi pružaju osnovu za moralni prirodni zakon.

S obzirom da se u međunarodnim odnosima, moralnom skepticizmu – u obliku uverenja da ne postoje moralna pravila za upravljanje ponašanjem naroda u sukobu ili u još snažnijem

shvatanju da »državni razlog« ruši uobičajena moralna razmatranja – pridaje više poverenja nego u ponašanje pojedinaca, a on takođe ima i veću moć da nanese štetu, Grocijusovo nastojanje da opovrgne skepticizam se lako razume. Njegov pristup zadatku su, međutim, oblikovali njegovi prethodnici u prirodnom zakonu. Slično Ciceronu, on se usmerava na skeptička shvatanja Karneada, najslavnijeg antičkog kritičara prirodnog zakona. Stoga je odgovor koji on nudi prepoznatljivo ciceronovski. Karnead je dokazivao da ljudski zakoni i moral nisu »zasnovani u prirodi«, već da su puke konvencije prihvaćene prosto zato što su korisne. Kao i Ciceron pre njega, i Grocijus poriče suprotnost između ljudske prirode i korisnosti, dokazujući da se korisnosti može služiti samo građenjem zakona koji su u saglasnost i sa ljudskom prirodom. (Ovaj opšti razlog – da sama korisnost ne može da bude merilo ljudskog postupanja, jer zavisi od prethodnog saznanja konstitucije ljudske prirode – jeste standardna osobina prirodno-zakonskih razloga. Čini se da on teoriji prirodnog zakona suprotstavlja moderni utilitarizam. Međutim, istina je nešto složenija nego što to izgleda na prvi pogled: o tom pitanju ćemo kasnije raspravljati.)

I u antičkim i u srednjovekovnim objašnjenjima držalo se da je zakon prirode, u nekom smislu, u nas usadio Bog (ili bogovi). Pošto se, međutim takođe držalo da je ovaj zakon zapravo zakon naše prirode i da se sastoji u sposobnosti ispravnog rasuđivanja, jasno je da vera u Boga nije suštinski deo učenja. Razlikovanje Tome Akvinskog između prirodnog i večnog božjeg zakona prećutno ovo priznaje, a autonomiju prirodnog zakona afirmisali su dalje racionalistički španski jezuiti (posebno Francisko Suarez). Grocijusovo utvrđivanje ove tačke stoga nije novo, ali je bilo dovoljno direktno da privuče pažnju šire publike. »Ono što smo kazali (tj. o zasnivanju prirodnog zakona) imalo bi određeni stepen valjanosti čak i kad bismo pristali na ono na šta se bez krajnje pokvarenosti ne može pristati, da nema Boga, ili da se njega ne tiču ljudske stvari« (Grotius 1625, Prolegomena II).

Grocijus nije bio ateista, pa je njegovo insistiranje na ovoj tački utoliko značajnije. Iako nedostaje jasna specifikacija »stepena validnosti« koji je on imao u vidu, njegovi konzervativni tumači su zauzeli stav da, iako naše saznanje zakona prirode nije

zavisno od Boga, naši razlozi za pokoravanje ovom zakonu jesu. Ovo je poučno mišljenje, pošto izgleda da su mnogi savremeni filosofi došli do sličnog zaključka: među modernim moralnim filosofima postoji značajno veća saglasnost u pogledu naše sposobnosti da razlikujemo ispravno od pogrešnog, nego u pogledu izvora ili čak stvarnosti dovoljnog razloga da postupamo u skladu sa njom.

Grocijusov najistaknutiji doprinos jeste, međutim, prevođenje prirodnog zakona u teoriju ljudskih prava. Nadalje, on nije bio prvi koji je uspostavio vezu, niti su ga svi potonji zastupnici prirodnog zakona sledili na tom putu [Pufendorfova značajna revizija Grocijusa, *O zakonu prirode i nacije* (1672), zadržala je teoriju prava, ali je značajno umanjila njenu važnost]. On je pružio jasnu potvrdu ideje da se moralna oblast može izgraditi kao skup individualnih prava, pa je ovo tvrđenje stoga uživalo značajnu slavu. U delu *O zakonu rata i mira* se kaže, da zakon može da se razume kao »skup prava... koja se odnose na ličnost. U tom smislu pravo postaje moralni kvalitet ličnosti, koji omogućuje da se ima ili čini nešto zakonito« (Grotius 1625, I.I. IV). Pošto čini moralno postupanje mogućim, ovaj »moralni kvalitet« najbolje se razume kao neka vrsta moralne moći ili sposobnosti: i kao takav, on jedinki pruža nezavisno moralno značenje. Zbog toga ovo objašnjenje podrazumeva dramatičan zaokret u uobičajenom shvatanju odnosa između jedinke i društva. Dok se moral ranije obično shvatao kao mnoštvo obaveza, koje su stvorili razni oblici međuzavisnosti ljudskog društvenog života, kasnije je moral mogao da se shvati kao rezultat dobrovoljnih ugovora, sklopljenih između nezavisnih moralnih agenasa, sa još jednom implikacijom, posebno karakterističnom za moderne teorije prava: moralni značaj posebnosti ličnosti. Uspeh ove koncepcije društvenih odnosa može se odmeriti preko razmatranja prevlasti teorija koje pretpostavljaju ovu koncepciju: ugovornih teorija političkog legitimiteta i sličnih konsensualnih moralnih teorija, najznačajnijih teorija racionalnog izbora.

Zanimljivo, ovakve na pravu zasnovane teorije su slabe upravo na mestu gde se opaža problematičnost Grocijusovog sekularizma: one se čine nesposobnim da pruže adekvatan pojam obaveze. Ako moje moralne dužnosti zavise od mog slobodnog prihvatanja, zašto da ih se ne odrekнем kad nađem za

korisno da to učinim? Naravno, ako svako otvoreno usvoji ovaj stav, društveni poredak bi mogao potpuno da propadne. Ali shvatanje ovog navodi nas samo na opreznost prilikom postupanja po tom principu, ali ne i na njegovo potpuno napuštanje. Grubo rečeno, ostaje pitanje: zašto da se ne odrekemo svojih obaveza kada je to korisno, pošto se sve razmotri – uključujući i saznanje da se mogu izvući sa tim? Tako su dve najistaknutije osobine Grocijusovog prirodnog zakona, njegov sekularizam i njegova individualistička teorija prava, ranjive na istom mestu, na taj način čineći od pitanja obaveznosti možda najtrajniji problem za savremenog filozofa morala.

IV. Prirodni zakon i njegovi moderni takmaci

Grocijusove primedbe na metod su takođe poučne, jer pomažu da se rasvetli odnos između modernog prirodnog zakona i njegovog glavnog takmaka, modernog utilitarizma. On razlikuje dve vrste metode za utvrđivanje onog što je u skladu sa zakonom prirode. *A priori* metod se sastoji u »dokazivanju nužne saglasnosti ili nesaglasnosti nečeg sa racionalnom i društvenom prirodom«, dok *a posteriori* metod sledi pogrešiviji pravac »zaključivanja, koji ako ne sa apsolutnom sigurnošću a ono bar sa velikom verovatnoćom tvrdi da je u saglasnosti sa zakonom prirode ono za šta se veruje da je takvo u svim narodima ili bar u onim koji su napredovali u civilizaciji«. Iako je drugi metod krcat teškoćama, Grocijus ga upotrebljava u pokušaju da otkrije ono što je prirodno u ljudskom životu: »Univerzalna posledica zahteva univerzalni uzrok; a uzrok jednog takvog mišljenja teško da može biti bilo šta drugo, osim osećanja koji se naziva zdrav razum čovečanstva« (Grotius 1625, I. I.XII. 1).

Pretpostavimo da smo *a posteriori* metod prihvatili samo zato da utvrdimo da su prethodna očekivanja osujećena: umesto da smo otkrili univerzalna ili bar opšte prihvaćena uverenja, kao što je Grocijus nesumnjivo očekivao, mi smo ustanovili da je ljudska raznolikost tako duboko ukorenjena, da ne može da se obuhvati opštim principima ljudske prirode niti da se objasni pozivanjem na regulativna uverenja (kao što je »nivo civilizaci-

je«). Ako smo prisiljeni na ovaj zaključak, mi smo takođe *a posteriori* ohrabreni da prihvatimo drugi zaključak. Nesvodiva raznolikost ljudskih uverenja, zajedno sa obavezom prihvatanja modela tih uverenja kao uputstava za ono šta je prirodno za ljude, dovelo bi nas do pluralističkog shvatanja ljudskih dobara (ili u alternativnoj terminologiji, do pluralizma ljudskih ciljeva); a ako je ovaj pluralizam dovoljno iskren, mi ćemo biti navedeni na shvatanje da nema merila ljudskih dobara iznad i izvan sklonosti stvarnih ljudskih jedinki.

Na ovoj tački ideja prirodnog prava je u opasnosti da potpuno propadne. Stvar je oštro izražena u pitanju: ako je ljudska raznolikost toliko velika, a oblast ljudskih vrednosti tako izdelfjena, kako je društvo moguće? Moguća su dva sasvim različita odgovora. Na jednoj strani, mogli bismo da insistiramo na moralnom značaju posebnosti ličnosti (i njihovih sklonosti), gledište koje bi u situaciji takve različitosti ostavilo malo prostora za priznavanje moralnog značaja nečeg drugog, bar izvan onih proceduralnih načela za koja se misli da su neophodna za očuvanje željene posebnosti. Slediti ovaj put bilo bi kretanje ka ekstremnoj verziji teorije prirodnih prava, verziji koja je odvojila posjedovanje i opravdanje prava od svakog opšteprihvaćenog ljudskog dobra. (Najistaknutiji predstavnik ove vrste shvatanja jeste Robert Nozik u delu *Anarhija, Država i Utopija*). Alternativno, mogao bi da se predloži metod za harmonizaciju sukobljenih sklonosti. Privlačno jednostavan način da se tako uradi, bilo bi pridavanje jednake težine sklonostima jedinki, a onda takvo njihovo uklapanje koje će kao ishod imati najveći stepen zadovoljenja sklonosti. To bi bilo prihvatanje utilitarizma sklonosti. (Ako bi se oslonili na hedonističku psihologiju postupanja, mi bismo tad prihvatili klasični utilitarizam. Dalja rasprava o ovim formama utilitarizma može se naći u članku 20, *Korisnost i dobro*).

Ovaj kratak prikaz pomaže nam da uočimo načelnu razliku između prirodnog zakona i njegovih glavnih, modernih takmaka: da li ljudska različitost može da se uskladi sa jedinstvenim sistemom specifično ljudskih dobara ili ne? Odgovarajući da je takav sistem moguć, prirodni zakon je u suprotnosti ne samo sa standardnim formama utilitarizma, već i sa savremenim teorijama prava, koje liče na gore pomenute verzije. Tako, iako je mo-

derni prirodni zakon pomogao da se uspostavi moderna pravna teorija, bila bi greška klasifikovati sve pravne teorije kao vrste prirodnog prava.

Isto tako, bila bi greška da prirodni zakon i utilitarizam klasifikujemo kao jednostavne suprotnosti. Ako vododelnica između njih počiva pre svega u stepenu različitosti koja postoji između različitih ljudskih bića, biće bolje da se o njima misli kao različitim pre u stepenu nego u vrsti. Teorije prirodnog zakona u svojoj specifičnosti zavise od pretpostavke da ljudske vrednosti, ma koliko bila njihova spoljašnja raznolikost, pokazuju suštinsku uniformnost koja može da snabde sadržajem ideju prirodnih (ili istinskih) ljudskih dobara. A ovo uverenje utilitarizam nema potrebe da odbacuje. U stvari, svaki oblik utilitarizma, koji nastoji da u ljudskim sklonostima utvrdi racionalni poredak pre nego da prosto prihvati sklonosti koje postoje u nekom datom vremenu, postupa na način kome teorija prirodnog zakona nema potrebe da se suprostaavlja. (U »objektivnom utilitarizmu« izloženom u delu *Moralni realizam i osnovi etike* Dejvida Brinka, nalazimo dobar skorašnji primer takve vrste utilitarizma). Međutim, ako bi pretpostavka o suštinskoj uniformnosti bila pogrešna, prostijim, manje sredeanim oblicima utilitarizma – oblicima koji nisu kompatibilni sa prirodnim zakonom – bilo bi teško da se odupru.

Ovaj zaključak izvodi implicitnu podršku iz opštih formulacija samih zastupnika prirodnog zakona, pošto oni uglavnom naglašavaju da, iako prirodni zakon nije utemeljen na korisnosti, njega korist ojačava ili je on u skladu sa njom ili je jedini siguran vodič ka njoj. Rasturiti ili podeliti prirodnu osnovu, značilo bi ne ostaviti ništa osim (različitih) koristi i praktičnog problema kako ih regulisati ili uskladiti. Naravno, kao što je zapaženo, mogući odgovor na ovaj problem jeste odgovor teorija prava koje liče na Nozikovu teoriju; ali, pošto se sa stanovišta preovlađujuće korisnosti teorije čine neprivaćne, one se u tom pogledu više udaljavaju od duha zastupnika prirodnog zakona nego od duha utilitarizma.

Ove kratke primedbe, naravno, ne pružaju ništa nalik na potpuno objašnjenje odnosa između teorije prirodnog zakona i utilitarizma. Postavljanje pitanja na ovaj način je korisno jer pomaže da izbegnemo jedan mogući, važan nesporazum. Suviše

je lako da mislimo kako su prirodni zakon i moderni utilitarizam proste suprotnosti, naročito kada se suočimo sa modernim raspravama o spornim pitanjima kao što su abortus i eutanazija. U jednoj glavnoj tački dve teorije se slažu. Prirodni zakon je, pre svega, tvrđenje da postoji prirodna osnova moralnih uverenja, da se moral može racionalno opravdati. Moderni utilitarizam se slaže. Iako je obično revizionist u pogledu tradicionalnih moralnih uverenja, utilitarista nije moralni skeptik, jer prihvatanje utilitarizma jeste i prihvatanje postojanja istinskih moralnih dobara. Razlika između dve pozicije se tada obično svodi na stepen u kome su suštinske činjenice ljudske prirode (ako postoje) sposobne da oblikuju ili zahtevaju moralne zaključke.

V. Teorija ljudskih dobara

Drugi razlog da se na takav način teorija prirodnog zakona suprotstavi drugim savremenim moralnim teorijama, jeste da pokaže kako se teorija prirodnog zakona može izraziti kao teorija (ograničenog broja) istinskih ljudskih dobara. Ovo je oblik u kome je nedavno predstavljena najrazvijenija savremena teorija prirodnog prava. Finisovo delo *Prirodni zakon i prirodna prava* opravdava sledeći skup osnovnih ljudskih dobara: život, saznanje, igra, estetsko iskustvo, društvenost (prijateljstvo), praktični razum i »religija«. Poslednjom od ovih kategorija ne misli se na izdvajanje jednog specifičnog skupa uverenja već na ona uverenja koja se mogu nazvati stvarima od najveće važnosti: pitanje o smislu ljudskog postojanja.

Bar na prvi pogled, ovo je prihvatljiva lista kandidata za položaj osnovnih ljudskih dobara, ali Finisovo objašnjenje postaje kontroverznije kad nastavi sa specifikovanjem osnovnih zahteva praktične umnosti. Najsporniji od ovih zahteva jeste onaj prema kome praktična umnost zahteva »poštovanje svake vrednosti u svakom činu«. Njegov smisao jest da igra dvostruku (i dvostruko katoličku ulogu): ne samo da isključuje sve oblike konsekvencijalističkog mišljenja, već i da očuva moralno shvaćanje rimo-katoličke crkve u onim spornim pitanjima kao što su kontracepcija i masturbacija. Uključiti ovo među osnovne zahte-

ve praktične umnosti, pa čak staviti uz bok takvim neospornim zahtevima kao što su briga za zajedničko dobro ili neodbranljivost slobodnog izbora između vrednosti ili ličnosti, znači dovesti teoriju u sklad sa rimo-katoličkom pravovernošću po cenu njene opšte prihvatljivosti. Smisao ovoga nije u tome da katolička moralna pravovernost ne bi mogla da bude ispravna, već u tome da se ona ne može uspostaviti tako da isključi sve ostale oblike morala prosto preko utvrđivanja opštih principa morala i praktične racionalnosti.

Ipak, moralni zakon se shvata kao pouzdano deontološki (videti članak 17, *Savremena deontologija*, za više o deontološkoj etici). Pokušati sa osporavanjem ove osobine, u maniru ovog oglada, može da se shvati kao potpuno neprihvatljivo, pa se tako može takođe misliti da su, i pored svih svojih preterivanja, Finisovi zahtevi praktičnog uma manje zlo. Na ovu optužbu moguće je odgovoriti na sledeći način: ovde se, svakako, nije dokazivalo da su svi oblici utilitarizma spojivi sa prirodnim zakonom, već da su to samo neki – i da ti neki pripadaju vrlo razvijenoj vrsti, koja ima malo sličnosti sa klasičnim utilitarizmom čina. Drugo, pošto se prirodni zakon standardno opisuje kao zakon uma, sve će zavisi od objašnjenja umnosti. Osim ako se svi oblici instrumentalne racionalnosti strogo isključe (po sebi neprihvatljiva hipoteza, ako teorija treba da bude stvarno praktična), vrlo je teško shvatiti zašto posledice neće, bar prema prilika, igrati odlučujuću ulogu u biranju ili oblikovanju principa koji treba da se slede. U stvari, ograničena relativnost koja se obično uključuje u teorije prirodnog zakona – kao što je priznanje da različita društva legitimno slede različita pravila – mogu da se objasne duž baš takvih pravaca. Treće, krutu deontološku javnu sliku prirodnog zakona dobrim delom dugujemo činjenici da mnogi od njegovih nominalnih branilaca pripadaju verziji koja je neprihvatljiva čak i sa stanovišta prirodnog zakona. Sam Finis oštro kritikuje ovu verziju. Ona zavisi od onoga što on naziva »razlogom izopačene sposobnosti«, razlog za koji on kaže da je apsurdan (Finis, 1980, str. 40). To je, ipak, popularno shvatanje za koje se često misli da čini samu srž prirodno zakonskog mišljenja, pa je stoga neophodno dati kratak prikaz njegove prirode i nedostataka.

Tip shvatanja o kome je reč, određene delatnosti klasifikuje kao rđave, prosto zato što su neprirodne. Iako postoji više verzija ovog shvatanja, sve se one zasnivaju na ideji da se neprirodnost sastoji u kršenju osnovnih principa ljudskog biološkog funkcionisanja. Ono se najčešće primenjuje na vidove polnog ponašanja, posebno na homoseksualnost, masturbaciju i kontracepciju. Kao teza o polnom ponašanju, ono može da se izloži na sledeći način: iako polna aktivnost *može* da pruži uživanje, ona nije *zbog* uživanja; uživanje je sredstvo za cilj, a cilj polne aktivnosti jeste ljudsko rađanje. Međutim, slabost ovog stila mišljenja (bar u njegovim jednostavnijim oblicima) je sasvim očigledna. Ona se svodi na shvatanje da je neka delatnost rđava, ako je u nesaglasnosti sa relevantnom biološkom funkcijom, a to implicuje da je čak i neškodljivo postupanje, kao što je ljubljenje i pisanje (ili kucanje na pisaćoj mašini), takođe rđavo. Usta su određena za jelo i (možda) govor, a ne i za ljubljenje; a iako je ljudska ruka verovatno najprilagodljiviji mehanizam u prirodi, pisanje i kucanje na pisaćoj mašini u svakom slučaju nisu deo njene biološke funkcije. Ako ovo izgleda malo prebrzo, onda bi se moglo pomisliti da je neophodno praviti razliku između onih nefunkcionalnih delatnosti, koje *osujećuju* biološko funkcionisanje i onih koje to ne čine; ljubljenje ne sprečava jedenje, dok homoseksualnost sprečava rađanje. Ali ova strategija neće delovati, pošto je samo *isključiva* homoseksualnost, ne i individualni homoseksualni činovi, ono što sprečava rađanje, a tvrdi se da nemoralnost pripada individualnim činovima.

Zašto ovo shvatanje, koje mnogima izgleda kao moralno obavezujuće, tako neobuzdano zastranjuje? Osnovni problem je u njegovoj potpuno neadekvatnoj koncepciji ljudskog bića. Jedina uloga koju ono može da dozvoli ljudskoj racionalnosti jeste ograničena i uska uloga otkrivanja, a onda i prilagođavanja biološkoj funkciji. Ovo je ironično, pošto je od početka teorija prirodnog zakona naglašavala da njene osnove leže u racionalnoj prirodi ljudskog bića. (Postoje, naravno, usavršene verzije ovog shvatanja, koje se pozivaju na adekvatnije shvatanje racionalnosti. Međutim, čak i ove verzije kao da su zaražene preteranim obzirima prema biološkim funkcijama, pošto je teško videti kako se mogu održati zaključci koji razli-

kuju ova shvatanja. Zbog ovoga je teško ne posumnjati da, uprkos svojim zamerkama argumentu i sam Finis nije imun na njegovo dejstvo).

Najzad: zapaža se ponekad da su reči kao »priroda«, »prirodno« itd. opasno neodređene, pošto mogu da imaju deskriptivno ili normativno značenje, i da je osnovna greška prirodnog zakona u njegovom zasnivanju na ovoj neodređenosti. Neodređenost je sasvim realna i svakako je tačno da su mnogi pokušaji bavljenja prirodnim zakonom, očigledno, pogrešni. Ipak, zaključak nije opravdan, čak i ako se ne može pokazati kao lažan. Primedba zavisi od nekritičkog prihvatanja da moralna pozicija mora da zavisi od specifično moralnih (pre nego razboritih) razloga. Najopštije formulacije prirodnog zakona su, međutim, izgrađene na upravo suprotnom shvatanju. One pretpostavljaju da je zadatak teorije ispravnog ljudskog postupanja da sazna kako se uspešno živi (u najširem smislu te reči). Suštinski razlog koji opravdava život u saglasnosti sa (svojom) prirodom i koji se stalno ponavlja u bezbrojnim odbranama prirodnog zakona, jeste da je propuštanje takvog života samo-destruktivno. Ovo je preveliki zahtev i može da izgleda beznadežno udaljen od svakog opravdanja. Nema sumnje da je najsnažniji njegov oslonac bilo hrišćansko učenje o nagradama i kaznama u budućem životu, učenje koje je u stanju da čak i najasketskije načine života prihvati kao samu srž razboritosti. Ipak, ovo shvatanje ne stoji i ne pada potpuno sa tim učenjem. Na primer, uverenje da imamo određenu prirodu, nalog da se živi u skladu sa njom pretvara u imperativ, bar ako se ta priroda može specifikovati u nekim detaljima. Problem stoga nije samo da li imamo prirodu te vrste, već da li ona može da se dovoljno detaljno sazna. Nedostatak teorije prirodnog zakona je u njenom karakterističnom propuštanju da izađe izvan stalnog naglašavanja toga kako je ljudska priroda racionalna. Ako suštinski argument koji je opravdava jednostavno definiše iracionalnost kao samo-destruktivnost, a ovo drugo dalje ne specifikuje, onda je opravdanje kupljeno po cenu sadržaja. Ako je tako, onda ne postoji čvrsta osnova za mnoge od standardnih tvrđenja zastupnika klasičnog prirodnog zakona. Da uzmemo samo jedan primer: ne može se tvrditi da postoji bliska veza između zahteva prirode i opšteg poštovanja ustanovljenih normi ponašanja.

VI. Zaključak

Prirodni zakon je vrlo uopšteno moralno gledište, razvijeno na prvom mestu radi pobijanja moralnog skepticizma. Njegova osnovna premisa je da ljudska moralna uverenja imaju racionalnu osnovu u formi opštih principa ispravnog postupanja, koji izražavaju određenu i racionalnu ljudsku prirodu. Njegova slabost leži u teškoći da pokaže kako se ova najopštija tvrđenja mogu da prevedu u pouzdane i specifično praktične maksime. U okruženju savremenih etičkih teorija, prirodni zakon se od svojih takmaca razlikuje po odupiranju tendenciji prihvatanja mišljenja da ljudska sreća dopušta ogromno mnoštvo oblika koji se mogu postići sa podjednako raznolikim načinima života. Ovo ne treba da zbuni, ali njegov sadašnji zadatak jeste da pruži prihvatljivo objašnjenje osnovnih ljudskih dobara i njihovih implikacija i, stoga, da ospori olaki pluralizam tako velikog dela savremene moralne misli.

Šire o tome u:

Istorijska dela

Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*.

Aristotle: *Physics*.

—: *Nicomachean Ethics*.

—: *Politics*.

Cicero: *De Legibus* and *De Re Publica*, Loeb Classical Library (London: Heinemann, 1928).

Grotius, H.: *De Jure Belli ac Pacis* (1625); trans. as *On The Law of War and Peace* (New York: Wildy and Sons, 1964).

Plato: *Gorgias*.

—: *Protagoras*.

—: *The Republic*.

Plato: *The Laws*.

Pufendorf, S.: *De Jure Naturae et Gentium* (1672); trans. as *On the Law of Nature and Nations* (New York: Wildy and Sons, 1964).

Sophocles: *Antigone*.

Suarez, F.: *De Legibus ac Deo Legislatore*, trans. as *Of Laws and God the Lawgiver* (New York: Wildy and Sons, 1964).

Savremena tomistička dela

Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Ostala dela

Brink, D. O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).

Za dalje čitanje:

Opšta dela

d'Entreves, A. P.: *Natural Law* (London: Hutchinson, 1967).

Hegel, G.W. F.: *Natural Law* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).

Hittinger, R.: *A Critique of the New Natural Law Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

Locke, J.: *Essays on the Law of Nature* (1690); (Oxford: Oxford University Press, 1954).

Ritchie, D. G.: *Natural Rights* (London: Allen and Unwin, 1894).

Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Weinreb, L.: *Natural Law and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

Priroda i ljudska priroda u antičkoj filozofiji

Inwood, B.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Lear, J.: *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Waterlow, S.: *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Dva članka o Akvinskom i prirodnom zakonu

Bourke, V. J.: 'Is Thomas Aquinas a natural law ethicist?' *Monist*, 58 (1974), 52–66.

Ross, J.F.: 'Justice is reasonableness: Aquinas on human law and morality', *Monist*, 58 (1974), 86–103.

Ostala savremena tomistička dela

Finnis, J.: *Fundamentals of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Finnis, J., Boyle, J. and Grisez, G.: *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Grisez, G.: *Life and Death with Liberty and Justice* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979).

—: *The Way of the Lord Jesus*. Vol. I, *Christian Moral Principles* (New York: Franciscan Herald Press, 1983).

KANTOVSKA ETIKA

Onora O'Nil

Imanuel Kant (1724–1804) je bio jedan od najvažnijih evropskih filozofa posle antike; mnogi bi jednostavno rekli da je bio najvažniji. Živeo je opštepoznatim mirnim životom u udaljenom pruskom gradu Kenigzbergu (sada Kalinjingrad u Rusiji) i u svojim poznim godinama objavio je niz značajnih dela. Njegovi etički spisi obeleženi su doslednim zalaganjem za ljudsku slobodu, za dostojanstvo čoveka i za shvatanje da se moralne obaveze ne izvode ni od Boga, ni od ljudskih autoriteta i zajednica, kao ni iz sklonosti i želja ljudskih agenasa, već iz uma.

Njegovi spisi su teški i sistematski; njihovom razumevanju pomaže odvajanje tri sledeće stvari. Prvo postoji Kantova etika sadržana u njegovim etičkim spisima iz 1780-ih i 1790-ih. Drugo, postoji »Kantova etika« (uglavnom nesklona) objašnjenja Kantove etike, koja su razvili njegovi rani i uticajni kritičari, a koja se često pripisuje Kantu. Ova pozicija ima nezavisan život u tekućim raspravama. Treće, postoji »kantovska etika«, znatno širi izraz koji pokriva i Kantovu etiku i »Kantovu etiku«, ali se takođe upotrebljava kao (uglavnom pohvalna) oznaka za niz savremenih etičkih stanovišta, koja tvrde (za sebe) kako potiču iz Kantove etike, ali koja se sa Kantom razilaze na mnogo načina.

Kantova etika se nalazi u njegovim *Osnovama metafizike morala* (1785), *Kritici praktičkog uma* (1787), *Metafizici morala* (1797), čija se dva dela, *Metafizički elementi pravednosti i Učenje o vrlini*, često objavljuju odvojeno, kao i u *Religiji unutar granica čistog uma* (1793) i u brojnim ogledima o političkim, istorijskim i religioznim temama. Međutim, o osnovnim motivima koji određuju oblik ovog dela, najpotpunije se raspravlja u Kantovom remek-delu *Kritika čistog uma* (1781), pa objašnjenje njegove etike mora da se postavi u širi kontekst »kritičke filosofije« koju je on tamo razvio. Ova filosofija je, na prvom mestu, kritička u negativnom smislu. Kant iznosi razloge protiv većine metafizičkih tvđenja svojih racionalističkih prethodnika, a posebno protiv njihovih prividnih dokaza o postojanju Boga. Po njegovom shvatanju, mi moramo da mislimo sa ljudskog stanovišta i ne možemo da opravdamo nijedno tvđenje o bilo kojoj transcendentnoj stvarnosti, kojoj nemamo pristup. Saznanje koje možemo da opravdamo mora zato da se odnosi na stvarnost koja može biti predmet našeg iskustva. Tako, istraživanje strukture naših saznavnih sposobnosti stvara sredstvo za pogled na empirijsku stvarnost, koju ne možemo saznati bez pozivanja na pojedinačna iskustva. Kant dokazuje da možemo *a priori* saznati da živimo u prirodnom svetu, prostorno i vremenski lokalizovanih objekata, koji su uzročno povezani.

Kant je specifičan po svom naglašavanju da su ovaj kauzalni poredak i naši saznavni zahtevi ograničeni na ovaj prirodni svet, ali da nemamo razloga da mislimo kako je saznavljivi prirodni svet sve što postoji. Naprotiv, mi ne možemo da delujemo, a da sebe ne shvatimo kao agense i moralna bića, što ima smisla samo pod pretpostavkom da imamo slobodnu volju. Kant dokazuje da su slobodna volja i prirodni kauzalitet kompatibilni, pod uslovom da se ljudska sloboda – sposobnost autonomnog postupanja – ne shvati kao jedan vid prirodnog sveta. Kauzalitet i sloboda se primenjuju u odvojenim oblastima; saznanje je ograničeno na prvo, moral na drugo. Kantovo rešenje problema slobode i determinizma je najkontroverznija i najosnovnija osobina njegove moralne filosofije i osobina koja stvara najveću razliku

između njegove misli i misli skoro celog dvadesetog veka koja je pisala o etici, uključujući i najveći deo onoga što se klasifikuje kao »kantovska etika«.

Centralno pitanje oko koga Kant organizuje svoju raspravu o etici jeste »šta treba da činim?« On nastoji da utvrdi maksime ili osnovne principe postupanja koje treba da usvojimo. Njegov odgovor je razvijen bez pozivanja na bilo koje objektivno objašnjenje onoga što je dobro za čoveka, kao što su objašnjenja koja su predlagala perfekcionista i stanovišta i koja povezuju sa Platonom, Aristotelom i hrišćanskom etikom. Niti on svoje stanovište utemeljuje na tvrdnjama o bilo kakvim subjektivnim shvatanjima dobra, želja, sklonosti ili zajedničkim moralnim shvatanjima, koja možemo da imamo na način na koji to čine utilitaristi i komunitaristi. Kao i u svojoj metafizici, on i u svojoj etici, niti uvodi tvrdjenja o moralnoj stvarnosti koja transcende naše iskustvo, niti pripisuje moralnu težinu aktuelnim uverenjima. On odbacuje kako realistički i teološki okvir, u kome su se razvijale teorija zakona i objašnjenje vrlina, tako i pozivanje na neki kontingentni konsensus u osećanjima i mišljenjima, na koji su se oslanjali mnogi pisci iz osamnaestog (i dvadesetog veka!)

II. Kantova etika: univerzalni zakoni i uspostavljanje dužnosti

Kantov glavni motiv je bio da, u skladu sa racionalnom procedurom, utvrdi principe etike. Iako je svoje *Osnove* (koji su kratki, slavni i teški) započeo utvrđivanjem *dobre volje* kao jedinog bezuslovnog dobra, on je poricao da principi dobrog htenja mogu da se utvrde pozivanjem na neko objektivno dobro ili *telos* kome streme. Umesto da usvoji neko određeno objašnjenje dobra i upotrebi ga kao osnovu za određivanje onog što treba da radimo, on upotrebljava objašnjenje etičkih principa da odredi šta to znači imati dobru volju. On pre postavlja jedno minimalno pitanje: koje maksime ili osnovne principe može da usvoji većina agenasa, bez usvajanja *bilo čega* što bi bilo specifično za njihove želje ili društvene odnose? Principi koji ne mogu da služe mnoštvu agenasa, treba da se odbace: smisao je da ništa ne bi

moglo da bude moralni princip, ako ne može da bude princip za sve ljude. Moral počinje sa odbacivanjem principa koji se ne mogu učiniti univerzalnim. Ova ideja je formulisana kao zahtev koji Kant naziva »kategorički imperativ« ili, opštije, moralni zakon. U svojoj najpoznatijoj verziji, on glasi: »Postupaj po maksimi za koju u isto vreme možeš hteti da bude univerzalni zakon«. Ovo je glavni stub Kantove etike i upotrebljava se da klasifikuje maksime koje agens može da usvoji.

Primer upotrebe Kantovog kategoričkog imperativa bi bio sledeći: agens koji usvoji maksimu davanja lažnih obećanja ne bi je mogao »hteti kao univerzalni zakon«. Jer, ako bi on (hipotetički) tako postupio, on bi prihvatio i predvidljivi rezultat, prema kome bi nestalo poverenja, pa onda on ne bi mogao da deluje po svojoj prvobitnoj maksimi davanja lažnih obećanja. Ovaj misaoni eksperiment otkriva da se maksima davanja lažnih obećanja ne može univerzalizovati, stoga se ne može uključiti među zajedničke principe bilo kog mnoštva bića. Maksima odbacivanja davanja lažnih obećanja je moralni zahtev; maksima davanja lažnih obećanja je moralno zabranjena. Važno je zapaziti kako Kant ne misli da je davanje lažnih obećanja rđavo zbog svojih pretpostavljenih neprijatnih posledica (kako bi uradili utilitaristi), već zato što se ne može hteti kao univerzalni princip.

Odbacivanje maksime davanja lažnih obećanja ili bilo koje druge maksime koja se ne može univerzalizovati, spojivo je sa velikom raznovrsnošću postupanja. Kant razlikuje dva načina etičke procene. Na prvom mestu, mogli bismo da procenjujemo maksime koje agens usvaja. Ako bismo mogli da ih razlikujemo, bili bismo u stanju da izdvojimo one koje odbacuju principe koji se ne mogu univerzalizovati (pa bismo tako imali moralno vredne principe), od onih koje usvajaju principe koji se ne mogu univerzalizovati (pa bismo imali moralno bezvredne principe). Kant kaže da oni koji se pridržavaju moralno vrednih principa »postupaju po dužnosti«. Međutim, Kant takođe smatra da mi ne posedujemo izvesno saznanje niti naših, niti maksima drugih. Ili obično, maksime agenasa izvodimo na osnovu načina njihovog postupanja, pa ipak, nijedan način neće ukazivati samo na jednu maksimu. Na primer, postupanje istinski poštenog prodavca može da se ne razlikuje od ponašanja samo prividno poštenog prodavca, koji postupa pošteno jedino zbog želje za postizanjem

dobrog poslovnog ugleda, a varao bi ako bi mu se ukazala zgodna prilika. Stoga, za obične ciljeve mi ne možemo često da učinimo nešto više nego da se usmerimo na spoljašnje pridržavanje maksime dužnosti, pre nego na tvrđenje da je neko delo učinjeno zbog te maksime. Kant o delu koje svako ko ima moralno vrednu maksimu mora da učini, govori kao o delu koje je »u saglasnosti sa dužnošću«. Takvo je delo obavezno, a njegovo propuštanje je zabranjeno. Očigledno, mnogi su činovi saglasni sa dužnošću, mada nisu učinjeni zbog maksime dužnosti. Međutim, čak i taj pojam spoljašnje dužnosti definiše se pozivanjem na njegovu neophodnost za onoga ko se u datoj situaciji pridržava temeljnih principa postupanja iz dužnosti. Ovo je u oštroj suprotnosti prema savremenim objašnjenjima dužnosti, koja dužnost poistovećuju sa oblicima spoljašnjeg postupanja. Kantovo pitanje »šta treba da činim?« stoga dobija dvostruki odgovor. U najboljem slučaju, svoj život i postupanje treba da zasnujem na odbacivanju maksima koje se ne mogu univerzalizovati i tako vodim moralno vredan život, čija su dela učinjena iz dužnosti; ali, čak ako i propustim da to učinim treba bar da budem siguran da činim dela koja bi bila neizbežna kad bih imao takvu moralno vrednu maksimu.

Kantovo detaljnije objašnjenje dužnosti uvodi (verzije) određene tradicionalne distinkcije. I on razlikuje dužnosti prema sebi od dužnosti prema drugima, a u okviru svake od njih razlikuje savršene i nesavršene dužnosti. *Savršene* dužnosti su potpune, u smislu da važe za sve agense u svim njihovim postupcima prema svakom mogućem drugom čoveku. Zatim uzdržavanje od davanja lažnih obećanja, uzdržavanje od prisile i nasilja su primeri savršenih dužnosti prema drugima; ovo su obaveze koje mogu da uspešno odgovaraju svim drugima (kojima mogu da odgovaraju prava negativne slobode). Kant izvodi princip *nesavršene* obaveze, uvodeći još jednu pretpostavku; on smatra da mi ne samo što moramo da imamo posla sa mnoštvom racionalnih agenasa sa kojima delimo svet, već i da ti agensi nisu samo-dovoljni, pa su stoga uzajamno povredivi. Takvi agensi, dokazuje on, ne bi racionalno mogli hteti da princip odbijanja pomoći drugima ili zanemarivanja razvoja sopstvenih sposobnosti, budu univerzalno prihvaćeni: pošto znaju da nisu samo-dovoljni, oni znaju da bi hteti takav svet bilo (iracionalno)

odbacivanje neophodnih sredstava za bar neke od njihovih ciljeva. Principi ne-zanemarivanja pomoći onima kojima je ona potrebna ili nerazvijanja sopstvenih mogućnosti su, međutim, manje potpuni (stoga nesavršeni) principi obaveze. Jer, mi ne možemo da svima drugima pomognemo na sve potrebne načine, niti možemo da u sebi razvijemo sve moguće talente. Stoga su ove obaveze nužno selektivne, isto kao što su i neodređene. Njima nedostaju odgovarajuća prava, pa su osnova za nesavršene dužnosti. Implikacije ovog objašnjenja dužnosti su najpotpunije razvijene u *Metafizici morala*, čiji se prvi deo bavi principima pravednosti, koji su sadržaj savršenih obaveza, a drugi deo istražuje principe vrline, koji su sadržaj nesavršene obaveze.

IV. Kantova etika: poštovanje ličnosti

Kant je svoje osnovne linije mišljenja razvijao duž više paralelnih (on tvrdi ekvivalentnih) tragova. Kategorički imperativ je formulisan u više upadljivo različitih verzija. Formulacija o kojoj smo gore raspravljali poznata je kao »formula univerzalnog zakona« i kaže se da je »najstroža«. Ona koja je imala najveće kulturno dejstvo jeste takozvana »formula cilja po sebi«, koja nalaže da »ljudskost u sopstvenoj ličnosti ili u ličnosti bilo kog drugog nikada ne uzimamo kao sredstvo, već uvek kao cilj«. Ovaj princip drugoga reda jeste još jedno ograničenje maksima koje usvajamo; to je jedna visoko artikulisana verzija zahteva za poštovanjem ličnosti. Umesto da od nas zahteva da proverimo da li bi svako mogao da prihvati iste maksime, on manje direktno zahteva da postupamo na takav način: da poštuemo, dakle ostavimo netaknute, sposobnosti drugih da deluju (i tako, u stvari, ostavimo im sposobnost da deluju po maksimama koje smo i mi usvojili). Formula cilja po sebi takođe se upotrebljava za razlikovanje dve vrste moralnih grešaka. Upotrebiti drugog, znači postupiti prema njemu ili njoj kao prema stvari ili alatki, a ne kao prema agensu. Prema Kantovom objašnjenju, upotrebiti drugog nije samo učiniti nešto što drugi ne želi i na šta ne pristaje, već učiniti nešto na što drugi *ne može* da pristane. Na primer, varalice onemogućavaju svojim žrtvama da pristanu na njihovu zamisao. Za razliku od drugih pozivanja na pristanak,

kao merilo legitimnog (ili pravednog) postupanja, Kant, držeći se svog osnovnog filozofskog stanovišta, ne poziva se na hipotetički pristanak idealno racionalnih bića, niti na istorijsko kontingentni pristanak aktuelnih drugih. On traži ono što je potrebno da se drugima omogući da pristanu ili ne pristanu. Ovo ne znači da aktuelno neslaganje može prinudno biti oboreno na temelju toga što je pristanak barem učinjen mogućim – jer će sama činjenica rušenja aktuelnog nepristajanja po sebi biti prinudna, pa će stoga onemogućiti pristanak. Kantovo tvrđenje znači da principi koje moramo da prihvatimo, ako nećemo da upotrebljavamo druge, treba da budu sami principi pravednosti, koji su utvrđeni preko razmatranja koji se principi za racionalna bića mogu učiniti univerzalnim.

Shodno tome, Kant moralni propust ne-postupanja prema drugima kao prema »ciljevima« tumači kao alternativnu osnovu za objašnjenje vrline. Postupati prema drugima koji su specifično ljudski u svojoj konačnosti, pa stoga ranjivi i potrebiti, kao prema ciljevima, zahteva da jedni druge podržavamo u svojim slabim sposobnostima delovanja, usvajanja maksima i unapređivanja njihovih posebnih ciljeva. Stoga, to zahteva barem neku podršku za zamisli i ciljeve drugih. Kant smatra da će ovo zahtevati barem ograničeno pomaganje. Iako ne uspostavlja neograničenu obavezu pomaganja, kao što to čine utilitaristi, on se stvarno zalaže za obavezu odbacivanja politike ne pružanja potrebne pomoći. On takođe dokazuje da se sistematsko propuštanje razvijanja sopstvenih potencijala ubraja u nepoštovanje ljudskosti u sopstvenoj ličnosti i njenih sposobnosti za racionalno postupanje. Propuštanje postupanja prema drugima ili prema sebi kao prema ciljevima još jednom se shvata kao propuštanje vrline ili kao nesavršena obaveza. Nesavršene obaveze ne mogu da propišu univerzalno postupanje: ne možemo da svima kojima je to potrebno pružimo pomoć, niti možemo da u sebi razvijamo sve moguće talente. Mi, međutim, možemo da odbacimo obe vrste ravnodušnosti – i možemo shvatiti da odbacivanje principijelne ravnodušnosti zahteva žreb. Čak i obaveza ove prirode, ako se ozbiljno shvati, zahtevaće mnogo. Ako je poštujemo mi ćemo, po Kantovom objašnjenju, da pokažemo poštovanje za ličnosti, a posebno za ljudsko dostojanstvo.

Ostale formulacije kategoričkog imperativa dovode u sklad shvatanja čoveka koji nastoji da postupa po principu koji svi mogu da dele i čoveka koji nastoji da postupa po principu poštovanja sposobnosti delovanja svih ostalih ljudi. Kant upotrebljava tradicionalnu hrišćansku retoriku i Rusoovu koncepciju društvenog ugovora da obrazuje svoju sliku »carstva ciljeva«, u kom je svako istovremeno i zakonodavac i podložan zakonu i u kome je svako autonoman (doslovno: samo-zakonodavan) pod uslovom da ono što se propisuje jeste poštovanje statusa drugih kao zakonodavaca. Za Kanta, kao i za Rusoa, biti autonoman nije više stvar slobode ili nezavisnosti od drugih ili od društvenih konvencija; to je način samo-kontrole, koji uzima u obzir sličan moralni status drugih. Biti kantovski autonoman znači postupati moralno.

IV. *Kantova etika: problemi slobode, religije i istorije*

Ova osnovna struktura misli razvijena je u mnogim različitim pravcima. Kant izlaže dokaze da izazove predstavu zašto mi o kategoričkom imperativu treba da mislimo kao o principu koji nas obavezuje. On istražuje ono što je uključeno u kretanje od principa do njegove konkretne primene na stvarne situacije. Raspravlja o odnosu naših moralnih principa i stvarnih želja i sklonosti. Razvija političke implikacije kategoričkog imperativa, koje uključuju republikanski ustav i poštovanje slobode, posebno slobode veroispovesti i govora. On skicira i još uvek aktuelni program za uspostavljanje međunarodnog mira. Istražuje način na koji je njegov sistem moralnog mišljenja povezan sa tradicionalnim zahtevima religije. Iznete su mnoge primedbe na principe i detalje. O nekim manje važnim primedbama može se zgodno raspravljati u glavi pod naslovom »Kantova etika«. Međutim, centralna primedba zahteva poseban osvrt.

Prema ovoj primedbi, Kantov osnovni okvir je nedosledan. Njegovo objašnjenje saznanja vodi ka shvatanju ljudskih bića kao dela prirode čije su želje, postupci i sklonosti podložni uobičajenom uzročnom objašnjenju. A opet, njegovo shvatanje ljudske slobode zahteva da agense shvatimo kao sposobne za

samo-određenje, a posebno za određenje u skladu sa načelima dužnosti. Kant je, očigledno, nateran na dvostruko shvatanje čoveka: mi smo istovremeno i *fenomenalna* (prirodna, uzročno određena) i *noumenalna* (ne-prirodna, samo-određujuća) bića. Mnogi od Kantovih kritičara su smatrali da je ovo dvojno shvatanje ljudskih bića suštinski nekoherentno.

U *Kritici praktičkog uma* Kant se hvata u koštac sa ovom teškoćom, predlažući da ako prihvatimo određene »postulate« mi možemo dati smisao ideji bića, koja su istovremeno deo i prirodnog i moralnog sveta. Prema ovoj ideji, ako postuliramo postojanje dobrog Boga, onda moralna vrлина kojoj teže slobodni agensi može da se spoji sa srećom kojoj teže prirodna bića i da uistinu bude u srazmeri sa njom. Kant o ovakvoj savršenoj povezanosti moralne vrline i sreće govori kao o najvišem dobru. Za stvaranje najvišeg dobra trebaće mnogo vremena: zato moramo da postuliramo i besmrtnost duše, isto kao i božje providenje. Ova slika se često izlaže podsmehu. Hajne je opisao Kanta kao smelog revolucionara, koji je prvo ubio deizam: onda je plašljivo prihvatio da bi praktički um ipak mogao da »dokaže« Boga. Niče ga je, manje ljubazno, uporedio sa lisicom koja je prvo pobegla – a onda se opet ušunjala u kavez teizma.

U poznim spisima Kant je odbacio kako ideju zajemčene povezanosti vrline i sreće (mislio je da bi to moglo da potkopa pravu vrlinu), tako i zahtev da se postulira besmrtnost, shvaćena kao neprolazni život (videti *Cilj svih stvari*). On je ponudio mnoštvo istorizovanih verzija misli da možemo osmisliti svoj status slobodnih bića, koja su deo prirode, samo ako prihvatimo određene postulate. Na primer, on ukazuje da se moramo *nadati* bar mogućnosti moralnog napretka u ljudskoj istoriji i na isti način se možemo nadati *ovosvetskom* povezivanju moralnih i prirodnih ciljeva čovečanstva. Razna istorizovana objašnjenja postulata praktičkog uma, koja on nudi, jesu aspekti i preteče primene ovosvetskog objašnjenja ljudske sudbine, koju povezujemo sa revolucionarnom tradicijom, a posebno sa Marksom. Međutim, Kant se nije odrekao religioznog tumačenja ljudskog porekla i sudbine. U svom poznom delu *Religija unutar granica čistog uma*, on hrišćanske svete spise prikazuje kao svetovnu priču, koja se može shvatiti kao »simbol morala«. Tumačenje ovog dela, koje je Kantu donelo neprilike sa prus-

kom cenzurom, dovodi do mnogih problema. Međutim, jasno je da on ne uvodi opet teološke postavke da bi za moral pružio osnovu, već pre upotrebljava svoju moralnu teoriju za čitanje svetih spisa.

Ako Kant nije odustao od svog prvobitnog odbacivanja teoloških osnova, onda razumevanje veze koju vidi između prirode i morala ostaje problematično. Jedan način razumevanja te veze može biti oslanjanje na ideju koju upotrebljava u *Osnovama*, prema kojoj priroda i sloboda ne pripadaju dvama različitim svetovima ili metafizičkim stvarnostima, već da pre konstituišu »dve tačke gledišta«. Mi sebe moramo istovremeno shvatiti i kao deo prirodnog sveta i kao slobodne agense. Ne možemo, bez nedoslednosti, postupati zanemarujući jednu od ove dve tačke gledišta, iako ne možemo da ih integrišemo i ne možemo da učinimo ništa više do da shvatimo *kako* su one kompatibilne. Prema takvom tumačenju, ne možemo steći uvid u »mehaniku« ljudske slobode, ali možemo shvatiti da bi bez slobode u saznoj delatnosti, koja se nalazi u osnovi našeg traganja za znanjem, kauzalno uređeni svet bio nepoznat za nas. Prema tome, nama nije moguće da odbacimo slobodu. Za praktične ciljeve ovo može biti dovoljno; oni od nas ne traže da *dokažemo* slobodu. Međutim, ostavljeni smo da pokušavamo konceptualizovanje jaza između prirodnog poretka i ljudske slobode, i stoga moramo da se opredelimo za neku verziju »postulata« i »nada«, koji povezuju ovo dvoje. Najzad, opredeljenje za moralno delovanje u svetu zavisi od pretpostavke (postulata, nade) da prirodni poredak nije potpuno nespojiv sa moralnim namerama.

V. »Kantova etika«

Mnoge druge kritike Kanta tako se često javljaju da su dobile nezavisan život, kao elementi »Kantove etike«. Neki smatraju da ove kritike ne pogađaju Kanta, neki da su one odlučujući razlozi za odbacivanje Kantovog stanovišta.

(1) *Formalizam*. Najuobičajenija optužba protiv Kantove etike, jeste tvđenje da je kategorički imperativ prazan, trivijalan ili čisto formalan i da ne utvrđuje principe dužnosti. Optužba

se u velikoj meri nalazi kod Hegela, Dž. S. Mila i u mnogim savremenim delima. Prema Kantovom shvatanju, zahtev za univerzalnošću maksima jeste zahtev da naši osnovni principi mogu biti prihvaćeni od svih ljudi. Ovaj uslov se može činiti besmislenim: jer, ne može li svaki dobro formulisani opis postupka da bude propisan kao univerzalni princip? Da li se principi kao što su »kradi kad god možeš« ili »ubij kad ne rizikuješ« mogu učiniti univerzalnim? Ovaj *reductio ad absurdum* principa univerzalizacije postiže se zamenom Kantovog kategoričkog imperativa jednim drugim principom. Formula univerzalnog zakona ne traži da mi formulišemo univerzalni princip, u koji se uklapa opis nekog datog čina. Ona traži da agensova maksima ili osnovni princip budu takvi da ih agens može »hteti kao univerzalni zakon«. Test zahteva prihvatanje normalnih, predvidljivih posledica principa koji agens usvaja i normalnih standarda instrumentalne racionalnosti. Ako se maksime ne mogu univerzalizovati, onda je razlog u tome što bi prihvatanje posledica njihovog univerzalnog usvajanja bilo nespojivo sa prihvatanjem načina postupanja po njima (npr. mi ne možemo prihvatiti istovremeno i rezultate univerzalnog kršenja obećanja i sačuvati načine tog obećanja, to jest lažnog obećanja).

Kantovo objašnjenje univerzalnosti razlikuje se od srodnih principa (univerzalni preskriptivizam, Zlatno pravilo) u dva glavna vida: prvo, ono ne upućuje na ono što se želi ili više voli, niti čak na to da bi ono što se želi ili više voli, trebalo svi da čine. Drugo, to je samo procedura za izdvajanje maksima koje se moraju odbaciti, ako osnovni principi života ili društva treba da budu univerzalni. Principi koji se ne mogu univerzalizovati, utvrđuju se zato da se mogu otkriti ograničenja specifičnijih principa, koje agensi mogu da usvoje. Ova dodatna ograničenja nas osposobljavaju da utvrdimo specifičnije, ali ipak neodređene, principe obaveze. (Za različita objašnjenja univerzalnosti videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*).

(2) *Rigorizam*. Ovo je tvrđenje da Kantova etika, daleko od toga da je prazna i formalistička, vodi ka rigidnim pravilima i tako nije u stanju da uzme u obzir razlike među pojedinačnim slučajevima. Međutim, univerzalni principi ne nalažu uniformno postupanje; doista, oni mogu da nalože izdiferencirano postupanje. Principi poput »oporezivanje mora biti srazmerno spo-

sobnosti plaćanja« ili »kazna mora da odgovara zločinu« su univerzalni po obimu, ali zahtevaju i izdiferenciran pristup. Čak će i principi koji posebno ne nalažu izdiferenciran pristup biti neodređeni, pa tako ostavljaju prostor za izdiferenciranu primenu.

(3) *Apstrakcija*. Oni koji prihvataju da Kantovi argumenti utvrđuju neke principe dužnosti, ali ne nameću krutu uniformnost, često ističu jednu naknadnu verziju optužbe za formalizam. Oni će reći kako Kant utvrđuje etičke principe, ali da su ti principi »suviše apstraktni« da bi usmerili postupanje, pa stoga njegova teorija nije delotvorna. Kantovi principi dužnosti su svakako apstraktni i on nije pružio skup instrukcija za detaljno upravljanje po njima. Ne postoji moralni algoritam, kakav bi nam utilitarizam mogao da pruži, kada bismo imali dovoljno obaveštenja o svim opcijama. Kant naglašava da primena principa na pojedinačne slučajeve uključuje prosuđivanje i razmatranje. On, takođe, tvrdi da principi jesu i moraju biti apstraktni: oni su ograničenja (ne algoritmi) i mogu samo da usmeravaju, a ne i da proizvode odluke. Moralni život je obrazac pronalaženja takvih načina postupanja, koji ispunjavaju sve obaveze, a ne krše moralne zabrane. Ne postoji automatska procedura za identifikovanje takvih postupaka, ili svih takvih postupaka. Međutim, u moralnoj praksi mi ne počinjemo utvrđujući kako specifični postupci koje imamo na umu nisu nespojivi sa postupanjem po maksimama dužnosti.

(4) *Sukobljeni razlozi obaveze*. Ova kritika ukazuje na to da Kantova etika utvrđuje skup principa koji mogu doći u sukob. Zahtevi odanosti i korisnosti, na primer, mogu doći u sukob. Ova kritika važi za Kantovu etiku, kao i za bilo koju drugu etiku principa. Pošto usklađivanje različitih obaveza nije deo teorije, ne postoji rutinski postupak za rešavanje konflikata. Sa druge strane, pošto je teorija samo skup ograničenja delatnosti, centralni zahtev je pronalaženje delatnosti koja se uklapa u ta ograničenja. Jedino kada se takva delatnost ne može da nađe, pojavljuje se problem višestrukih razloga obaveze. Kant o tim slučajevima nema ništa posebno da kaže; optužba koju iznose zastupnici etike vrline (npr. Bernard Vilijams i Marta Nesbom), da on ne govori dovoljno o kajanju koje može biti prikladno kad se moralna obaveza prekrši, nije na mestu.

(5) *Mesto sklonosti*. U sekundarnoj literaturi stalno se pojavljuje jedna grupa ozbiljnih kritika Kantove moralne psihologije. Posebno se tvrdi, kako Kant zahteva da postupamo iz »motiva dužnosti«, dakle ne zbog naklonosti, pa je tako nateran na tvrđenje da delatnost u kojoj uživamo ne može biti moralno vredna. Ovo mrzovoljno tumačenje, koje je možda prvi nagovestio Šiler, uključuje u sebe čitavu zbrku teških pitanja. Pod postupanjem »iz poštovanja prema dužnosti«, Kant misli samo da mi postupamo po maksimi dužnosti i tako stičemo osećaj »poštovanja prema zakonu«. Ovo poštovanje nije *izvor* moralno vrednog, ono je *odgovor* na njega. Ono je spojivo sa postupanjem koje se slaže sa našim prirodnim sklonostima i u kome dakle uživamo. Po jednom shvatanju, prividni sukob između dužnosti i sklonosti je samo epistemološki; možemo biti sigurni da postupamo po dužnosti samo ako nedostaje sklonost. Po drugom shvatanju, pitanje ide dublje i vodi ka ozbiljnijoj optužbi da Kant ne može da objasni *prestup*.

(6) *Bez objašnjenja prestupa*. Ova optužba znači da Kant uzima u obzir samo slobodne postupke, koji su potpuno autonomni – tj. učinjeni po principu koji ispunjava obavezu da svi ostali mogu slično postupiti – i postupanje koje odražava samo prirodne želje i sklonosti. Stoga on ne može u obzir uzeti slobodna i okrivljiva, ako ne i rđava dela. Jasno je kako Kant misli da može objasniti i rđavo postupanje, jer često daje primere za okrivljiva zlodela. Ova je optužba možda izraz propusta da se odvoji tvrđenje po kome slobodan agens mora biti u stanju da deluje autonomno (u specifično rusooovskom ili kantovskom smislu koji povezuje autonomiju i moral), od tvrđenja po kome slobodan agens uvek deluje autonomno. Okrivljivost zahteva sposobnost da se postupa autonomno, ali se ova sposobnost ne mora uvek ispoljavati. Rđavi postupci, u stvari, nisu autonomni, ali su izabrani, pre nego što su mehaničke posledice naših želja i sklonosti.

VI. Kantovska etika

Kantova etika i slika ove etike, koja je često zamenjuje u modernim raspravama, ne iscrpljuju kantovsku etiku. Ovaj izraz se često upotrebljava da označi neku od niza kvazikantovskih

pozicija ili opredeljenja u etici. Ponekad je upotreba vrlo široka. Neki će pisci govoriti o kantovskoj etici kad na umu imaju teorije prava ili moralno mišljenje, zasnovano pre na namerama nego na rezultatima ili bilo koju poziciju koja smatra da je pravo iznad dobra. U tim slučajevima, tačke sličnosti sa kantovom etikom su prilično opšte – na primer, zauzimanje za univerzalne principe i poštovanje ličnosti, ili još specifičnije poštovanje ljudskih prava. U drugim slučajevima može se ukazati na strukturalnu sličnost – na primer, opredeljenje za dosledni neutilitarni princip ili za shvatanje da je etika zasnovana na umu. Specifično razumevanje kantovske etike se vrlo mnogo menja sa kontekstom.

Najodređeniji savremeni kantovski program u etici jeste program Džona Rolsa, koji je jednu fazu u razvoju svoje teorije označio kao »kantovski konstruktivizam«. Mnoge osobine Rolsovog dela su, očigledno, kantovske, pre svega njegova koncepcija etičkih principa, koji su određeni ograničenjem principa koje su odabrali racionalni agensi. Međutim, Rolsov konstruktivizam usvaja objašnjenje racionalnosti sasvim različito od Kantovog. Rols utvrđuje principe koje *bi birala* instrumentalno racionalna bića, principe kojima on pripisuje retko specifikovane ciljeve – ne principe koji *bi mogli* da se dosledno biraju bez obzira na pojedinačne ciljeve. Ovo stvara dalekosežne razlike između Rolsovog dela, čak i u njegovim najkantovskijim aspektima, i Kantove etike. Ostali koji u etici upotrebljavaju oznaku »kantovski«, još su labavije povezani sa Kantom – na primer, mnogi od njih ne nude nikakvo objašnjenje vrlina, ili čak odriču mogućnost takvog objašnjenja; mnogi smatraju da su prava, a ne obaveze, osnovna; skoro svi se oslanjaju na teoriju postupanja zasnovanog na sklonostima i na instrumentalno objašnjenje racionalnosti, što je nespojivo sa Kantovom etikom.

VII. Kantovsko nasleđe

Kantova etika ostaje paradigmatički i najuticajniji pokušaj da se opravdaju univerzalni moralni principi, bez pozivanja na sklonosti ili na teološki okvir. Nada u utvrđivanje univerzalnih principa, koja je tako vidljiva u raspravama o pravdi i u pokretima za ljudska prava, stalno se osporava od strane komunitarista i

istoricističkog naglašavanja da mi ne možemo izaći izvan shvaćanja i tradicija određenog društva, kao i utilitarističkim naglašavanjem da se principi izvode iz sklonosti. Za one koji nalaze da nijedan od ovih puteva nije obavezan, neokantovsko geslo »natrag Kantu« ostaje izazov koji moraju da ispituju ili odbace.

Šire o tome u:

Kantova dela

Groundwork of the Metaphysic of Morals; trans. H. J. Paton, as *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1953).
Critique of Practical Reason; trans. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).
Religion Within the Limits of Reason Alone; trans. T. M. Greene, and H. H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960).
The Metaphysic of Morals. The Metaphysical Elements of Justice, trans. J. Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965). *The Doctrine of Virtue*, trans. M. Gregor (New York: Harper and Row, 1964).
H. Reiss, ed.: *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) and L. W. Beck, ed.: *On History*, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

Ostala literatura

Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
—: 'Kantian constructivism and moral theory', *Journal of Philosophy*, LXXVII (1980), 515–72.
Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985).

Za dalje čitanje:

Dela o Kantovoj etici

Beck, L. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

H. Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson & Co., 1947).

O'Neill, O.: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Za raspravu o Kantovoj etici

Macintyre, A.: *After Virtue* (London: Duckworth, 1981).

O skorašnjoj kantovskoj etici

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).

Gewirth, A.: *Human Rights: Essays on Justifications and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

DRUŠTVENO-UGOVORNA TRADICIJA Vil Kajmlikej

Svaka teorija morala mora da odgovori na dva pitanja: kakvi su zahtevi koje moral postavlja pred nas i zašto bismo se osećali obaveznim da poslušamo te zahteve? Dobar deo privlačnosti društveno-ugovornog pristupa etici jeste što nam se čini da on pruža jednostavne i povezane odgovore na ova pitanja: zahtevi morala su utvrđeni sporazumima koje su ljudi sklopili da preko njih regulišu svoje društvene odnose, a mi treba da poslušamo ove zahteve, jer smo na njih pristali. Šta bi moglo biti jednostavnije?

Međutim, izgled jednostavnosti obmanjuje, jer različite teorije daju mnogo različitih objašnjenja sadržaja i normativne snage pretpostavljenog »sporazuma«. Kontraktivistički moral zahteva da se »pridružimo drugima, postupajući na takav način koji svako, zajedno sa ostalima, može sa razlogom i slobodno da prihvati kao zajedničku moralnu normu« (Diggs, 1982, str. 104). Ali sve dok ne utvrdimo šta se računa kao razuman i slobodan sporazum, skoro se svaka teorija može opisati kao kontraktivistička, pošto skoro svaka teorija tvrdi da pruža zajedničku moralnu normu, koju ljudi s razlogom i slobodno mogu da prihvate. Dokazivanje neke teorije jeste delimično pokušaj pokazivanja da su njena tvrđenja razložna i da ljudi treba da ih slobodno prihvate. Ako treba da se ograničimo na kontraktivističku etiku, treba da utvrdimo razloge na koje se možemo pozi-

vati prilikom pravljenja sporazuma i uslove pod kojima su oni sklopljeni, a ovi razlozi i uslovi od moralne stvaraju specifično kontraktivističku teoriju. Ovom pitanju ću pristupiti istorijski, da utvrdimo gde i zašto se pojavljuje specifično kontraktivistička tradicija.

I. Istorijsko zaleđe

Iako kontraktivističko mišljenje u etici ide natrag sve do starih Grka, ovaj pristup je postao zapažen za vreme prosvetiteljstva. U teleološkim i religijskim sistemima koji su dominirali predprosvetiteljskom mišlju, smatralo se da se moralne obaveze izvode iz šireg prirodnog ili božanskog poretka. Svaka ličnost je imala prirodno ili božanski ustanovljeno mesto ili funkciju na svetu, iz koga su proizlazile njene dužnosti. Pošto je prosvetiteljstvo dovelo u pitanje mnoge elemente ovih starijih etičkih sistema, filosofi su se okrenuli društveno-ugovornim teorijama, da na taj način popune nastali vakuum. Jedan od prvih elemenata koji je trebalo potkopati, bilo je učenje o božanskom pravu kraljeva. Čak i oni koji su prihvatili ustanovu kraljevstva, nisu više mogli da prihvate da određena ličnost, koja zauzima tron, to čini na osnovu božjeg odobrenja. Monarsi su bili obični ljudi i žene, kojima se desilo da naslede ili uzurpiraju jednu izuzetnu poziciju. Samo, kako opravdati da neki ljudi vladaju drugima, kad smo svi po prirodi jednaki?

Prve društveno-ugovorne teorije bavile su se ovim ograničenim pitanjem: šta objašnjava našu političku obavezu prema ovim običnim ljudima i ženama? A srž njihovog odgovora je ovo: iako ne postoji prirodna ili božanska dužnost da se pokoravamo određenim vladarima, mi možemo na sebe da preuzmemo takvu obavezu obećavajući poslušnost, jer to uvodi u igru našu ličnu obavezu da ispunjavamo obećanja (lična obaveza koja se može prihvatiti kao svršena činjenica, kao deo prirodnog zakona ili hrišćanske dužnosti).

Zašto bi ljudi pristali da se njima vlada? Pošto političkim odnosima nedostaje svaka prirodna osnova, prirodno stanje čovečanstva je pred-političko. Po prirodi, svi su ljudi slobodni i jednaki u tome da ne postoji viši autoritet, koji ima vlast da traži

njihovo pokoravanje ili odgovornost da štiti njihove interese. Međutim, ovo »prirodno stanje« rađa nesigurnost – bez vlasti, društvene norme nisu potkrepljene i prekršioc se ne kažnjavaju pošteno. Ljudi bi zato pristali da ustanove vlast i određene moći ustupe ovoj vlasti, ako vladari prihvate da ove moći upotrebe za osiguranje bezbednosti. Na ovaj način neki ljudi mogu da legitimno zavladaju drugima uprkos svojoj prirodnoj jednakosti, jer vladari svoju vlast drže *na veru* da njom zaštite interese onih kojima se vlada. Klasični ugovorni teoretičari, tada, na pitanje o političkoj obavezi odgovaraju određivanjem vrste ugovora, sa kojim bi se, što se tiče političkog autoriteta, saglasile jedinke u prirodnom stanju. Jednom kad utvrdimo uslove tog ugovora, mi znamo šta je vlast obavezna da čini, a šta su građani obavezni da slušaju. Ali, pošto teoretičari ugovora političku obavezu brane pomoću ugovornih obećanja, ovaj pristup se utvrđuje u okviru jedne šire ne-kontraktivističke teorije. Ideja socijalnog ugovora upotrebljava se da ograniči političke upravljače, ali sadržaj i opravdavačka moć ovog ugovora počiva na prethodno postojećoj teoriji prirodnih prava i dužnosti, od kojih je dužnost ispunjavanja obećanja samo jedan element (videti članak 13, *Prirodni zakon*).

Ova vrsta političkog kontraktivizma izumrla je tokom devetnaestog veka. Njena smrt je bila neizbežna, jer je imala dva velika nedostatka. Prvo, takav ugovor nije nikada postojao, a bez stvarnog ugovora ni građani ni vladari nemaju obavezu prema svojim obećanjima. Rezultat toga je da svim postojećim vladama, ma koliko pravedne i dobre bile, prema teoriji društvenog ugovora, nedostaje legitimitet. A to je neprihvatljivo. Obično mislimo da se legitimitet vlasti određuje pravednošću njenih postupaka, a ne kontraktivnom prirodom njenog istorijskog porekla. Ugovorni teoretičari su želeli da njihove teorije zajemče pravednu vlast (pravedni vladari su oni koji ispunjavaju svoja ugovorna obećanja), ali insistiranje na stvarnom ugovoru izjednačava pravednu i nepravednu vlast. Može biti da bi ljudi potpisali ugovor o poslušnosti vođama, ako bi se to tražilo od njih; a ako je tako, mi možemo da govorimo o »hipotetičkom ugovoru« između vladara i onih kojima se vlada. Ali hipotetičko obećanje uopšte nije obećanje, jer niko nije preuzeo obavezu. Obavezan sam da ispunjavam svoja obećanja, a ne svoja hipotetička obe-

ćanja. Tako ideja društvenog ugovora izgleda ili istorijski apsurdna, ako je usmerena na ostvarivanje aktuelnih obećanja, ili moralno beznačajna, ako je usmerena na naglašavanje čisto hipotetičkih obećanja. A čak, ako je prvobitno stvaranje vlasti bilo zasnovano na ugovoru, šta može da obaveže buduće generacije, koje su prosto rođene pod vlašću i automatski podvrgnute njenim zakonima?

Drugo, ugovorni teoretičari kažu da treba da slušamo vlast zato što treba da održimo svoju reč, ali kako je Hjum zapazio, »oni se i sami zbune kad im se postavi pitanje "zašto smo mi obavezni da održimo svoju reč"?« (Barker 1960, str. 229). Samo razmatranje koje u ljudima budi sumnju u prirodnost njihove političke obaveze da se pokoravaju vladarima, uskoro budi sumnju u prirodnost njihove lične obaveze da održavaju svoja obećanja. Teorija društvenog ugovora je, prema tome, neka vrsta privremenog odgovora na raspad pred-prosvetiteljske etike – ona samo jednu sumnjivu dužnost zamenjuje drugom.

Uprkos ovim nedostacima, klasična teorija ugovora sadrži rezerve koje su privukle moderne teoretičare. Doista, ugovorna teorija je proteklih godina doživela značajan preporod. Ova moderna ugovorna teorija je ambicioznija od svoje klasične prethodnice, jer se nada da pruži ugovorno opravdanje ne samo za političku obavezu, već i za lične obaveze koje su klasični ugovorni teoretičari prosto uzimali kao nešto dato. Moglo bi da izgleda kako je ugovorna odbrana lične obaveze čak manje prihvatljiva nego odbrana političke obaveze. Ugovorna odbrana političke obaveze suočava se sa mnogim praktičnim problemima, ali postoji logički problem u zasnivanju ličnih obaveza u ugovoru. Nema smisla reći da bi ljudi mogli da potpišu ugovor kojim se obavezuju da drže ugovorna obećanja. Međutim, nije naglasak na obećavanju ono što savremene teoretičare izvodi iz ranije tradicije. Oni se oslanjaju na dva druga elementa: (1) obaveze su konvencionalne, ne božanske i nastaju na osnovu uzajamnog delovanja ljudi koji su po prirodi jednaki; (2) konvencionalne obaveze štite važne ljudske interese. Kombinujući ova dva elementa, moguće je reinterpretirati društvene ugovore ne kao obećanja, već kao izume za utvrđivanje društvenih konvencija, koji unapređuju interese članova društva.

II. Današnje etičke teorije društvenog ugovora

Postoje dva osnovna oblika savremene teorije društvenog ugovora. Iako obe teorije prihvataju klasično ugovorno gledište da su ljudi po prirodi jednaki, one imaju različita shvatanja naše prirodne jednakosti. Jedan pristup naglašava prirodnu jednakost fizičkih moći, na osnovu koje je za ljude uzajamno korisno da prihvataju konvencije, koje priznaju i štite svačiji interes i posed. Drugi pristup naglašava prirodnu jednakost moralnog statusa, koja interese svake ličnosti čini predmetom zajedničke i nepristrasne brige. Ova nepristrasna briga se izražava u sporazumu koji štiti moralni status i interese svake ličnosti. Ja ću zastupnike teorije uzajamne koristi nazvati »hobsobskim kontraktivistima«, a zastupnike nepristrasne teorije »kantovskim kontraktivistima«, jer su Hobs i Kant inspirisali i nagovestili ove dve vrste ugovornih teorija.

1. Hobsovski kontraktivism: moral kao uzajamna korist

Prema hobsovskim kontraktivistima moderni pogled na svet isključuje starije pojmove božanskih prava ili prirodnih dužnosti. Kad god pokušamo da pronađemo objektivnu moralnu vrednost, ono što nalazimo umesto nje jesu subjektivne sklonosti jedinki. Tako nema ničeg suštinski ispravnog ili pogrešnog u ciljevima koje biramo ili u sredstvima kojima ostvarujemo te ciljeve – čak ako to uključuje i nanošenje štete drugima. Međutim, iako nema ničeg suštinski rđavog u nanošenju štete drugome, biće bolje za mene da se uzdržim od takvog postupanja, ako se svaka druga ličnost uzdrži od toga da mi nanese štetu. Takva konvencija protiv štete je uzajamno korisna – ne moramo da rasipamo snagu braneći našu ličnost i imovinu, a to nas osposobljava za stupanje u stabilnu saradnju. Iako šteta nije suštinski rđava, prihvatajući konvenciju koja je definiše kao »rđavu«, svaka ličnost dobija.

Sadržaj takvih konvencija biće predmet pogađanja – svaka ličnost će želeti da postigne sporazum koji što je moguće više štiti njene interese, a pri tom ih što je manje moguće ograničava.

Iako društvene konvencije nisu stvarno *ugovori*, mi možemo da ovo pogađanje oko uzajamno korisnih konvencija shvatimo kao proces kojim zajednica uspostavlja svoj društveni ugovor. I iako ovaj društveni ugovor nije zamišljen kao odbrana tradicionalnih pojmova moralne obaveze, on će uključiti neke od zabrana koje su raniji teoretičari smatrali prirodnim dužnostima – na primer, dužnost da se ne krade ili dužnost da se dobici od saradnje pošteno podele između učesnika. Uzajamno korisne konvencije zauzimaju nešto od prostora tradicionalnog morala, i sa tog razloga mogu se shvatiti kao pružanje »moralnog« kodeksa čak i ako je on »nastao kao racionalna zabrana iz nemoralnih premisa racionalnog izbora« (Gauthier 1968, str. 4) Gotije ovo umešno naziva »moralna veština«, jer veštački ograničava ono što ljudi, po prirodi, imaju pravo da čine. Ali iako se zabrane, koje proizlaze, delimično poklapaju sa tradicionalnim moralnim dužnostima, ovo poklapanje je daleko od toga da bude potpuno. Da li je korisno slediti neku određenu konvenciju, zavisi od naše sposobnosti pregovaranja, a jaki i talentovani imaju veću moć od slabih i nemoćnih. Nemoćan proizvodi malo vrednosti, a ono malo što proizvede drugi mogu lako da otmu, ne bojeći se osvete. Pošto se saradnjom sa slabim malo može dobiti, a ne postoji strah od odmazde, jaki imaju malo razloga da prihvate konvencije koje pomažu slabima.

Konvencije koje proizlažu priznaće prava mnogim ljudima, ali pošto ova prava zavise od naše pregovaračke moći, hobsovski kontraktivism ne sagledava individue kao posjednike bilo kog suštinskog prava ili statusa. Doista, teorija dozvoljava da neki ljudi budu porobljeni ili ubijeni, jer »ako su lične razlike dovoljno velike«, onda jaki ima sposobnost da »eliminiše« slabog ili da zgrabi bilo koje dobro koje je slabi proizveo, i time uspostavi nešto nalik na »robovski ugovor« (Buchanan 1975, str. 59/60). Ovo nije prosto neka apstraktna mogućnost. Lične razlike *jesu* tako velike da bespomoćna ili »defektna« ljudska bića, kao što su bebe ili urođeno hendikepirani, onda »ispadaju iz oblasti morala« (Gauthier 1968, str. 268).

Spomenuo sam kako hobsovski kontraktivism prihvata klasično ugovorno shvatanje da su ljudi po prirodi jednaki. Kakvu vrstu jednakosti zastupa teorija koja je spremna da prihvati porobljavanje nemoćnih? Pošto teorija ne priznaje nikakav

suštinski moralni status, svaka jednakost u pravima pretpostavlja prethodnu fizičku jednakost ljudi. Hobsovsko tvrđenje da sam ja drugima jednak po fizičkim sposobnostima i povredljivosti – jednak po sposobnosti da drugom nanese štetu i po sposobnosti da je pretrpim od njega –, pa onda moram da pokažem jednako staranje za druge jer moram da obezbedim sporazum na osnovu koga svaka ličnost ima razlog da se uzdrži od upotrebe tih sposobnosti da mi nanese štetu. Naravno, hobsovcima znaju da je ova pretpostavka prirodne jednakosti u fizičkoj moći često lažna. Oni ne tvrde da su ljudi stvarno po prirodi jednaki, već da je *moral moguć samo ukoliko to jeste tako*. Po prirodi svako je ovlašćen da upotrebi bilo koja dostupna sredstva, a moralna zabrana se pojavljuje samo onda ako su ljudi po snazi približno jednaki. Jer jedino tada svaki čovek dobija više od zaštite svoje ličnosti i imovine nego što gubi uzdržavajući se od upotrebe drugih ljudi i njihovih snaga. Međutim, prirodna jednakost nije dovoljna, jer veštačke nejednakosti, takođe, mogu da potkopaju osnovu za moralnu zabranu. Ljudi sličnih fizičkih sposobnosti mogu da imaju radikalno različite tehničke sposobnosti, pa oni sa razvijenom tehnologijom mogu često da diktiraju uslove društvene interakcije. Doista, tehnologija može da nas dovede do tačke na kojoj, kako se Hobs izrazio, postoji »neodoljiva sila na zemlji«, a za Hobsa i njegove savremene sledbenike, takva sila »stvarno i prikladno opravdava sve postupke onoga koji je poseduje«. Za moralnu zabranu u takvom svetu ne bi bilo mesta.

Šta da učinimo sa hobsovskim kontraktivizmom kao moralnom teorijom? On ne odgovara našem uobičajenom shvatanju morala. Hobsovcima kažu kako prava potiču iz zabrana, neophodnih za uzajamno korisnu saradnju, čak i kad je delatnost u kojoj ljudi sarađuju, eksploatacija drugih jedinki. Međutim, svakodnevni moral nam govori da uzajamno korisne delatnosti na prvom mestu moraju da poštuju prava drugih, uključujući i prava onih koji su suviše slabi da brane svoje interese. Može biti korisno za jakog da porobi slabog, ali su pravedni zahtevi slabijeg stariji od njegove koristi. Doista, mi normalno mislimo da su naše moralne obaveze ljudskom povredljivošću ojačane, a ne umanjene. Uzajamna korist ne može biti osnova morala, onakvog kako ga mi obično shvatamo, jer postoje moralni zahtevi koji su stariji od ostvarenja uzajamne koristi.

Naravno, ovo pozivanje na svakodnevni moral izbegava postavljeno pitanje. Glavni smisao hobsovskog pristupa jeste u tome da ne postoje prirodne dužnosti prema drugima – on osporava one koji veruju da postoji »realna moralna razlika između ispravnog i rđavog, koju svi ljudi treba da poštuju« (Gough 1957, str. 118). Tvrđiti da hobsovski kontraktivizam zanemaruje našu obavezu da štitimo onog koji je ranjiv ne znači navesti argument protiv teorije, jer postojanje takvih moralnih dužnosti i jeste ono što je u pitanju. Ali, ako hobsovski kontraktivizam poriče da postoji realna moralna razlika između ispravnog i rđavog, koju svi ljudi treba da poštuju, onda to nije toliko alternativno objašnjenje morala, koliko je alternativa moralu. Iako ono može da vodi ka pravdi kad god ljudi imaju jednaku moć, ono takođe vodi ka eksploataciji, kad god su »lične razlike dovoljno velike«, a u teoriji nema osnova da se pravednost pretpostavi tlačenju. Ljudi postupaju pravedno ne zato što je za njih moral vrednost, već samo zato što im nedostaje »neodoljiva sila«, pa tako moraju da izaberu moral. Teorija koja poriče da je moral vrednost može biti korisna analiza racionalnog egoizma (videti članak 16, *Egoizam*) ili *real politike*, ali nije objašnjenje moralnog opravdanja.

Da ponovimo, ovo nije opovrgavanje teorije. Činjenica da se hobsovski kontraktivizam ne poklapa sa uobičajenim shvatanjima morala, neće pokolebati onoga koji misli da su ta shvatanja neodrživa. Ako su standardna shvatanja morala neodrživa i ako hobsovski kontraktivizam ne može da proizvede moral, onda tim gore po moral. Hobsovski moral može biti najbolji moral kome se možemo nadati u svetu bez prirodnih dužnosti ili objektivnih vrednosti.

2. Kantovski kontraktivizam: moral kao nepristrasnost

Druga struja savremene ugovorne teorije na mnogo načina je suprotna prvoj. Ona izum društvenog ugovora upotrebljava da razvije, pre nego da zameni tradicionalne pojmove moralne obaveze; ona ideju ugovora upotrebljava da izrazi suštinsko moralno stanovište ličnosti, pre nego da stvori jedno veštačko moralno

stanovište; a izum ugovora upotrebljava da porekne, pre nego da izrazi nejednaku pregovaračku moć. I u premisama i u konkluzijama ova struja ugovorne teorije jeste, moralno govoreći, svet odvojen od prve.

Najpoznatiji eksponent kantovskog kontraktivizma je Džon Rols. Prema njegovom shvatanju ljudi su »samo-proizvođači izvori validnih zahteva« – to jest, ljudi postupaju sa moralne tačke gledišta ne zato što mogu da naškode ili koriste drugima (kao u hobsovske teoriji), već zato što su »ciljevi po sebi«. Pojam moralne jednakosti je implicitno sadržan u ovoj kantovskoj frazi – svaka ličnost vredí podjednako, svakoj ličnosti pripada jednak značaj. Ovaj pojam jednakog značaja na društvenom nivou proizveo je »prirodnu dužnost pravde«. Imamo dužnost da unapredimo pravedne ustanove, dužnost koja se ne izvodi iz saglasnosti ili uzajamne koristi, već prosto zavisi od ličnosti kao takve. Šta je sadržaj naše prirodne dužnosti pravde? Mi imamo intuicije o tome šta znači postupati prema ljudima sa podjednakim uvažavanjem, ali su one neodređene, pa nam treba neka procedura da nam pomogne da odredimo precizno značenje pravde. Prema Rolsu, ideja društvenog ugovora je jedna takva procedura, jer ona otelotvoruje osnovne principe nepristrasnog razmatranja – to jest, da svaka ličnost uzima u obzir potrebe drugih »kao slobodnih jednakih bića«.

Ali, kao što smo videli, ugovori se ne sklapaju uvek između slobodnih i jednakih bića i mogu da se ne obaziru na potrebe slabijih. Mnogi ljudi smatraju da je ovo neizbežan rezultat svake ugovorne teorije, jer su ugovori u uobičajenom zakonskom smislu sporazumi između ljudi od kojih svaki pokušava da učini sve što može za sebe, pre nego što nastoji da i drugom učini podjednako dobro. Rols, međutim, veruje da problem nije u ideji sporazuma između sebičnih ugovornih strana, već o uslovima pod kojima je ugovor utvrđen. Ugovor može da pruži podjednaku važnost svakoj od ugovornih strana, ali samo ako je *ispregovaran sa pozicije jednakosti*, koja se u Rolsovoj terminologiji naziva »prvobitna pozicija«.

Šta je ova prvobitna pozicija jednakosti? Rols ukazuje da »ona odgovara prirodnom stanju u tradicionalnoj teoriji društvenog ugovora« (1971, str. 12). Ali, tradicionalno prirodno stanje

dozvoljava jakima da ispolje veću pregovaračku moć, pa ona nije pozicija istinske jednakosti. Rols istinsku jednakost pokušava da osigura lišavajući ljude u prvobitnoj poziciji saznanja o njihovom krajnjem položaju u društvu. Ljudi moraju da pristanu na principe pravde »pod velom neznanja« – bez saznanja svojih prirodnih talenata ili slabosti i bez znanja o tome kakav će položaj zauzeti u društvu. Za svaku ugovornu stranu se još uvek pretpostavlja da pokušava da učini sve što može za sebe. Ali, pošto niko ne zna kakav će položaj zauzeti u društvu, traženje od ljudi da odluče šta je najbolje za njih, ima istu posledicu kao i traženje od ljudi da odluče šta je najbolje za bilo kog čoveka. U nameri da iza vela neznanja odlučim koji će principi unaprediti moje dobro, moram sebe da postavim u položaj bilo koje ličnosti u društvu i da vidim šta unapređuje njeno dobro, pošto mogu da završim kao neko od tih ljudi. Kada se *kombinuje sa velom neznanja*, usvajanje sebičnog interesa se ne razlikuje od usvajanja dobronamernosti, jer ja sam prisiljen da se simpatetički poistovetim sa svakom ličnošću u društvu i da njihovo dobro uzmem u obzir kao da je moje sopstveno. Na ovaj način, sporazumi sklopljeni sa prvobitne pozicije svakoj ličnosti daju podjednaku vrednost. Prvobitna pozicija »predstavlja jednakost između ljudskih bića kao moralnih ličnosti« (Rawls, 1971, str. 190) i ugovor je samo u takvoj poziciji jednakosti koristan izum za određivanje sadržaja naše prirodne dužnosti da budemo pravedni. Ovo je, dakle, uloga Rolsovog društvenog ugovora sa prvobitne pozicije jednakosti (ona je pre generalizacija zlatnog pravila nego generalizacija tradicionalnog učenja o prirodnom stanju). Ni svi kantovski kontraktivisti ne upotrebljavaju Rolsovu prvobitnu poziciju, ali svi poput Rolsa tradicionalno prirodno stanje zamenjuju ugovornim pozicijama, koje svaku ugovornu stranu uče da nepristrasno razmotri interese svake jedinice u društvu. I iako se ne slažu u pogledu principa koje ugovorne strane treba da odaberu, oni svi gravitiraju prema izvesnoj jednakosti prava i resursa. Nejednakosti nisu zabranjene, ali zahtev za nepristrasnim opravdavanjem nagoveštava da se nejednakosti pred onima koji su gore prošli moraju da opravdaju, pa možda čak i da podvrgnu njihovom vetu. Što se tiče hobsovske verzije, kantovski kontraktivisti nude objašnjenje ideje da smo svi mi, po prirodi, jednaki. Samo, za kantovce ova prirodna jednakost

se odnosi na suštinsku moralnu jednakost – doista, čitav smisao kantovskog kontraktivističkog razmišljanja jeste da ono »moralnom jednakošću zamenjuje fizičku nejednakost« (Diggs, 1981, str. 282).

Šta treba da činimo sa kantovskim kontraktivističkim teorijama morala? One će biti privlačne za one (većinu, mislim) koji odobravaju suštinske pojmove jednakosti i pravde. Kantovski kontraktivizam izražava široko prihvaćeno uverenje da je nepristrasnost definitivno moralno stanovište: moralno jeste upravo stanovište prema kome svaka ličnost ima podjednak značaj. Ovo uverenje se nalazi ne samo u kantovskoj etici, već u čitavoj etičkoj tradiciji Zapada, i hrišćanskoj (mi smo deca božja) i sekularnoj (utilitarizam pruža svoju sopstvenu ne-ugovornu interpretaciju zahteva za podjednakim uvažavanjem ličnosti; videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*, za druge ne-kontraktualne interpretacije). Za razliku od hobsovske verzije, kantovski kontraktivizam odgovara ovim osnovnim elementima našeg svakodnevnog moralnog shvatanja.

Nejasno je da li izum ugovora doprinosi odbrani ili razvijanju ovih ideja. Razmotrimo Rolsovo tvrđenje da bi nepristrasne ugovorne strane pristale da podjednako podele dobra, ako nejednakost treba da koristi onom koji ima dobar položaj. Ovaj princip se bira, jer nepristrasni pregovarači nisu (prema Rolsu) voljni da prihvate rizik da u društvu nejednakosti budu jedan od nezaslužanih gubitnika, čak i ako je taj rizik mali u poređenju sa verovatnoćom da će biti jedan od pobednika. Ali, kao što Rols priznaje, moguće su i druge pretpostavke o nastrojenosti ugovornih strana, a u tom slučaju bi se birali drugi principi. Ako su ugovorne strane sklone da se kockaju, one mogu da izaberu utilitarističke principe koji uvećavaju korist koju svaka ugovorna strana želi da ima u društvu, ali koji stvaraju rizik da one mogu da završe kao jedan od onih koji su žrtvovani zbog veće koristi drugih. U stvari, postoje mnoge moguće varijacije u opisu prvobitne pozicije, tako da »za svako tradicionalno shvatanje pravde, postoji tumačenje početne situacije, po kome su njeni principi poželjna rešenja« (Rawls, 1971, str. 121). Kako onda znamo koje je tumačenje najpodesnije? Prema Rolsu, mi se odlučujemo gledajući koje tumačenje proizvodi principe najbliže našem shvatanju pravednosti. Ako principi izabrani u nekom tuma-

čenju prvobitne pozicije ne odgovaraju shvatanjima koja poštujemo, onda prelazimo na drugo tumačenje, koje proizvodi principe bliže našim ubeđenjima.

Ali, ako svaka teorija pravde ima sopstveno objašnjenje ugovorne situacije, onda *pre toga* moramo da odlučimo koju teoriju pravde prihvatamo, u nameri da saznamo koji je opis prvobitne pozicije pogodan. Rolsovo suprostavljanje mogućnosti uništavanja života radi dobiti drugih ili kažnjavanju onih koji imaju prirodne nedostatke, navodi ga da prvobitnu poziciju opiše na jedan način; oni koji se u ovim pitanjima ne slažu sa Rolsom, opisać će je na drugi način. Ova rasprava se ne može rešiti pozivanjem na ugovorni sporazum. Ona bi zaobišla pitanje, jer svako teži da, braneći svoju teoriju pravde, prizove svoje objašnjenje ugovorne situacije, pošto ugovorna situacija pretpostavlja teoriju pravde. Stoga sva glavna pitanja pravde treba da budu unapred rešena, da bismo odlučili koji opis prvobitne situacije da prihvatimo. Ali, tada je ugovor suvišan.

Iako ideja ugovaranja na osnovu prvobitne pozicije ne može da *opravda* naše moralne sudove, pošto ih mi pretpostavljamo, ona ipak služi nekim korisnim ciljevima. Ona naše sudove može da učini određenijim (ugovorni sporazumi moraju biti eksplicitno i javno formulisani), upečatljivijim (veo neznanja je upečatljiv način da se izrazi moralni zahtev da sebe postavimo u položaj drugog) i može da dramatizuje našu opredeljenost za njih (veo neznanja dramatizuje tvrdnju da bi mi prihvatili određeni princip, ma kako on delovao na nas). Na ove i na druge načine, izum ugovora osvetljava osnovne ideje morala kao nepristrasnosti, čak i ako nije u stanju da pomogne odbrani tih ideja. Na drugoj strani, od izuma ugovora se ne *zahteva* da izrazi ove osnovne moralne sudove. Nepristrasno razmatranje se, takođe, izražava preko upotrebe tzv. idealnog sapatnika pre nego preko nepristrasnih ugovornih strana. Obe teorije traže od moralnog agensa da prihvati nepristrasan pogled na svet, ali dok nepristrasne ugovorne strane svaku ličnost u društvu shvataju kao jednu od mogućih lokacija sopstvenog dobra, idealni sapatnici svaku ličnost u društvu shvataju kao komponentu sopstvenog dobra, pošto oni sa njima saosećaju i tako dele sudbinu svake ličnosti. Dve teorije upotrebljavaju različita sredstva, ali je ova razlika relativno površna, jer ključni motiv u obe teorije jeste da

se agens natera da usvoji shvatanje koje mu odriče svako saznanje sopstvenog dobra ili bilo kakvu sposobnost da unapredi svoje posebno dobro. Doista, često je teško razlikovati nepristrasne ugovorne strane od idealnih sapatnika.

Nepriistrasno razmatranje takođe može da nastane bez ikakvog specijalnog izuma, samo preko traženja da agensi pruže drugima podjednaku važnost, uprkos saznanju sopstvenog dobra i sposobnosti da ga unaprede. Tražimo od svakog agensa da poštuje interese drugih, ne zato što čineći tako on unapređuje sopstveno dobro, već zato što unapređuje njihovo dobro, a oni su ciljevi po sebi čija dobrobit je važna isto koliko i agensova. Kao što vidimo ovo shvatanje nepristrasnosti zastupale su mnoge kontrakтивističke etičke teorije i nisu potrebni specijalni izumi da se ono izrazi. Doista, postoji zanimljiva vrsta izopačenosti u upotrebi izuma kantovske ugovorne strane (ili idealnog sapatnika), da bi se izrazila ideja moralne jednakosti. Pojam vela neznanja je pokušaj da se učini upečatljivom ideja da drugi ljudi imaju vrednost po sebi i za sebe, a ne prosto kao komponenta našeg sopstvenog dobra. Ali on tako radi namećući shvatanje prema kome je dobro drugih komponenta našeg (stvarnog ili mogućeg) dobra! Rols nastoji da umanjuje obim u kome ljudi u prvobitnoj poziciji shvataju različite individualne živote u društvu, isto kao i mnoštvo mogućih ishoda sebičnih izbora, ali izum ugovora podstiče takvo shvatanje i tako zamagljuje pravo značenje nepristrasne brige.

Na taj način izum ugovora može da ne pomogne da se izrazi ideja moralne jednakosti. Ali bilo da on pomaže ili ne, on je prosto izraz prethodnog moralnog opredeljenja. On može da bude, po Hjuvelovim rečima, »podesan oblik za izražavanje moralnih istina« (1845, str. 218), ali on niti opravdava, niti stvara te istine. Konačna procena kantovskog kontrakтивizma zavisi, stoga, od naše opredeljenosti za ideale moralne jednakosti i moralne dužnosti, koji su u njegovoj osnovi. Prema hobsovcima ovi ideali su neutemeljeni. Kantovski kontrakтивizam tvrdi da izražava moralne istine, ali hobsovcima poriču postojanje bilo kakvih moralnih istina koje treba izraziti. Priča o prirodnim moralnim dužnostima je »nastrana«, jer te tobožnje dužnosti nisu ni vidljive ni proverljive. Ne postoji tako nešto kao prirodna moralna jednakost, koja je u osnovi naše prirodne fizičke (ne)jednakosti, pa je tako kantovstvo neutemeljeno.

Ova primedba objašnjava dosta od privlačnosti hobsovskog kontrakтивizma, jer se čini da moralnom skeptiku nudi pouzdan odgovor (iako na taj način žrtvuje svaku pretenziju da bude istinski moral). Međutim, kantovski kontrakтивizam nije manje osetljiv na ovu optužbu od bilo koje druge istinske teorije morala. Kantovci upotrebljavaju karakterističan pristup u određivanju naših moralnih zahteva, ali skoro svaka moralna filosofija u zapadnoj tradiciji deli pretpostavku da postoje zahtevi koji rađaju obaveze i koje svaka ličnost ima dužnost da poštuje. I ova je pretpostavka po mom mišljenju opravdana. Moralne vrednosti nisu fizički opažljive, ali se različite vrste objektivnosti primenjuju na različite oblasti saznanja, pa nema razloga da se očekuje da moral ima isti stepen objektiviteta kao i biologija (videti članak 35, *Realizam*).

Ali, kao što sam rekao ranije, moralna teorija mora ne samo da utvrdi moralne norme, već takođe mora da objasni zašto osećamo obavezu da im se pokoravamo. Zašto bih se brinuo šta je moralno da činim? Hobsovcima dokazuju da ja imam razlog da nešto uradim samo ako taj postupak zadovoljava moje želje. Ako moralni postupci ne zadovoljavaju nijednu želju, nemam razloga da ih upražnjavam. Ova teorija racionalnosti može biti istinita, čak i ako postoje objektivne moralne norme. Kantovski kontrakтивizam može da pruži istinito objašnjenje morala, a ipak da bude samo jedno intelektualno shvatanje koje nema motivaciono dejstvo. Naprotiv, hobsovske teorije agensu pružaju jasan razlog za staranje za »moralne« dužnosti, koje oni navode – naime, one na dugu stazu povećavaju njegovo zadovoljavanje želja.

Zašto bi se ljudi, koji imaju nejednaku moć, uzdržali od njene upotrebe kad je ona u njihovom interesu? Bjukenen dokazuje da će neka snažna volja sa drugima postupati kao sa moralno jednakim samo ako su oni »veštački« napravljeni takvim, »preko opšte odanosti unutrašnjim etičkim normama« (1975, str. 175–6). I doista, Rols se u objašnjavanju razumnosti poštovanja moralnih dužnosti stvarno poziva na »odanost unutrašnjim etičkim normama«, kao što je naš smisao za pravdu. Govoreći kako je takvo pozivanje na etičke norme »veštačko«, Bjukenen hoće da kaže da su kantovci propustili da pronađu »stvarnu« motivaciju za moralno ponašanje. Ali zašto naša

motivisanost da postupamo moralno ne bi bila moralna motivacija? Prema Kantu i njegovim savremenim sledbenicima, nije neophodno tražiti ne-moralnu motivaciju za moralno postupanje – ljudi mogu biti motivisani da moralno postupaju prostim razumevanjem razloga za takvo postupanje. Ovo može da izgleda »izveštačeno« onima koji prihvataju hobsovsko shvaćanje racionalnosti, ali upravo se radi o prihvatljivosti takvog shvaćanja. Baš kao što objektivnost morala ne mora da zadovoljava empirijske standarde objektivnosti, tako ni njegova racionalnost ne treba da zadovoljava, na željama zasnovane, standarde racionalnosti.

III. Zaključak

Šta ujedinjuje ugovornu tradiciju kao celinu? Često se kaže kako sve ugovorne teorije moral utemeljuju na sporazumu. Ali samo klasični teoretičari zaista moralnu obavezu utemeljuju na sporazumu. Za moderne teoretičare sporazum je samo izum za utvrđivanje uslova nepristrasnosti ili uzajamne koristi; ali ako bi neki drugi izum bio preciznije primenjen na ove kriterijume, onda bi ugovor mogao da potpuno ispadne iz teorije. Često se kaže kako su ugovorne teorije opredeljene za atomistički individualizam, koji društvo shvata kao veštački proizvod sporazuma sklopljenog između pred-društvenih jedinki. Ovo je, doista, i nagovešteno preterano doslovnim tumačenjem izraza »društveni ugovor«. Ali samo klasični teoretičari govore da su ljudi napustili svoje prirodno stanje u nameri da stvore veštačke odnose (a čak i tad, kao veštački vide se *politički*, a ne društveni odnosi). Ne postoji suštinski razlog da moderne ugovorne teorije budu individualističke. Pošto su prosto izumi za procenu interesa, one mogu da se upotrebe sa bilo kojim objašnjenjem naših interesa, uključujući i ona objašnjenja koja afirmišu našu prirodnu društvenost. Na kraju, postoji vrlo malo onog što ujedinjuje tradiciju kao celinu. Mi ne možemo da procenimo ugovorne teorije prosto kao *ugovorne teorije*, jer ta oznaka ne objašnjava ni njihove premise, ni njihove zaključke. Mi moramo da tri tradicionalne komponente teorija procenimo kao tri odvojene teorije, zasnovane na prirodnom zakonu, uzajamnoj koristi i nepristra-

snosti. U stvari, ne postoji ugovorna tradicija u etici, postoji samo izum ugovora, koji su mnoge različite tradicije upotrebljavale iz mnogih različitih razloga.

Šire o tome u:

- Barker, E.: *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau* (London: Oxford University Press, 1960).
 Buchanan, J.: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).
 Diggs, B. J.: 'A contractarian view of respect for persons', *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981).
 —: 'Utilitarianism and contractarianism', *The Limits of Utilitarianism*, ed. H. B. Miller and W. H. Williams (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
 Gauthier, D.: *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
 Gough, J. W.: *The Social Contract*, 2nd edn (London: Oxford University Press, 1957).
 Rawls, J.: *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1971).
 Whewell, W.: *The Elements of Morality* (New York: Harper and Bros., 1845).

Za dalje čitanje:

- Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 Held, V.: 'The non-contractual society', *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. M. Hanen and K. Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1988).
 Lessnoff, M.: *Social Contract* (London: Macmillan, 1986).
 Pateman, C.: *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press, 1988).
 Riley, P.: *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
 Scanlon, T. M.: 'Contractualism and utilitarianism', *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen and B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
 Vallentyne, P., ed. *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier* (New York: Cambridge University Press, 1990).

EGOIZAM

Kurt Bajer

I) Uvod

Tipični egoisti, može se reći, usmereni su samo na sebe, nepažljivi, bezosećajni, neprincipijelni, bezobzirno se hvališu, zahtevaju dobre stvari u životu ma koliko to koštalo druge, misle samo na sebe, a ako misle na druge, onda samo kao na sredstva za sopstvene ciljeve.

Možda ova karakteristika odgovara samo grubim i nemilosrdnim egoistima, ali ma kakvog nivoa i stepena bio, egoizam uključuje stavljanje sopstvenog dobra, interesa i važnosti iznad dobra, interesa i važnosti ostalih ljudi. Ali to izgleda nije cela priča: sigurno, ja nisam egoist samo zato što o svom zdravlju brinem više nego o tvom. Niti moj egoizam nastaje i nestaje upravo u srazmeri prema broju slučajeva u kojima sebe stavljam iznad drugih. Naprotiv, ono što me čini egoistom, izgleda da zavisi od neke posebne osobine slučaja u kome ja tako postupam.

Ova se osobina pojavljuje, ako usmerimo pažnju na gornje tonove egoizma; nazvati nekog egoistom znači pripisati mu moralni nedostatak, naime rešenost da zastupa svoje dobro ili interes čak i iznad onog što je moralno dopustivo. Ponašaš se egoistički ako propustiš da ograničiš sopstveno dobro u situacijama kada se ono sukobljava sa mojim, a moralno je potrebno ili

poželjno da ja poštujem to ograničenje. I ti si egoist u ovom svakodnevnom smislu, ako srazmera tvog egoističkog ponašanja prevazilazi datu meru, tipični prosek.

II. Psihološki egoizam

Oni koji misle o egoizmu (i o njegovoj odgovarajućoj suprotnosti, altruizmu) na ovaj moralno otežavajući način i veruju da su prekomerni egoizam i nedovoljni altruizam među glavnim uzrocima najvećeg broja naših socijalnih problema, verovatno će biti iznenađeni, možda zbunjeni ili čak zaprepasćeni, ako pročitaju knjige o etici. Jer, u mnogima od njih se ozbiljno zastupa shvatanje da je svako egoista i da se egoizam ne posmatra uvek kao rđava stvar. Uglavnom, oni će naći dve takve teorije. Prva, psihološki egoizam, o kome treba da se raspravlja u ovom odeljku, jeste jedna eksplanatorna teorija, koja smatra da smo svi mi egoisti u smislu da su svi naši postupci uvek motivisani brigom za naš najbolji interes ili najveće dobro. Druga, o kojoj treba da se raspravlja u narednim odeljcima, egoizam shvata kao ideal koji od nas traži da egoistički postupamo.

Pristalice psihološkog egoizma mogu priznati da mi ne možemo uvek da stvarno unapredimo ili čak zaštitimo svoje najveće dobro, jer možemo da pogrešimo u tome šta ono jeste ili kako doći do njega, ili možemo imati slabu volju da ga steknemo. Zato, strogo govoreći, psihološki egoizam hoće da objasni ne celokupno ljudsko ponašanje, već samo ono ponašanje koje se može objasniti preko agensovih uverenja i želja ili preko razmatranja i razloga koji pretežu kod agensa.

»Egoizam« kako ga shvata psihološki egoist nije, naravno, vrsta definisana u odeljku 1. On se ne može stepenovati i nije ograničen na ono što je moralno sumnjivo. To je motivacioni obrazac ljudi čije je motivisano ponašanje u saglasnosti sa principom da čine samo ono što štiti i unapređuje njihovo blagostanje, dobrobit, najbolji interes, sreću, napredovanje, ili najveće dobro, ili zato što su ravnodušni prema tim stvarima kod drugih ili zato što, kad se one nađu u konfliktu, uvek više brinu o svojim nego o tuđim stvarima. Da bi bili takvi egoisti nije potrebno da

svesno primenjujemo ovaj princip prilikom svakog svog postupka; dovoljno je da se nečije hotimično ponašanje poklapa sa ovim modelom.

Međutim, izgleda da dostupna empirijska evidencija pobija čak i ovaj psihološki egoizam prosto motivisanog ponašanja. Mnogi obični ljudi sasvim često izgledaju zainteresovani ne za sopstveno najviše dobro, već za postizanje nečega za što znaju ili veruju da će biti na njihovu štetu. Čovek može da se udvara gazdinoj ženi, iako zna ili sa dobrim razlogom veruje, da će ga navedena težnja ili šta više postizanje ovog cilja koštati prihoda za život, da će uništiti njegov brak, otuđiti decu i prijatelje od njega i na druge načine upropastiti njegov život.

Da bi otklonio ove očigledne kontra-primere, psihološki egoizam mora da na prihvatljiv način pokaže kako su oni prividni. U tom cilju, on može da naglasi činjenicu da su mnoga ne-egoistička objašnjenja nečijeg ponašanja sumnjiva. Pošto se egoističko ponašanje moralno ne odobrava, ljudi mogu želeti da sakriju svoju pravu egoističku motivaciju i da nas ubede kako je njihovo ponašanje stvarno ne-egoistički motivisano. Neretko, mi smo u stanju da takva ne-egoistička objašnjenja razotkrijemo kao licemerna ili bar kao ona koja treba pripisati samo zavaravanju. Ali to nas ne opravdava u uopštavanju na sve slučajeve, jer vrlo često mi ne samo da nečije ponašanje ne možemo da demaskiramo na ovaj način, već i nemamo razloga da sumnjamo u postojanje skrivenih egoističkih motiva. Mnogi od nas su čuli za slučajeve ljudi koji svesno ugrožavaju svoje zdravlje, rizikuju svoje zemaljsko blago ili čak sopstveni život u nadi da će postići neki cilj, kao što je zadovoljenje (možda ekstravagantnih) želja onih za kojima su zalučeni ili prema kojima, iz drugih razloga, osećaju obavezu, kao kad neko pokloni bubreg sestri sa kojom godinama ne govori ili krv nekome koga čak i ne poznaje.

Psihološki egoisti ne bi trebalo da, kao što neki čine, pokušavaju da ove *prima facie* slučajeve ne-egoističkog ponašanja reše, insistirajući kako mora postojati neko egoističko objašnjenje. Kao što je opšte poznato, pametan psihološki egoist može da izmisli prihvatljivo egoističko objašnjenje za neko očigledno ne-egoističko ponašanje, baš kao što i neki pritajeni egoist može pružiti jedno plemenitije objašnjenje svog stvarno

egoističkog postupanja. Ali insistiranje da mora postojati takav motiv i izmišljanje njegove mogućnosti, ne čine taj motiv operativnim.

Neki među nama mogu da utvrde kako su neka substituisana egoistička objašnjenja prihvatljivija od ne-egoističkih, jer verujemo kako smo u dubini svi egoisti. Ali uprkos mnogih »razobličavajućih« objašnjenja, na koja su nas navikli Marks i Frojd, misliti kako su egoistička objašnjenja po sebi dublja, potpunija, ubedljivija i da više zadovoljavaju od ne-egoističkih – i stoga utvrditi kako su egoistička objašnjenja prihvatljivija – jednostavno znači pretpostavljanje onog što treba da se dokaže. Ako se psihološki egoizam zasniva na ovoj pretpostavci, on nije iznenađujuće »otkriće« koje oslobađa od iluzija o ljudskoj prirodi, već je u najboljem slučaju nezasnovano tvrđenje o tome kako nismo našli »stvarno« objašnjenje nečijeg ponašanja, sve dok nismo »iskopali« podesnu egoističku motivaciju. Ali, tada je upotreba ovog »stvarnog« objašnjenja, kao potvrde opšteg moralnog stava, zapravo dokazivanje u krugu.

Na ovom mestu psihološki egoist može da prigovori kako je svako pretpostavljeno ne-egoističko ponašanje, u stvarnosti egoističko. Jer posle svega, nastavlja prigovor, u primerima kao što su oni navedeni, ličnost je učinila ono što je *stvarno najviše želela* da učini.

Ali ova primedba slabi psihološki egoizam. Umesto da bude iznenađujuća, doista šokantna empirijska teorija, koja objašnjava kako smo uvek egoistički motivisani u uobičajenom smislu »egoističkog«, ona samo daje novo i pre pogrešno značenje »egoističkoj motivaciji«. Po ovom novom tumačenju, mi smo egoistički motivisani ne samo kada smo motivisani da činimo nešto za što mislimo da je naše najveće dobro, čak ako to škodi drugima, već i ako činimo ono što najviše volimo, bilo da to jeste ili nije ono što smatramo svojim najvišim dobrom, čak i ako je naš cilj da koristimo drugima na način koji bi nas skupo koštao. Po pravilu, egoist je neko ko želi nešto specifičnije, naime da unapredi svoje sopstveno dobro, da unapredi svoj najvažniji interes, da zadovolji samo sopstvene želje ili ciljeve. Ne-egoist naprotiv ne želi najviše ove stvari, bar ne onda kada je to moralno nedopustivo. Stoga se, po pravilu, egoisti ka-

rakterišu željama ili motivacijama kojim upravlja samo-uvažavanje, a ne-egoisti željama i motivima koji »adekvatno« uvažavaju druge.

Prisutna verzija psihološkog egoizma je stoga lišena smisla, pošto »ono što neko najviše želi da čini« ovde mora da znači nešto što je on, kada se sve uzme u obzir, konačno motivisan da čini, na primer da da veliki prilog Oxfamu (čak i ako taj neko oseća najjaču sklonost da napuni sopstveni vinski podrum). Dakle, po ovoj poslednjoj analizi, psihološki egoizam smatra da smo mi svi egoisti, prosto zato što smo svi motivisani *sopstvenom* motivacijom a ne nečijom tuđom; ali, u tom smislu motivacija nikako ne može biti tuđa; ona je moja, a ne moje sestre, čak i ako mrzeći to što radim, redovno palim kandilo na grobu našeg oca samo zato što ona tako želi.

III. Egoizam kao sredstvo za zajedničko dobro

Delo Adama Smita *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva nacija* (objavljeno 1776), prikazuje jedan razlog za egoizam kao praktični ideal, bar u ekonomskoj sferi. On je zastupao slobodu preduzetnika da unapređuju sopstveno dobro, to jest svoje interese koji su u skladu sa (kako ih oni vide) metodama proizvodnje, unajmljivanja, prodaje i tako dalje, na osnovu toga što bi takvo opšte uređenje najbolje unapredilo dobro zajednice. Po Smitovom shvatanju, unapređenje dobra svakog preduzetnika, koji nije ometan zakonskom ili moralnom obavezom da zaštiti dobra drugih, istovremeno će biti i najefikasnije unapređenje opšteg dobra. Ovo će se dogoditi, verovao je Smit, jer postoji jedna »nevidljiva ruka« (prožimajući efekti samog sistema slobodnog preduzetništva) koja usklađuje ove mnoge, inače neusklađene, individualne ekonomske aktivnosti.

Ova ideja, da uklanjanje zakonskih ili moralnih ograničenja ostvarivanja sopstvenih interesa jeste opšte-korisno, često se širila i izvan usko ekonomske sfere. Ona je tako postala učenje da ako svako ide za sopstvenim interesom, onako kako ga on shvata, onda se na taj način unapređuje interes svih. Ova teorija, ako se zastupa bez potpore neke »nevidljive ruke«, postaje greška koja je često pripisivana Džonu Stjuartu Milu, da ako svako

unapređuje sopstveni interes, onda se time nužno unapređuje i interes svih ostalih. Jasno, ovo je pogrešno jer se interesi različitih pojedinaca i klasa mogu sukobiti, a pod određenim okolnostima (od kojih je oskudnost potrepština najočiglednija) i stvarno dolaze u sukob. Tada je interes jednog šteta za drugog.

O upravo opisanim teorijama možemo misliti da uzdižu egoizam ne kao suprotnost moralu, već pre kao najbolji način da se postigne legitimni cilj, opšte dobro. Neizvesno je da li je ovo uopšte oblik egoizma, pošto on ne obuhvata egoizam kao takav, već jedino kao – i to do stepena u kome on to stvarno i jeste – najbolju strategiju da se postigne opšte dobro

Trebalo bi da bude jasno da ovaj praktični ideal – bilo da je stvarno egoistički ili ne – počiva na sumnjivim činjeničkim stavovima. Jer, ukidanje zakonskih ili samonametnutih moralnih ograničenja individualnog ostvarivanja sopstvenog interesa, moći će da unapredi opšte dobro samo ako ovi individualni interesi nisu u sukobu ili ako nešto poput »nevidljive ruke« zauzme mesto ovih ograničenja. Ako mi svi pojurimo da izađemo iz pozorišta koje gori, mnogi ili svi mogu biti na smrt izgaženi ili stradati u plamenu. Da izbegnemo ili umanjimo uzajamno ometanje, nama treba neka pogodna koordinacija naših individualnih delatnosti. Naravno, to može biti nedovoljno. Čak i ako obrazujemo uredne redove i ako niko ne bude izgažen do smrti, poslednji u redu mogu biti zahvaćeni vatrom. Stoga, naš sistem usklađivanja ne može biti u stanju da spreči celokupnu štetu, pa se onda pojavljuju sporni problemi kako rasposrediti ovu neizbežnu štetu. Ukoliko se egoizam razmatra kao sredstvo za zajedničko dobro, suštinska tačka jeste da ostvarivanje individualnog dobra ne unapređuje nužno opšte dobro, i u stvari može da bude kobno po njega.

IV. Racionalni i etički egoizam

Okrećem se najзад dvema verzijama egoizma kao praktičnog ideala, koje se obično nazivaju racionalni i etički egoizam. Nasuprot prethodno razmatranim učenjima o egoizmu kao o sredstvu za zajedničko dobro, one se ne zasnivaju na činjeničkim stavovima o društvenim ili ekonomskim posledicama sta-

nja, kada svako od nas unapređuje sopstveno najviše dobro. Oni smatraju kao da je to nešto što je samo-očevidno ili nešto na što su se ljudi odlučili čim su videli da je prikladno; da je ostvarenje sopstvenog najvišeg dobra uvek u saglasnosti sa razumom i moralom.

Oba ideala imaju jaču i slabiju verziju. Jača tvrdi da je uvek racionalno (mudro, razumno, na umu zasnovano), uvek ispravno (moralno, pohvalno, pravedno) stremiti sopstvenom najvišem dobru, a nikad racionalno itd... nikad ispravno itd... ne postupati tako. Slabija verzija tvrdi da je uvek racionalno, uvek ispravno tako postupati, ali nije nužno nikad racionalno ili ispravno tako postupati.

Racionalni egoizam je veoma prihvatljiv. Skloni smo mišljenju da kad činimo nešto što nije u našem interesu, to činjenje zahteva opravdanje da je, na kraju krajeva, uvek u našem interesu da pružimo takvo opravdanje. U slavnoj primedbi biskup Butler je tvrdio da »kad hladnokrvno razmislimo, mi sebi ne možemo da opravdamo ovaj ili bilo koji drugi posao, dok se ne uverimo da će to biti za našu sreću, ili bar neće biti njoj suprotno« (Butler, 1726, Sermon II, Par. 20). Iako Butler govori »naša sreća«, pre nego »naše najveće dobro«, on doista misli na istu stvar, pošto veruje da sreća konstituise naše najveće dobro.

Zajedno sa drugom, veoma prihvatljivom premisom, racionalni egoizam uključuje etički egoizam. Ova druga premisa je etički racionalizam, učenje da, ako neki moralni zahtev ili preporuka treba da budu zasnovani i prihvatljivi, onda usvajanje tog učenja mora biti u saglasnosti sa umom. U dve naglašene rečenice u sledećem sjajnom pasusu iz *Levijatana*, Hobs sugerise i racionalni egoizam i etički racionalizam: »Carstvo Božje stečeno je silom, pa šta onda ako bi moglo da bude stečeno i nepravdom silom? Zar bi bilo protivno razumu steći ga na taj način ako je nemoguće da nam to nanese neku štetu? A ako to nije protivno razumu, onda nije ni pravdi protivno, ili inače pravdu ne treba smatrati dobrom« (Hobs, 1651, ch. 15). Zato, ako prihvatimo slabu verziju etičkog racionalizma – da su moralni zahtevi zasnovani i prihvatljivi ako je počinovanje njima u saglasnosti sa razumom – i takođe prihvatimo slabu verziju racionalnog egoizma – da je određeno ponašanje u saglasnosti sa razumom, ako ponašajući se na taj način agens teži ka sopstvenom najvišem

dobru – onda moramo da dosledno, takođe, prihvatimo slabu verziju etičkog egoizma – da su moralni zahtevi zasnovani i prihvatljivi ako, povinujući se njima, agens teži ka svom najvišem dobru. A slično važi i za jake verzije.

Ipak, nažalost, etički egoizam je u direktnom sukobu sa drugim visoko prihvatljivim ubeđenjem, naime, sa ubeđenjem da moralni zahtevi moraju biti sposobni za autoritativno regulisanje međuličnih sukoba interesa. Nazovimo ovo učenjem o »etičkom regulisanju sukoba«. Ono uključuje element nepristrasnosti ili univerzalnosti u etici; argumenti za ovo su predstavljeni na drugom mestu u ovoj knjizi, na primer u članku 14, *Kantovska etika* ili u članku 41, *Univerzalni preskriptivizam*. Jedan primer: može li za mene da bude moralno rđavo da ubijem svog dedu, tako da on ne može da promeni svoju volju i liši me nasledstva? Pretpostavljajući da je ovo ubistvo u mom najboljem interesu, ali štetno po interese moga dede, tada, ako je etičko regulisanje sukoba utemeljeno, onda može da postoji i utemeljeno moralno usmerenje koje ovaj sukob reguliše (po svoj prilici, zabrana ovog ubistva). Ali onda etički egoizam ne može biti zasnovan, jer ga isključuje interpersonalno autoritativno regulisanje interpersonalnih sukoba interesa, pošto takvo regulisanje podrazumeva da se ponašanje koje je suprotno nečijem interesu, ponekad moralno zahteva od njega, dok je ponašanje u nečijem najboljem interesu ponekad za njega moralno zabranjeno. Zato je etički egoizam nespojiv s etičkim regulisanjem sukoba. On dopušta samo lične autoritativne principe ili propise; oni mogu da mi nalože da ubijem svog dedu, a mom dedu da ne dozvoli da bude ubijen; možda da on mene u samo-odbrani preventivno ubije, ali oni ne mogu da »regulativno« saopšte obojici čiji interes mora da se povuče. Ali mi upravo ovu interpersonalnu regulativnu funkciju pripisujemo *moralnim* principima.

Dobro, treba li onda da prihvatimo etički egoizam i tako odbacimo etičko regulisanje sukoba ili treba da odbacimo etički egoizam i stoga, takođe, da odbacimo ili etički racionalizam ili racionalni egoizam? Većina ljudi ne bi smatralo teškim da izabere između etičkog egoizma i etičkog regulisanja sukoba, pošto većina odbacuje etički egoizam iz drugih razloga. Na sličan način, malo ljudi (uključujući i filozofe) želi da napusti etičko

regulisanje sukoba. Ipak, kao što smo primetili, zadržavanje etičkog regulisanja sukoba i odbacivanje egoizma uključuje napuštanje ili etičkog racionalizma ili racionalnog egoizma, a mnogi smatraju da je taj izbor vrlo težak. Neki utilitaristi, sledeći Henri Sidžvika (videti njegovo delo *The methods of Ethisc*, 1874, 7th ed. završnu glavu) zadržali su etičko regulisanje konflikata, etički racionalizam i racionalni egoizam. (Ali, oni su mogli da zadrže racionalni egoizam samo u njegovoj slaboj verziji, pošto su etičko regulisanje konflikata i etički racionalizam, uzeti zajedno, nespojivi sa racionalnim egoizmom u njegovoj jakoj verziji. Jer bi ovo dvoje, zajedno sa racionalnim egoizmom u njegovoj jakoj verziji, podrazumevalo da je ponekad suprotno razumu i kad se čini i kad se ne čini ono što je u našem najboljem interesu). Drugim rečima, oni tvrde da nikad nije suprotno razumu raditi ono što je u našem najboljem interesu, niti je suprotno razumu raditi ono što je moralno potrebno ili poželjno, i da je kada se ovo dvoje nađe u sukobu, činiti i jedno i drugo saglasno razumu. Sidžvik je, razumljivo, bio nesrećan zbog ove »bifurkacije« praktičnog razuma i podjednako nesrećan zbog jedinog »rešenja« na koje je mogao da pomisli: na božanstvo, koje u slučajevima sukoba između ispravnog i korisnog, adekvatno nagrađuje ispravno i kažnjava korisno, time čineći za ljude racionalnim da zbog nagrade i kazne rade ono što je ispravno, pre nego ono što je u njihovom najboljem interesu. Ali, zašto bi božanstvo, pod pretpostavkom da je i ono samo racionalno biće, propisivalo tako prekomerne nagrade za biranje onog što je moralno potrebno, a tako strašne kazne za biranje sopstvenog dobra, kad se uzme u obzir da su oba načina postupanja podjednako u skladu sa razumom.

Druga mogućnost je da se zadrži racionalni egoizam u njegovoj jakoj verziji, ali napusti etički racionalizam, na taj način rušeći razum sa njegovog dugo držanog trona. Prema ovoj vrsti shvatanja, činjenica da raditi ispravnu stvar može biti štetna za naše interese, i stoga suprotna razumu, ne implicuje da mi možemo (na stranu da li treba) da radimo ono što je u našem interesu, pre nego ono što je moralno potrebno; saglasnost sa razumom konstituiše samo jedan tip opravdanja i »pristojni« ljudi će ga zanemariti kad se ono sukobljava sa moralnim opravdanjem. Uzeto na prvi pogled, ovo izgleda da podrazumeva kako je izbor

između moralnog i racionalnog stvar ukusa i može se uporediti sa izborom između farmerskog poziva i poziva poslovnog čoveka, izbor koji je isključivo stvar onog koji bira. Ali, mnogi su ubeđeni da je biti iracionalan više od povlađivanja svom (možda osobenom) ukusu.

V. Zaključak

Razlučili smo pet verzija egoizma. Zdravorazumska verzija ga tretira kao porok, unapređivanje moralnog dobra iznad moralno dopustivog. Druga, psihološki egoizam, jeste teorija prema kojoj smo mi, ako ne spolja a ono svakako duboko u sebi, svi egoisti u smislu da, ukoliko je reč o našem ponašanju objašnjivom preko uverenja i želja, uvek usmereni na ono za šta verujemo da je naše najveće dobro. Treća verzija, ilustrovana shvatanjima Adam Smita, jeste teorija prema kojoj je, pod određenim uslovima, unapređenje sopstvenog dobra najbolje sredstvo za postizanje legitimnog cilja morala, naime zajedničkog dobra. Ako ne postoje moralne primedbe na proizvođenje ili održavanje ovih uslova, onda se čini poželjnim i sa moralne i sa egoističke tačke gledišta, da se ovi uslovi proizvedu ili održe, ako pod njima možemo da, unapređivanjem našeg najvećeg dobra, postignemo moralni cilj. Četvrta i peta verzija, etički i racionalni egoizam, predstavljaju ga kao praktične ideale, naime, kao ideale morala i razuma.

Što se tiče druge verzije, psihološkog egoizma, koji je zbog svog odlučnog razotkrivanja ljudske prirode, kao nečeg što ne izaziva divljenje, imao značajnu privlačnost za one koji su ostali bez iluzija, mi smo uvereni da je ona neodrživa. Što se tiče treće verzije, egoizma kao sredstva za opšte dobro, mislimo da je prilično jasno kako niko još nije pronašao takve uslove pod kojima bi grupa neobuzdanih egoista postigla opšte dobro. Svakako, najsigurniji kandidat za te uslove, ako je to moguće, stvarno postojanje savršeno slobodnog tržišta, onakvog kakvo su definisali neo-klasični ekonomisti, ne bi moglo da garantuje postizanje delotvornosti čak i njihove, ekonomske, verzije zajedničkog dobra. Ne postoji ni početna prihvatljivost u četvrtoj verziji, etičkom egoizmu, jer on zahteva napuštanje ili morala kao etičkog

regulatora sukoba interesa ili skoro sasvim izvesno istinitog uverenja da su takvi sukobi neizbežna činjenica života. Ako su etički i psihološki egoizam lažni, onda ne postoji dobar razlog za odbacivanje naše prve, zdravorazumske verzije egoizma kao raširene moralne mane. Ovo ostavlja samo racionalni egoizam, najdublje utvrđenu normativnu teoriju egoizma. Ali se porota, u ovom slučaju, još nije sastala.

Šire o tome u:

- Butler, J.: *Fifteen Sermons preached in the Rolls Chapel* (1726); ed. J. H. Bernard (London: SPCK, 1970).
Foot, P.: 'Morality as a system of hypothetical imperatives', *Philosophical Review*, (1972).
Hobbes. T.: *Leviathan* (1651); ed. J. P. Plamenatz (London: Collins, 1962).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); 7th edn (London: Macmillan, 1911).
Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); 6th edn (London: Methuen, 1950).

Za dalje čitanje:

- Gauthier, D.: *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Harsanyi, J.: 'Morality and the theory of rational behaviour'. *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen and B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Laclos, C. de: *Les Liaisons Dangereuses* (1782); (Paris: Editions Garnier Frères, 1961).
Meredith, G.: *The Egoist* (Harmondsworth: Penguin, 1968).
Parfit, D.: 'Prudence, morality and the prisoner's dilemma', *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979).
Plato: *The Republic*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
Stirner, M. *The Ego and Its Own* (Leipzig: Philipp Reclam. jun., 1893).

17

SAVREMENA DEONTOLOGIJA Nensi (En) Dejvis

Uobičajeno moralno shvatanje, kao i mnoge važnije tradicije zapadne moralne teorije, priznaje da postoje neke stvari koje moralan čovek neće činiti bez obzira šta...

To je deo ideje da su laganje ili ubistvo nemoralni (rđavi, zli; ne prosto loši), da su to stvari koje se ne smeju činiti bez obzira na sve. One nisu čiste negativnosti nad kojima, prilikom proračuna, treba da pretegne dobro koje bi mogao da učiniš ili veća šteta koju bi mogao da izbegneš. Stoga se za norme koje izražavaju deontološke sudove – na primer, ne počinj ubistvo – može reći da su apsolutne. One ne kažu: »izbegavaj laganje u situaciji kad su druge stvari jednake«, već »nemoj lagati, tačka«.

(Fried, 1978, str. 7–9)

Mnogi ljudi tvrde da veruju kako moralno postupanje, odnosno kako treba da postupamo, uključuje samosvesno prihvatanje nekih (sasvim specifičnih) naloga ili pravila, koja postavljaju granice kako za ostvarivanje sopstvenog interesa, tako i za ostvarivanje opšteg dobra. Iako ovi ljudi ne smatraju da su unapređenje našeg sopstvenog interesa i ostvarivanje opšteg dobra niski ciljevi ili ciljevi koje smo mi moralno obavezni da izbegavamo, oni veruju da nam nijedno od njih ne može pružiti moralno dovoljan

razlog za preduzimanje akcije. Oni koji se drže takvog mišljenja, veruju da postoje određene vrste postupaka koji su po sebi rđavi i koji su stoga neprihvatljiva sredstva za ostvarivanje bilo kojih ciljeva, čak i onih koji su moralno izvrsni ili moralno obavezni. (Koliko je jaka zabrana izvođenja takvih dela, to je stvar koju ćemo kasnije razmotriti). Filozofi takva etička shvatanja nazivaju »deontološkim« (od grčke reči *deon*, »dužnost«) i suprotstavljaju im shvatanja koja su po strukturi teleološka (od *telos*, grčke reči za cilj). Oni koji zastupaju teleološka shvatanja, odbacuju shvatanje da postoje specijalne vrste postupaka koji su ispravni ili rđavi po sebi. Za teleologe rđavost ili ispravnost naših postupaka je određena uporednom procenom njihovih posledica. O teleološkim pogledima u ovoj knjizi raspravlja se u članku 19, *Konsekvencijalizam*, i u članku 20, *Korisnost i dobro*. Fokus ovog pogleda je na deontološkim teorijama.

Frid i drugi savremeni deontolozi često svoje poglede predstavljaju kao ispravku i odgovor na konsenkvencijalističke moralne teorije o kojima se mnogo raspravljalo sredinom veka. Iako su mnoge njihove primedbe na konsenkvencijalističke poglede bile primarno normativne, deontološka normativna nezadovoljstva su često pružala osnovu za tvrdjenja da su konsenkvencijalistička shvatanja strukturalno ili konceptualno manjkava. Svaka teorija koja bi nam dozvolila da sa drugim ljudskim bićima postupamo na načine za koje se čini da ih konsenkvencijalističke teorije dozvoljavaju ili nalažu, prema mnogim savremenim deontološkim shvatanjima jeste teorija koja ima neodrživa shvatanja prirode ličnosti i onoga što neki postupak čini pogrešnim.

Pošto je karakterizacija deontoloških shvatanja često zasnovana na poređenjima, najlakše je za razumevanje deontoloških pogleda da pažnju usmerimo na neke specifične suprotnosti između deontoloških i konsenkvencijalističkih teorija.

I. Teleološke protiv deontoloških teorija

Mnogi filozofi slede Džona Rolsa u pretpostavci da dve kategorije, teleološka i deontološka, iscrpljuju mogućnosti u pogledu teorija ispravnog postupanja. Prema Rolsu:

»Dva glavna pojma etike su pojmovi ispravnog i dobrog... Struktura neke etičke teorije se tada uglavnom određuje načinom na koji ona definiše i povezuje ova dva osnovna pojma... Najjednostavniji način uspostavljanja veze između njih preuzet je iz teleoloških teorija: dobro se definiše nezavisno od ispravnog, a ispravno se definiše kao ono što uvećava dobro« (Rawls, 1971, str. 24).

Deontološka teorija definiše se preko suprotnosti sa teleološkom kao: »teorija koja ili ne specifikuje dobro nezavisno od ispravnog, ili ne tumači ispravno kao ono što uvećava dobro« (str. 30).

Deontolozi veruju da se ispravno ne može definisati preko dobrog i odbacuju ideju da dobro prethodi ispravnom. U stvari, oni veruju da ne postoji jasno određiva relacija između ispravnog i dobrog postupanja (u konsenkvencijalističkom smislu, tj. kao proizvođenje dobrog ishoda). Kao što je Frid rekao:

»Dobrota krajnjih posledica ne garantuje ispravnost delatnosti koja ih je proizvela. Dve oblasti za deontologe nisu samo odvojene, već je ispravno iznad dobrog« (Fried, 1978, str. 9).

Da bi postupali ispravno, agensi pre svega moraju da se uzdrže od činjenja stvari za koje se pre postupka može reći (i znati) da su rđave. Posebni zahtevi za uzdržavanje od raznih stvari-za-koje-se-može-znati-unapred-da-su-pogrešne, različito se nazivaju pravila, zakoni, deontološke zabrane, sprečavanja, limitacije, zabrane ili norme, a ja ću ih jednostavno zvati: »deontološki nalozi«. Deontološka shvatanja traže od agensa da se uzdrže od onih stvari koje su rđave, čak i ako predviđaju da će njihovo odbijanje da čine te stvari jasno završiti s većom štetom (ili manje dobra).

Na osnovu ovog lako je videti da su deontološka shvatanja nekonsenkvencijalistička i da nisu ni maksimizirajuća, ni uporedna. Po deontološkom shvatanju, nije rđavost posledica određene laži ili laganja uopšte, ono što laži čini rđavim; naprotiv, laži su rđave zbog onoga što jesu, pa su dakle rđave čak kada na predvidljiv način proizvode dobre posledice.

Niti su deontološka shvatanja zasnovana na nepristrasnom razmatranju interesa ili dobara drugih, kao što su zasnovane konskvencijalističke teorije. Ako nam se naloži da se uzdržimo od nanošenja štete jednoj nevinoj osobi, čak i kad bi naše nanošenje štete jednom sprečilo smrt pet drugih nevinih ljudi, onda je jasno da se interesi šestorice ne izračunavaju ili da se ne izračunavaju jednako; kad bi se izračunavali, onda bi bilo dopustivo – ako ne i sasvim obavezno – da učinimo ono što spasava petoricu (a jednom nanosi štetu). Štaviše, čak i da se odupremo sugestiji da se interesi mogu nagomilavati na ovaj način, deontološki pogledi nisu zasnovani na razmatranju interesa. Jer, izgledalo bi da to dozvoljava – ako ne i da zahteva – da interes svakog od petorice bude izmeren prema interesu onog jednog; izgledalo bi da to dopušta – ako ne i zahteva – da (na primer) pet puta bacimo novčić, u nameri da svaki od interesa petorice dobije istu važnost koja se pripisuje interesu onog jednog.

A postoji i drugi vid u kome se deontološka shvatanja razlikuju od konskvencijalističke nepristrasnosti. Deontolozi tvrde da nam nije dozvoljeno da učinimo nešto što krši deontološku zabranu, čak i kad bi takav postupak otklonio nužnost da se pet drugih agenasa suoče sa odlukom da li da prekrše deontološku zabranu ili da dozvole nastajanje još veće štete. Ne samo da nam je zabranjeno da naškodimo nevinoj osobi da bi smanjili broj mrtvih, nego nam je takođe zabranjeno da nanese-mo štetu jednom da bismo smanjili broj (zločinačkih) ubistava, koje bi učinili agensi čije motivacije i karakter nisu gori od naših. Mnogi kritičari su prigovarali konskvencijalističkom nepristrasnom stanovištu, dokazujući da ono ugrožava ličnu autonomiju ili ne ostavlja prostor za nju. Ako treba da na osnovu svojih sopstvenih shvatanja imamo živote vredne življenja, onda ne možemo da neutralno posmatramo sopstvene interese, planove i brige – kao što se, uglavnom, misli da konskvencijalisti čine – kao prosto jednog između više podjednako vrednih kandidata. Doista, moramo biti u stanju da im pripišemo veću težinu, prosto zato što su oni naši.

Ali deontolozi prevazilaze tolerisanje takvog favorizovanja. Razmatranja o autonomiji mogla bi u ne-ekstremnim okolnostima da našim brigama, projektima i vrednostima pripišu

više težine nego interesima drugih. Ali deontološka shvatanja ne samo što pripisuju veću težinu našem sopstvenom izbegavanju rđavog postupanja – gde se rđavo postupanje usko shvata kao uključivanje u sebe i kršenja pravila – nego interesima (pa čak i životima) drugih agenasa, već takođe zahteva da veću težinu pripišemo sopstvenom izbegavanju rđavih dela nego što pripisujemo izbegavanju rđavih dela *tout court*, ili sprečavanju rđavog postupanja drugih. Deontologovo priznanje važnosti izbegavanja rđavih dela ne prevodi se u obavezu ili čak u dozvolu umanjivanja rđavih postupaka drugih. U stvari, tada očuvanje sopstvene vrline ne samo da preteže nad očuvanjem života drugih, ono takođe preteže i nad očuvanjem vrline drugih. Mi možemo da ne spasemo život laganjem, čak i kad bi obmana agensa koji pouzdano namerava da ubije nekoliko žrtava, sprečila gubitak tih života.

II. Priroda i struktura deontoloških naloga

Vreme je da bliže pogledamo prirodu i strukturu deontoloških naloga – to jest, sistem pravila ili ograničenja koja sačinjavaju osnovu deontoloških shvatanja – jer nam to može pomoći da steknemo jasniju ideju o prirodi i strukturi samih deontoloških shvatanja. Tri osobine deontoloških zabrana su posebno vredne pomena:

Deontološki nalozi se obično (1) negativno formulišu kao »ti ne treba« ili kao zabrane. Iako bi izgledalo teorijski moguće da deontološke naloge koji su formulisani kao zabrane pretvorimo u naizgled »pozitivne« propise – na primer »nemoj lagati« u »govori istinu« i »ne nanosi zlo nevino« u »pruži pomoć onome kome je ona potrebna« – deontolozi ne misle da su pozitivne formulacije ekvivalentne (ili ih povlače sa sobom) sa negativnim.

Prema deontologu, iako je evidentno da laganja i prećutkivanje istine ili nanošenje štete i propuštanje da se donese korist mogu svakako da imaju iste rđave posledice i da proizađu iz iste vrste motivacije, »laganje« i »propuštanje da se kaže istina« nisu ista vrsta dela, niti su to »nanošenje štete« i »propuštanje da se donese korist«. Iako su to dela koja se procenjuju kao rđava,

deontološki nalog može da zabrani laganje, a da ništa ne kaže o (po opštoj pretpostavci) različitoj, ali blisko povezanoj vrsti dela, naime, o propuštanju da se kaže istina. Frid kaže:

»U svakom slučaju (deontološka) norma ima granica i ono što leži izvan tih granica, uopšte nije zabranjeno. Tako je laganje rđavo, dok prećutkivanje istine, koja je drugima potrebna, može da bude savršeno dozvoljivo – a to je zato što prećutkivanje istine nije laganje« (Fried, 1978, str. 9–10).

Deontološki nalozi nisu, stoga, samo negativno formulisani (kao zabrane), oni su takođe (2) *usko uokvireni i ograničeni*. Ovo je kritično, jer različito razumevanje obima deontoloških naloga – ili različite vrste shvatanja onoga što konstituiše različite vrste dela – očigledno će proizvesti vrlo različita shvatanja agensovih obaveza i odgovornosti.

Najzad, (3) deontološki nalozi su *usko usmereni*: oni pripadaju isključivo agensovim odlukama i postupcima, pre nego širokoj oblasti planiranih posledica njihovog izbora i dela. Kao što je Nejgel naglasio: »Deontološki razlozi svoju punu snagu imaju u odnosu prema tvom činjenju nečeg – a ne u odnosu prema tome nečemu« (1986, str. 177).

Uska usmerenost deontoloških naloga često se objašnjava preko tumačenja pojma delovanja i razjašnjava se pozivanjem na razliku između namere i predviđanja. Stoga se smatra da kršimo deontološki nalog koji zabranjuje nanošenje štete nevinom, samo ako namerno drugom nanese štetu. Ako se samo odlučimo da ne učinimo ništa da sprečimo štetu koja se nanosi drugima ili ako se šteta koja ih snalazi shvati kao posledica našeg (*prima facie* dozvoljivog) delovanja, ali ne kao izabrano sredstvo ili izabrani cilj, onda iako naše postupanje može biti podložno kritici na osnovu drugih razloga, ono nije kršenje deontološkog naloga da se drugima ne nanosi šteta. Prema deontološkom shvatanju, mi nismo toliko odgovorni za (ili nismo potpuni agensi za) predviđene posledice naših dela, koliko smo odgovorni za one stvari koje smo nameravali.

Iako većina deontologa veruje da imamo neke određene obaveze, najveći broj pravila za koja oni smatraju da upravljaju našim ponašanjem, formulisana su »negativno«, kao zabrane ili

kao ono što nije dozvoljeno. Ovo nije ni slučajno, ni nevažno. Deontološki pogledi kategoriju zabranjenog ili nedozvoljivog tretiraju kao osnovnu u nekoliko vidova.

Za deontologa najvažnija moralna distinkcija jeste između dozvoljivog i nedozvoljivog, a pojam dozvoljivog pruža osnovu za definisanje obaveznog: ono što je obavezno jest ono što je nedozvoljivo da se propusti. Iako se deontolozi razilaze oko pitanja šta su, nezavisno od kršenja pravila, agensi obavezni da čine, oni se slažu u mišljenju da najveći deo moralnog prostora i svakako najveći deo agensovog vremena i energije treba da se povežu sa dozvoljivim. Kako je to Frid naglasio:

»Čovek ne može živeti na osnovu zahteva iz pravne oblasti. Kad je izbegao da čini zlo i ispunio sopstvenu dužnost, ostavljeno mu je beskonačno mogućnosti za ostvarivanje« (1978, str. 13).

Kontrast prema konsekvencijalističkim teorijama ovde je potpun. Dok deontolozi pojam ispravnog smatraju slabim (ili isključnim), konsekvencijalisti upotrebljavaju jak (ili uključni) pojam. Agens ispravno postupi jedino kad ti ili njeni postupci povećavaju korisnost, a inače su ti postupci pogrešni. Konsekvencijalističke teorije postižu (ono što se može nazvati) *moralno zatvaranje*: svaki način postupanja je ili ispravan ili pogrešan (a postupci su dozvoljivi samo kad su ispravni).

Za deontologa neki postupak može da bude dozvoljiv, a da pri tom ne bude najbolja (pa čak ni dobra) opcija. Za konsekvencijalistu, međutim, način postupanja je dozvoljiv onda i samo onda, kada je on najbolja (ili skoro najbolja) opcija koja je dostupna agensu: nikad nije dozvoljivo da se učini manje dobra (ili spreči veća šteta) nego što se to može. Ovaj aspekt konsekvencijalizma je mnogo kritikovan i mnogi su konsekvencijalističkim pogledima zamerali što agensima ne ostavljaju dovoljnu moralnu odušku. Oni sa deontološkom sklonošću često shvataju da se revnost konsekvencijalističkih teorija može da izvede iz njihovog (ne)razumevanja pojmova dozvoljenog i obaveznog (kasnije ćemo se vratiti na ovo).

Uska usmerenost i uska uokvirenost deontoloških naloga su blisko povezane. Iako su mnogi filosofi i teoretičari legalnosti doveli u pitanje održivost razlikovanja između namere i čistog predviđanja i izrazila sumnju u mudrost uspostavljanja moralne procene zasnovane na toj razlici, mnogi se deontolozi pozivaju na razlikovanje između namere i pukog predviđanja, da bi objasnili šta znači uska usmerenost. I Frid i Tomas Nejgel povoljno govore o onom što Nejgel naziva »tradicionalnim principom dvostrukog efekta«, koji prema njemu tvrdi da »čovjek da bi prekršio deontološke naloge, mora namerno da postupa rđavo prema nekom. Rđavo postupanje mora biti nešto što čovek čini ili bira, ili kao cilj ili kao sredstvo, pre nego nešto što su njegovi postupci prosto izazvali ili propustili da spreče, ali čemu on nije težio« (Nagel, 1986, str. 179).

Da bi prekršio deontološki nalog čovek mora da učini nešto rđavo: ali ako stvar o kojoj je reč nije bila nešto što je on namerao – nije bila njegovo nameravano sredstvo ili cilj – onda se može reći da on nije ništa (»u relevantnam smislu«) ni učinio. Za nekog se ne kaže da je učinio nešto rđavo, ako on nije *namerao* da učini stvar o kojoj je reč.

Prirodu veze između uske usmerenosti – i uske uokvirenosti nije teško shvatiti. Ako zabranjujuća snaga deontoloških naloga pripada smo onome što smo nameravali, onda je laž različita vrsta dela od propuštanja da se kaže istina. Jer, laži su nužno namerne (kao pokušaj obmane), dok propuštanje da se otkrije istina to nije, zato što prevara nije nužno njen cilj. Dalje, ako se pojam namere razjašnjava preko pojma izbora kao sredstva za neki cilj – na primer, namerno je nanošenje štete nedužnoj osobi ako je ovo nanošenje štete bilo izabrano kao cilj po sebi – onda nanošenje štete koju smo prosto predvideli – na primer, kao rezultat propusta da se preduhitri prirodna katastrofa ili spreči aktivnost nemoralnog tiranina – je po vrsti različito od štete koju smo izabrali kao sredstvo za sprečavanje drugih šteta. Ako jedan agens nanese štetu nekoj osobi, u nameri da spreči smrt pet drugih ljudi u odronu kamena, on je učinio namerno nanošenje štete i stoga je prekršio deontološki nalog. Ali, ako agens odbije da ubije jednog da bi spasao petoro drugih onda, pošto smrt te petorice nije bila agensov izabrani cilj ili njegovo izabrano sredstvo, ne postoji prekršaj deontološkog naloga.

III. Pitanja bez odgovora i potencijalni problemi

Opšta struktura i neki skriveni motivi deontoloških shvatanja od sada treba da budu jasni. Ali postoje neka pitanja bez odgovora i neki potencijalni problemi koji zaslužuju dalju pažnju.

1. Kakve su to stvari koje su rđave i zašto su rđave?

Teorije poput konsekvencijalizma nude teorijska objašnjenja onog što rđava dela čini rđavim, koje je istovremeno jednostavno i intuitivno privlačno: učiniti rđavu stvar znači izabrati takav postupak koji u svet donosi više štete (ili manje dobra) nego što je pre bilo u svetu. Pošto može biti teško da se odrede posledice koje će izazvati naš izabrani način postupanja, a nemoguće je da se predvide posledice svih naših dela, konsekvencijalizam je kritikovan kao nerealan ili nepraktičan. Komentatori se razilaze u pogledu snage te kritike, ali mnogi konsekvencijalisti misle da to ne predstavlja ozbiljnu zamerku. Međutim, izgleda da deontolozi ovaj praktični problem mogu potpuno da izbegnu. Pošto deontolozi misle da su dela rđava zbog vrste kojoj pripadaju, mi ne treba da razmišljamo o projektovanim posledicama našeg čina, niti da pokušavamo izračunavanje njihovih vrednosti. Sasvim je dovoljno da se unapred kaže šta su to rđava dela, naime, da su to ona dela, koja krše neki deontološki nalog. Lista koju Nejgel nudi je reprezentativna:

»Opšta moralna intuicija priznaje nekoliko tipova deontoloških razloga-ograničenja onoga što možemo da učinimo ljudima ili kako možemo da postupamo prema njima. Postoje specijalne obaveze zasnovane na obećanjima i sporazumima; zabrane laganja i prevare; zabrane kršenja raznih individualnih prava, prava da ne budemo ubijeni, ranjeni, zatočeni, ugrožavani, mučeni, prisiljavani i opljačkani; zabrana nametanja ljudima žrtava kao sredstava za neki cilj; i možda specijalni zahtev neposrednosti, koji udaljenu nevolju čini tako različitom od nevolje u istoj sobi. Takođe, mogu postojati deontološki zahtevi poštenja, nepristrasnosti ili jednakog postupanja prema svim ljudima« (Nagel, 1986, str. 176).

Može se činiti da su deontolozi bolji od konsekvencijalista u praktičnoj oblasti, ali je takođe evidentno da se oni suočavaju

sa nekim ozbiljnim teorijskim problemima. A kad jednom razmislimo o tim teorijskim problemima, videćemo da izgled praktične superiornosti može da bude prividan.

Deontolozi odbijaju shvatanje da je jedan postupak rđav zato što je povezan sa rđavim posledicama i što se njima objašnjava ili zato što proizvodi više zla nego dobra na svetu. Ali se tad mora pojaviti pitanje: šta je to u rđavom delu što ga čini rđavim? Zašto su stvari koje su na deontologovoj listi (a ne na nekoj drugoj) upravo na toj listi?

Ponekad se deontolozi pozivaju na zajedničke moralne intuicije, potkrepljene delom tradicije. Na Nejgelovoj listi pojavljuju se one stvari za koje mnogi ljudi misle da su rđave i, polazeći od judeo-hrišćanskog učenja, odavno o njima misle kao o rđavim. Ponekad deontolozi tvrde kako se deontološki nalozi mogu izvesti iz jednog temeljnijeg principa ili se shvataju kao izraz tog principa. Kandidovani princip je obično onaj princip koji svoje poreklo izvodi (mada maglovito) iz Kanta i tvrdi nešto poput »moralno je obavezno poštovati svaku ličnost kao racionalnog agensa« [Doneganova formulacija je bliža deontologovom stavu. »Nije dozvoljivo ne poštovati svako ljudsko biće, sebe ili drugog, kao umno stvorenje« (1977, str. 66)]. Ovo se shvata kao zahtev (ili izraz) da druge poštujemo kao racionalna stvorenja, da ih ne podvrgavamo onim postupcima koje su deontološki nalozi zabranili. Ovo je, uglavnom, linija koje se drže Donegan i Frid.

Ponekad se ovaj pristup dopunjava tvrdnjom da deo značenja onog što se smatra rđavim ili zlim čini i to da ga mi shvatamo kao ono što se deontološkim izrazima zabranjuje, kao ono što (ni po koju cenu) ne smemo da činimo. Prema Nejgelu, ako određene oblike ponašanja identifikujemo kao zle – na primer, ranjavanje deteta u nameri da od njegove preplašene ili iracionalne dadilje izvučemo neku za život neophodnu informaciju – onda smo ovo ponašanje identifikovali kao nešto što ne smemo da činimo:

»naši postupci treba da se usmere, ako se uopšte usmeravaju, ka eliminaciji (zla) pre nego ka njegovom potvrđivanju. To je značenje zla« (Nagel, 1986, str. 182).

Kad izaberemo da učinimo nešto poput laži, povrede nedužnog ili kršenja nečijeg prava, mi smo se time usmerili ka zlu i tako »plivamo protiv normativne struje« (Nagel, 1986, str. 187). To činimo čak i kada je taj izbor vođen željom da se spreči veća šteta ili ostvari veće dobro. Po Nejgelovom i Fridovom mišljenju, konsekvencijalisti koji dopuštaju pravo na laž ili pravo na nanošenje štete nedužnom, nemaju zadovoljavajuće razumevanje onoga šta znači da nešto bude zlo ili dobro.

Ali nijedan od ovih pristupa – pozivanje na ljudsku moralnu intuiciju, podržano (ili ne) značajnim pozivanjem na učenja duboko poštovanih teologa; pozivanje na fundamentalni princip, kao na ono iz čega se izvode vrlo specifični deontološki nalozi; ili tvrđenje da su deontološki normativni sudovi izrađeni u fabrici pojmova rđavog (i ispravnog?) – ne zadovoljava.

Za pozivanja na uobičajeno »moralno razumevanje« ili na »zajednički moral« ili »moral zdravog razuma«, ne može se prihvatljivo tvrditi da pružaju valjan teorijski ili normativni lakmus-test za moralnu teoriju, čak i ako ta teorija ima i dugu i cenjenu lozu. Najveći broj obrazovanih ljudi danas odbacuje shvatanje univerzuma i njegovog delovanja kakvo su zastupali crkveni Oci. I mnogi aspekti shvatanja monaha, sveštenika i klerika, koji su dominirali ranim religijskim moralom (i još uvek utiču na judeo-hrišćanski moral), uglavnom se odbacuju kao izrazi onih shvatanja ljudske prirode – i različitih sposobnosti i uloga muškaraca i žena – koja su ispunjena predrasudama i koja su parohijalna i kazneno usmerena. Ako u tradicionalnom, zajedničkom moralu mogu da se tako lako otkriju slabi temelji, onda je mudro biti skeptičan ili bar oprezan prema drugim delovima ili prema temelju, koji sve te delove drži zajedno (videti članak 42, *Metod i moralna teorija*).

Ni pozivanje na fundamentalne principe nije efikasnije. Čak ako i prihvatimo da prekršaj nekih stvari, identifikovanih kao deontološki nalozi, uključuje propuštanje poštovanja, važna pitanja ostaju bez odgovora (a često i ne budu postavljena). Neka od njih su posebno neodložna.

Setimo se da su deontološki nalozi usko uokvireni i ograničeni: mi prilikom obmanjivanja druge osobe postupamo rđavo samo ako se naš čin klasifikuje kao laž, dok se prećutkivanje

istine i obmanjivanje dece, umobolnih i onih čije stanje svesti je pogoršano zbog godina ili bolesti, a radi »dobronamernih ciljeva« (Donagan, 1977, str. 89) ne klasifikuje kao laž, pa stoga može biti dozvoljeno, sa verovatnim razlogom da ne konstituiše relevantan oblik propuštanja poštovanja. Ali, pojam poštovanja koji se ovde upotrebljava nikako nije transparentan, niti govor o poštovanju drugih (ili sebe) kao racionalnih stvorenja ovaj pojam čini jasnijim. Mora se postaviti pitanje: zašto poštovanje treba da se tako usko – i tehnički, ili legalistički – shvati kao zahtev da se uzdržavamo od laži, a da tolerišemo onaj oblik obmane koji racionalna bića mogu izvršiti preko ćutanja ili drugih prihvatljivih oblika »zadržavanja istine«? Pitanje se posebno zaoštrava, jer nije samo tačno da posledice laganja i zadržavanja istine mogu biti istovetne i da osoba koja laže i osoba koja zadržava istinu mogu imati istu motivaciju, bilo dobronamernu bilo zlonamernu, za takvo postupanje. Ako je laž rđav postupak, koji svojoj žrtvi poriče »status specijalne posebnosti ličnosti, koja slobodno bira, racionalno vrednuje, delotvorno postupak« (Fried, 1978, str. 29), zašto onda to ne važi i za namerno prećutkivanje istine?

Takođe je nejasno zašto zahtev za poštovanjem treba da se shvati kao da odbacuje (ili ne uključuje) poštovanje za druga bića kao posednike dobrobiti, pa je stoga nejasno zašto konsekvencijalistički pokušaji da se uveća dobrobit (ili umanjí šteta) moraju da se ocene kao nespojivi s poštovanjem drugih ličnosti. Bez minimalnih uslova blagostanja – u koje sigurno ulazi i posedovanje života – nije nam moguće da postupamo kao racionalna stvorenja. Kada, kao što deontološke teorije propisuju, dozvolimo da pet ljudi pogine u odronu kamena (ili od ruke zlog agensa) pre nego da lično oštetimo neku osobu, zašto ne bismo bili krivi zbog propusta poštovanja prema toj petorici?

I najzad, čak i ako je moguće da pružimo prihvatljivu odbranu dotičnih deontoloških naloga kao usko uokvirenih i ograničenih, isto kao i da pružimo nekó prihvatljivo objašnjenje uskosti poštovanja, ostaje pitanje: zašto bi poštovanje bilo shvaćeno kao nešto što ima veću vrednost od zahteva za unapređenjem dobrobiti drugih? Donegan nam kaže da »se svakodnevni moral ugrožava konsekvencijalističkim shvatanjem da, dokle god živimo kao ljudska bića, uvek treba da biramo manje od dva

zla. Njegovi branioci, naprotiv, tvrde da »postoji minimum uslova za život dostojan ljudskog bića, i da niko ne može ništa postići – čak ni održanje čitave zajednice – ako žrtvuje ove uslove« (1977, str. 183).

Postoji problem sa ovom karakterizacijom konsekvencijalističke pozicije. Jer, ako treba da opravdamo dopuštanje propasti cele zajednice, pre nego kršenje deontološkog naloga koje bi to sprečilo, onda je od suštinske važnosti da budemo jasni šta su to minimalni uslovi za život vredan ljudskog bića i šta je to što predloženi pokušaj spasavanja stotina života (na primer), ubijanjem jedne nedužne osobe, čini takvim nedostatkom poštovanja da je bolje žrtvovati sve te živote.

2. Iako nam deontolozi govore da su deontološki nalozi apsolutni, da smo obavezni da se uzdržimo od kršenja deontoloških naloga čak i kad smo svesni da će to naše odbijanje imati vrlo loše posledice, apsolutnost na koju misle je i određena i ograničena. Kao što smo videli, značajno suženje obima snage deontoloških naloga postiže se preko pretpostavke da su deontološki nalozi usko uokvireni i omeđeni. A dalje suženje postiže se preko uske usmerenosti deontoloških naloga, kroz naglašavanje da se deontološki nalozi shvate kao primenljivi samo na stvari koje smo izabrali kao sredstva ili ciljeve, a nikako i na rđave posledice našeg postupanja.

Za deontologe je krucijalno da budu u stanju da upotrebe neku vrstu plana za sužavanje deontoloških naloga, posebno je krucijalno za njih da budu u stanju da razlikuju (dozvoljivo) izazivanje rđavih posledica od (nedozvoljivog) činjenja zlih dela. Jer, ako nisu u stanju da to učine, deontološka shvatanja prete da postanu nedosledna u pitanju ozbiljnih i nepomirljivih sukoba između dužnosti. Ako se proceni da smo prekršili deontološki nalog koji zabranjuje nanošenje štete nedužnom pojedincu, kada smo odbili da slažemo jednog čoveka i time sprečimo zlo koje će zadesiti petoricu drugih, onda smo, ma šta činili, postupili rđavo. Ako su deontološki nalozi apsolutni (ili kategorički) – nikad nemamo opravdanje za njihovo kršenje – onda, ma šta činili često postupamo rđavo. Neki filosofi veruju kako mogu da postoje izuzetne okolnosti u kojima rđavo postupamo ma šta činili, a tu mogućnost ne uzimaju zato da potkopaju jednu inače prihvatljivu teoriju. Ali takva opcija nije pristupačna

deontologu, jer ako ne postoji načina da se suzi obim deontoloških naloga, sukobi između dužnosti će biti pravilo, a ne izuzetak. A pojam »rđavog« ne može da se shvati kao nešto što poseduje apsolutnu snagu; suočen sa izgledom da lažući učini zlo ili da nanoseći štetu učini zlo, nesrećni agens bi morao da razmotri koji postupak je gori. A odatle je samo mali korak do shvatanja koje mnogo više liči na neke oblike konsekvencijalizma nego na deontologiju.

3. Iako je, kao što smo videli, za deontologe od suštinske važnosti da budu u stanju da suze obim deontoloških naloga i da razlikuju (dozvoljivo) prouzrokovanje rđavih posledica od (nedozvoljivo) činjenja rđavih dela, nije uopšte jasno da oni to mogu i da urade. Brojni filosofi su izrazili skepsu u pogledu mogućnosti stvaranja bilo kakvog jasnog, principijelnog i ne-upitnog načina razlikovanja (rđavog) nanošenja štete od (pukog) uzrokovanja štete. Iako je njihovo razlaganje suviše složeno da bi se o njemu ovde raspravljalo, njegov ishod može da se ukratko naznači. Često je tačno da naša shvatanja o tome koje su stvari ispravne, a koje rđave, i koje se vrste ograničenja i međa postavljaju na agensovu odgovornost za učinjena dela, određuju i naša shvatanja o tome da li neko delo, koje uzrokuje štetu, treba da se shvati kao uzrok rđavog nanošenja štete ili samo kao (dozvoljivo) uzrokovanje štete, pre nego – što deontolozi pretpostavljaju – *vice versa*. Ljudi sa različitim normativnim moralnim shvatanjima zato često imaju različita uverenja o tome da li su njihova dela samo (dozvoljivo) izazvala štetu ili su bila (rđavo) štetna. Neko, ko je od početka sklon da veruje kako smo često primorani da nešto preduzmemo da bismo sprečili pojavu loših posledica, svesno propuštanje sprečavanja nanošenja štete može da doživi kao uzrok rđavog nanošenja štete, dok će neko drugi (poput deontologa), ko ima ograničenije shvatanje naših moralnih obaveza, videti to kao slučaj potpuno dozvoljivog dopuštanja nastanka štete. Na primer, neko sa konsekvencijalističkom sklonošću doživeti će odbijanje da se jedna osoba slaže, radi sprečavanja nanošenja štete petorici drugih, kao uzrok nanošenja štete ovoj petorici, dok neko drugi, sa manje izraženom konsekvencijalističkom sklonošću, neće to shvatiti na taj način. Ali, ako je to tako, onda čak i kada ljudi čine dobronamerne napore da urade ono što nalažu deontološka shvatanja (npr. da izbe-

gnu rđavo nanošenje štete), oni će ova shvatanja da tumače kao davanje različitih saveta, pa onda mogu da, sledeći ih, postupaju sasvim različito.

Ne prolaze mnogo bolje ni drugi omiljeni deontološki izumi za sužavanje obima deontoloških naloga – oslanjanje na »tradicionalni princip dvojnog efekta i razlikovanje naumljene štete od štete koja je samo predviđena«. Kao što smo приметili, i filosofi i teoretičari legaliteta kritikuju princip dvostrukog efekta i postavljaju pitanje održivosti razlike između namere i pukog predviđanja.

Ako – kao što ja verujem – ima istine u ovim kritikama, onda one predstavljaju ozbiljne probleme za savremene deontološke teorije. Jer, one prisiljavaju deontologe da ili prošire obim deontoloških zabrana ili da odustanu od tvrdnje da ove zabrane poseduju apsolutnu ili kategoričku snagu. Kao što smo videli, prvi plan dileme suočava deontologe sa ozbiljnim problemima sukoba dužnosti kao shvatanjem koje je normativno neprihvatljivo. A drugi pretpostavlja da potkopa samu strukturu deontoloških shvatanja. Ako deontološki nalozi ne poseduju apsolutnu ili kategoričku snagu, onda kakva je snaga koju oni poseduju i kako agens može da odredi kada je zabranjeno delo stvarno zabranjeno, a kada to nije? Ako deontološki nalozi stvarno ne poseduju onu vrstu kategoričke ili apsolutne snage, koju njihovi zastupnici tvrde da oni imaju, onda deontološkim shvatanjima pretpostavlja da se degenerišu u neku vrstu pluralizma i oslanjanja na intuiciju. Agensima se kaže kako je mnoštvo stvari rđavo, ali im je ostavljeno da odluče koliko određena zabrana u određenim okolnostima treba da ima snage i koliko je, po opštem mišljenju, rđavo delo stvarno rđavo. Postoje, naravno, filosofi koji zastupaju ovakva gledišta. (U ovoj knjizi o takvom stanovištu raspravlja Džonatan Densi u članku 18, *Etika dužnosti prima facie*). Samo, ova shvatanja su suviše daleko od deontologije, bar kako je savremeni zastupnici prikazuju.

U stvari, iako mnogi od njihovih iskaza nagoveštavaju kako je njihovo shvatanje beskompromisno apsolutno, deontolozi ne misle da imamo pravo da odbijemo kršenje deontoloških naloga kada su posledice našeg odbijanja kobne. Vredi malo bliže pogledati deontološka razmišljanja o ovoj stvari.

Prema Fridu, »možemo zamisliti ekstremne slučajeve, u kojima ubistvo nedužne osobe može da spase celu naciju. U takvim slučajevima izgledalo bi fanatično da zastupamo apsolutnost stava o ispravnom postupanju, pa makar i nebo palo na zemlju. Na taj način, katastrofa može da bude uzrok apsolutnosti ispravnog i rđavog, ali čak i tad bi bilo *non sequitor* obrazlagati (kao što su konsekvencijalisti skloni da čine) kako ovo pokazuje da su sudovi o ispravnom i rđavom uvek stvar stepena, i da zavise od relativnih dobara koja treba postići i relativne štete koja treba da se izbegne. Ja, naprotiv, verujem da je pojam katastrofe razgovetan, baš zato što identifikuje ekstremne situacije u kojima uobičajene kategorije suda (uključujući kategoriju ispravnog i rđavog) više nisu primenljive« (Fried, 1976, str. 10).

Donegan, raspravljajući o konvencionalizmu, izlaže slično shvatanje (1977, str. 206/7).

Iako dopuštanje, da u teškim okolnostima možemo da prekršimo deontološke naloge, spasava deontološka shvatanja od fanatizma i stoga im pruža veću normativnu prihvatljivost, ono može da ih kao teorije dobro uzdrma. Dodavanje »klauzule katastrofe« je posebno problematično. Zašto posledice naših postupaka po sreću i nesreću drugih stiču relevanciju samo na »katastrofičnom nivou«? I na koje (jasne i ostvarljive) osobine može agens da se pozove da bi razlikovao »katastrofičnu« situaciju, u kojoj se »ispravno« i »rđavo« ne primećuju od prosto strašne situacije u kojoj se primenjuju?

Teško je videti kako može da se opravda shvatanje da odluka o preduzimanju ili nepreduzimanju neke akcije nužne za spas nacije (akcije, koju bi Frid, u manje ekstremnim okolnostima, označio kao rđavu) nije moralna odluka. Takvo shvatanje nosi u sebi nagoveštaj da nas strašne okolnosti, na neki način, oslobađaju od obaveze (mada ne i od potrebe) da postupamo moralno. Kada je »tradicionalni moral« bio oblikovan i propovedan i domet i pretnja katastrofe kao i ljudska sposobnost da na njih odgovore bili su strogo ograničeni. Ali sad živimo u svetu u kome je pretnja globalne »katastrofe« realna mogućnost, pa naša shvatanja ljudske moralne sposobnosti i odgovornosti moraju da se prošire i izraze našu svest o tome. Postoje određene aktivnosti koje bi mogle da se preduzmu pred licem bliske nuklearne ili

propasti okoline (bila ona »prirodna« ili »planirana«), koje ne bi bile samo budalaste i lude, već i rđave. Shvatanje da se pojmovi ispravnog i rđavog ne primenjuju u ekstremnim situacijama, jeste shvatanje koje podstiče zadovoljstvo samim sobom, ako ne i stvarnu pasivnost. To shvatanje svaki odgovoran agens treba da odbaci.

IV. Završne primedbe

U srži deontološkog naglašavanja moralnih pravila ili nalo-ga leži uverenje da je izbegavanje neispravnih postupaka glavni – ako ne i jedini – zadatak moralnog agensa kao takvog i ubeđenje da smo kao moralni agensi u stanju da, težeći ka izbegavanju rđavih dela, postignemo taj cilj, pod uslovom da učinimo razuman i iskren napor. Možemo biti sigurni u uspeh ako izbegnemo da činimo određene stvari, one koje su usko i jasno odredljive, pre uključivanja u često preovlađujuće okolnosti predumišljaja i delatnosti.

Razmotrimo sada deontološki nalog protiv laganja. Ono što on traži od nas jeste jasno i prosto, jer leži u vremenski i prostorno utvrdivom i usko odredivom vidu ponašanja. (Slično se može reći i o porobljavanju, mučenju i tako dalje). Ako se ispravno postupanje sastoji uglavnom u izbegavanju rđavih postupaka, u smislu izbegavanja prekršaja deontoloških naloga – i ako su pravila relativno malobrojna, određena jasno i precizno, onda se zahtevi morala mogu ispunjavati (bar za većinu agenasa) tokom skoro celog života. Čak, ako se i prizna da agensi moraju imati neke određene dužnosti – oni, na primer, moraju da poštuju obećanja i ugovore koje dobrovoljno sklapaju i da vode računa o deci koju su odlučili da imaju – zahtevi morala su stvari koje nije teško ukloniti sa puta (setimo se Frida: »Pošto smo izbegli rđava dela i ispunili svoju dužnost, ostaje beskonačno mnogo izbora da se učini«, 1978, str. 13).

Jasno je da je ova koncepcija morala legalistička i da shvatanje zakona, oblikovano na osnovu nje, nije teško obrazovati. Po takvom shvatanju, zakon od nas traži da se uzdržimo od kršenja uredbi, a takav zahtev je jasan i obično se lako opravdava, jer on obično minimalno zadire u privatni život običnih

pristojnih građana, pa pokoravati se njemu uopšte nije teško. Pokoravanje se shvata prosto kao pristajanje: da li se od neplaćanja poreza, krađe ili nanošenja štete našim bližnjima uzdržavamo zbog straha od posledica prekršaja, ili zbog kantovskog poštovanja umne volje, ili zbog lokovskog poštovanja tuđe svojine, nevažno je za zakon. Samo nas naše pokoravanje zakonu, i jedino ono, čini ispravnim ličnostima.

Vrsta pristajanja koju zahteva ova legalistička koncepcija morala nije samo ispravna i jednostavna, ona je takođe – sasvim prividno, verujem – stroga. Mi smo obavezni da se pokoravamo brižljivo formalisanim zakonima, ali se poslušnost shvata u vrlo uskom smislu. Obavezni smo samo da se pokoravamo slovu zakona; nismo u obavezi da idemo iznad toga i da u svojim postupcima težimo ostvarenju njegovog duha. Ako pronađemo rupe u zakonu, ne možemo biti legalno kažnjeni kad odlučimo da izvučemo korist iz njih.

Poslušnost je, dakle, relativno laka stvar. Građani mogu da utvrde kakav je zakon i šta tačno zahteva od njih, samo ako učine razuman, ali ne i veliki napor da to pronađu. Ako to ne mogu tačno da utvrde, onda oni generalno nisu krivi za bilo koji prekršaj koji mogu (omaškom) da učine.

Ma kakve prednosti ili problemi da proizađu iz ovog tumačenja pozitivnog zakona i njegovih zahteva, ono je potpuno nezadovoljavajuće kao okvir za razumevanje moralnih zahteva ili kao uzor za obrazovanje moralnih teorija. Neki od razloga su jasni. Bez lako utvrdivog i autoritativnog zakonodavca ne možemo biti sigurni da tačno znamo šta moralni zakoni (deontološki nalozi) moraju da nalože našem postupanju. A bez jasnog skupa procedura koje objašnjavaju način rešavanja rasprava i sadržaje predloženih moralnih zakona, ne postoji način da se presude ili reše ozbiljna neslaganja u tom pitanju. Ali, postoje takođe, manje jasni razlozi za odbacivanje ove legalističke slike morala.

Uverenje da su moralni zahtevi stvari koje možemo ili treba da uklonimo sa svog puta, tako da se možemo usmeriti na važan (i verovatno moralno neutralan) zadatak življenja sopstvenog odabranog života, jeste uverenje koje se, kada razmislimo, čini i normativno i psihološki nezasevano. Jer, mi smo članovi moralne zajednice, a ne samo diskretne, racionalne volje ili čuvari sopstvene vrline i vodimo računa o drugim jedinkama

te zajednice, isto kao i o zajednici samoj. A prikladan izraz ove brige nije stav nemešanja, koji se odražava u minimalnom deontološkom pojmu poštovanja i usko deontološkim nalogima, koji ga izražavaju ili proizlaze iz njega (na primer, ne lagati, ne varati ili na drugi način sprečavati ljude da žive svoj život), već je to stav koji uključuje i zahteva aktivni ljudski interes za unapređenje dobrobiti drugih. Stoga moramo odbaciti svaku sliku morala prema kojoj je on prosto (ili primarno) teret koji je spolja natovaren na naše živote. Ako ne možemo »živeti svoj život prema zahtevima pravne oblasti« (Fried, 1978, str. 13), onda moramo bar priznati da je ta oblast šira nego što deontolozi pretpostavljaju.

Šire o tome u:

- Donagan, A.: *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).
 Fried, C.: *Right and Wrong* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).
 Nagel, T.: *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), Chapter IX.
 Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

Za dalje čitanje:

- Anscombe, G. E. M.: 'Modern moral philosophy', *Philosophy*, 33 (1958) 1–19; reprinted in J. Thomson and G. Dworkin, eds., *Ethics* (New York: Harper & Row, 1968), pp. 186–210.
 Davis, N.: 'The priority of avoiding harm', in Steinbeck, B., ed., *Killing and Letting Die* (Englewood Cliffs, NJ., 1980), pp. 172–214.
 —: 'The doctrine of double effect: problems of interpretation', *Pacific Philosophical Quarterly*, 65 (1984), 107–23.
 Devine, P. E.: *The Ethics of Homicide* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
 Mackie, J. L.: *Ethics* (New York: Penguin, 1977). Chapter 7.
 Scheffler, S.: *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

ETIKA *PRIMA FACIE* DUŽNOSTI

Džonatan Densi

Prema klasičnom shvatanju moralne teorije, ona treba da sadrži spisak osnovnih moralnih principa, opravdanje za svaku stvar sa spiska i neko objašnjenje kako se izvode uobičajeniji principi, polazeći od onih sa kojima smo počeli. Očevidan primer je klasični utilitarizam, koji nam pruža jedan osnovni princip, kaže nam zašto taj princip treba da prihvatimo (ovaj deo se često izostavlja, ali ne bi trebalo), a onda pokazuje kako da iz njega izvedemo principe poput »ne laži« i »brini o svojim roditeljima« (primer kome sam sve više privržen). Ako naša teorija pruža više nego jedan osnovni princip, ona onda treba da pokaže kako se ponuđeni principi međusobno uklapaju. Ovo se može učiniti na više načina. Možemo direktno da dokazujemo da nijedan od njih ne treba da se prihvati ako nisu prihvaćeni i ostali ili, posrednije, da oni zajedno otelovljuju koherentnu i privlačnu koncepciju moralnog agensa - a svakako postoje i drugi načini.

Teorija *prima facie* dužnosti ne liči mnogo na ovo što je rečeno. Prvo, ona ne pretpostavlja da su neki moralni principi osnovniji od drugih. Drugo, ona ne ukazuje da postoji bilo kakva koherencija u listi principa koje nudi. Ona je, svakako doprinos moralnoj filosofiji, ali nije moralna teorija u klasičnom smislu. Ona smatra da je u etici sve u priličnom neredu i da,

uopšte, nema mnogo prostora za tu vrstu teorija. Ovo pre liči na stav da možemo reći nešto o fizičkoj prirodi sveta, ali da ono što možemo reći ne sačinjava teoriju kakvu fizičari očekuju. Mi možemo da utvrdimo da ovo nije preterano uzbudljivo, ali ipak, to bi mogla da bude jedina vrsta teorije koju ćemo dobiti, pošto se svet (moralni ili fizički) ne poklapa sa željama teoretičara.

Da se uvidi zašto bi to moglo biti tako, treba da vidimo kako V. D. Ros, tvorac teorije *prima facie* dužnosti, to dokazuje. (On za sebe ne bi tvrdio da je jedini roditelj teorije – već da je pre radio sa idejama koje bar delom treba pripisati H. A. Pričardu).

Ros, koji je najviše radio na Oksfordu tokom 1920-ih i 30-ih, počeo je dokazujući da su sve forme monizma (shvatanje da postoji samo jedan osnovni moralni princip) lažne. On je priznavao samo dva oblika monizma – kantovstvo i utilitarizam. Dakle, on se uhvatio u koštac sa njima. Njegov argument protiv Kanta jeste da je Kantov osnovni princip nedosledan. Ovaj princip je, oprilike ovakav: »Ispravni su samo oni postupci čiji je motiv dužnost«. Ros je smatrao da je ovo isto što i tvrđenje da treba da postupamo na osnovu određenih motiva. Ali on je dokazivao da su jedine stvari za koje možemo reći da treba da ih činimo, stvari čije činjenje je u našoj moći. Mi ne možemo da biramo motive na osnovu kojih ćemo da postupamo; naši motivi ne zavise od nas. Mi možemo da biramo ono što hoćemo da činimo, ali ne i zašto to hoćemo. Dakle, od nas se ne može tražiti da postupamo na osnovu nekog posebnog motiva. Kant baš ovo zahteva od nas, i stoga njegova teorija mora biti odbačena. (U članku 14, *Kantovska etika*, Onora O'Nil poriče da Kant zastupa stav koji mu Ros pripisuje; videti napred).

Utilitarizam se pre odbacuje iz različitih razloga. Rosu je poznato da je utilitarizam samo jedna od verzija opštijeg pristupa koji se naziva konsekvencijalizam. On nije pretpostavljao da sve forme konsekvencijalizma moraju biti monističke, pošto je bio svestan da je Dž. E. Murov utilitarizam pluralistički. (Mur je smatrao da je ispravan onaj postupak koji uvećava dobro, ali je takođe držao da postoje različite vrste dobrih stvari, kao što su saznanje i estetsko iskustvo). Međutim, on je osporavao konsekvencijalizam znajući da bi, ako u tome uspe, opovrgao i utilitarizam. Argument počinje ispravnim tvrđenjem, potkrepljenim

jednim primerom. Tvrdi se da »obièni ljudi« misle da treba da uèine ono što su obeæali, ne zbog (verovatnih) posledica kršenja svog obeæanja, veæ prosto zato što su obeæali. Meðutim, misleæi na ovaj naèin, oni svoje moralne dužnosti uopšte ne shvataju preko posledica. Posledice njihovih postupka leže u budućnosti, ali oni više misle o prošlosti (o obećanju koje su dali). Primer je sledeći: pretpostavimo da ste obećali da uradite neki zadatak koji se od vas nije tražio – kola vašeg suseda su se pokvarila i vi ste obećali da ćete ga tog jutra povesti sa sobom u kupovinu. Ali sada se pojavljuje prilika da se učini nešto što je mnogo vrednije od toga – možda, da dvoje drugih suseda, koji su u sličnoj nevolji, povežete na aerodrom, da sačekaju svoju ćerku. Ros nagoveštava da ako se stvar posmatra samo preko posledica, vi biste morali da se složite da treba da prekršite svoje obećanje, jer će nad zaprepašćenjem suseda 1 zbog ostavljanja na cedilu da prevagne zadovoljstvo suseda 2 i 3, što neće morati da tri puta menjaju autobus da bi stigli na aerodrom. Ali još uvek, dokazuje on, ovom balansu posledica treba da se stavi nasuprot činjenica da ste vi dali obećanje, a u slučaju kao što je ovaj, ta činjenica može da prevagne. Mogli biste da smatrate da, uprkos potencijalnom dobitku u posledicama, vi treba da održite svoje prvobitno obećanje. Naravno, vi možete da ovako ne mislite, u slučaju u kome je korist od kršenja obećanja znatno veća, ali to ne može da stvarno pokaže kako je u ovom slučaju ispravno da prekršite vaše obećanje.

Ovo pokazuje da, iako je važno kakve su posledice nečijeg postupka, i druge stvari mogu biti isto tako važne. Konsekvencijalizam prosto propušta da obuhvati celu priču. (Filip Petit u odeljku III članka 19, *Konsekvencijalizam*, naznačuje kako konsekvencijalista može da odgovori na ovo). Rosovo opšte shvaćanje je da postoji mnogo vrsta stvari koje su važne, tako da se ne može sastaviti lista značajnih odlika. Među važnim stvarima nalaze se one da treba da činite dobro (da pomažete drugima, kad možete), da treba da podstičete svoje talente i da prema drugima treba da postupate pošteno. Možda sve ove stvari imaju važnost koja se može shvatiti preko razlika koje data vrsta postupaka može da napravi u svetu (tj. preko posledica). Ali na ono što treba da činite i druge stvari mogu, isto tako, da utiču, na primer, vaši raniji postupci (kao što je, u našem prime-

nu, ranije dato obećanje) ili raniji postupci drugih, kao u slučaju kad nekom dugujete zahvalnost zbog njegovih ranijih dobročinstava.

Ovu poziciju Ros izražava upotrebljavajući pojam *prima facie* dužnosti. On kaže da imamo *prima facie* dužnost da pomognemo drugima, drugu da održavamo svoja obećanja, treću da se odužimo za prošla dobra dela i četvrtu da ne dopustimo da propadnu ljudi koji zavise od nas. On pod ovim misli da ove stvari imaju moralni značaj; one prave razliku u onome što treba da učinimo i u tome da li pravilno postupamo u onome što smo izabrali da radimo. Ako izaberemo da održimo obećanje, naš postupak je ispravan u tom stepenu – ukoliko važi da je on ispravan – budući da se održavanje obećanja računa u njegovu korist. Ovo Ros misli kada kaže da je neki naš postupak *prima facie* dužnost, na osnovu toga što je on čin održavanja obećanja. Naravno, da li je on održavanje obećanja ili nije, nije jedino relevantno razmatranje. I druge stvari, takođe, imaju značaj, kao što smo videli; ovo izražavamo govoreći da imamo i druge *prima facie* dužnosti, isto tako, na primer, *prima facie* dužnost da povećamo dobrobit drugih (*prima facie* dužnost dobročinstva). A ove druge *prima facie* dužnosti mogu da imaju veću važnost u slučaju koji razmatramo. Mi ne možemo da unapred kažemo koja će *prima facie* dužnost da se pokaže kao najvažnija u situaciji sa kojom se suočavamo. Sve što možemo da učinimo jeste da razmotrimo okolnosti i pokušamo da odlučimo da li je ovde važnije da održimo naše obećanje ili da susede 2 i 3 odvezemo na aerodrom. U ovome nam ne može pomoći nijedno pravilo ili skup pravila.

Tako dati postupak može biti *prima facie* dužnost na osnovu jedne odlike (možda, održavanja obećanja), i *prima facie* dužnost na osnovu druge (biće velika pomoć susedu 1), a *prima facie* rđav na osnovu treće odlike (to znači da će susedi 2 i 3 imati velike muke da se domognu aerodroma). Rečeno običnim jezikom, ovo prosto znači da neke odlike postupka idu njemu u prilog, a druge idu protiv njega. Pošto smo ustanovili koje se odlike računaju na koji način, mi pokušavamo da odlučimo gde se nalazi prevaga. To je, prema Rosu, neizbežna stvar procene, i teorija nam tu uopšte ne može pomoći. Teorija bi mogla da nam pomogne samo kad bi naše različite *prima facie* dužnosti mogle da

poređaju po stepenu važnosti, tako da unapred znamo da je, recimo, uvek važnije pomagati drugima nego održavati svoja obećanja. Ali takvo ređanje ne odgovara činjenicama. Prosta je činjenica da ponekad treba da održimo svoje obećanje, čak i po cenu da će to koštati druge, a ponekad cena održavanja našeg obećanja znači da bi ga u nekom slučaju trebalo prekršiti. Ros bi kazao da je ova vrsta stvari samo odlika našeg moralnog položaja. Bilo bi, bez sumnje, lepo da je svet jasan i uređen tako da naše *prima facie* dužnosti mogu da se, jednom za svagda, poređaju. Ali, »važnije je da naša teorija odgovara činjenicama, nego da bude jednostavna« (Ross, 1930, str. 19). Ne postoji opšti poredak različitih tipova *prima facie* dužnosti, a pošto različiti moralni principi izražavaju različite *prima facie* dužnosti, ne postoji ni opšte uređenje moralnih principa. Postoji samo jedan njihov bezobličan spisak, koji nije ništa više do spisak stvari koje sačinjavaju moralnu razliku, razliku u onom što treba da činimo.

Šta nam ovi principi govore? Očigledan nagoveštaj jeste da nam princip »nemoj da krađeš« govori da su svi postupci krađe stvarno rđavi. Ako je ovo to što nam taj princip govori, princip je lažan ako postoji jedan jedini čin krađe koji u stvari nije rđav. Prema ovome, izgleda da će se protiv-primer za nagovešteni moralni princip sastojati u ispravnom postupku koji princip zabranjuje ili u rđavom postupku koji princip zahteva. Ali, u tom slučaju verovatno su svi moralni principi lažni. Mislim da će za svaki princip koji spomenete biti moguće smisliti situaciju u kojoj moramo da ga prekršimo. Na primer, čovek ne treba da krađe, ali neko kome je to jedini način da prehrani porodicu, *treba* da krađe, posebno ako će krasti od bogatih ljudi koji žive u velikom luksuzu. Bilo bi rđavo da to ne radi; teško da bismo opravdali njegovo gledanje kako njegova porodica umire od gladi, pri čemu neprestano sebi ponavlja: »mogao bih da ih ishranim krađom, ali krađa je rđava«. Slično, na osnovu objašnjenja onoga što nam principi govore, od dva principa jedan ne bi mogao da preživi sukob. Ako verujem da samo ribe žive u vodi i da nijedna riba nema noge, a onda naiđem na stvorenje koje živi u vodi, a ima noge, jedan od mojih principa mora da bude odbacen. Na isti način, verujem da čovek treba da govori istinu i da treba da pruži pomoć onima kojima je potrebna. Šta se događa

kada, na dubokom jugu, pružim sklonište odbeglom robu, a vlasnik dođe i pita me da li znam gde je njegova svojina? Slučaj poput ovoga bi mi pokazao da jedan od mojih principa mora da se odbaci. Ali to je sigurno pogrešno. Principi mogu da prežive sukob kao što je ovaj čak i ako jedan od njih mora da se povuče (*ovde* nije ispravno kazati istinu). Ros sa svojim pojmom *prima facie* dužnosti može da pruži objašnjenje onoga što nam princip govori, koje pokazuje zašto je to tako. Naša dva principa govore da imamo *prima facie* dužnost da kažemo istinu i *prima facie* dužnost da pomognemo onima koji su u nevolji. Istina je da *ovde* moram da biram između govorenja istine i pomaganja potrebitom. Ali ovo ne pokazuje da jedan od dva principa treba da bude napušten. U stvari, to baš pokazuje da treba oba da zadržimo, pošto samo postojanje konflikta jeste dokaz da je važno da se govori istina (tj. mi imamo *prima facie* dužnost da to činimo) i da je važno da pomognemo potrebitom uvek kada to možemo (tj. mi, takođe, imamo *prima facie* dužnost da to činimo). Sukob je između dve stvari, obe važne, a rešava se ne napuštanjem jednog od dva principa, već odlučivanjem koji je od njih važniji u toj situaciji.

Ovo daje različitu sliku onoga na šta bi ličio primer koji je protivan moralnom principu. Umesto da bude primer u kome nam princip kaže da radimo jednu stvar, a mi smatramo da treba da činimo suprotno (»ne kradi«), on bi bio primer gde, iako nam princip kaže da neka odlika govori u prilog nekog postupka koji je sadrži, mi smatramo da on ili ne pravi uopšte razliku ili je pravi ali joj pridaje suprotno usmerenje. Da pružim primer za svaku opciju: moja ćerka je za vreme prošlog raspusta nagazila na morskog ježa i naneli smo joj veliki bol (ne potpuno sa njenim pristankom) vadeći joj trnove iz pete. Da li je to protiv-primer za princip koji kaže »ne nanosi bol drugima«? Vaš odgovor će zavisi od toga da li smatrate da su naši postupci, moralno govoreći, rđavi u onoj meri u kojoj su izazvali bol, ili smatrate da bol koji smo izazvali ne donosi moralnu razliku ili da nije postojao moralni razlog da ne učinimo ono što smo učinili. Jedan primer odlike koja vuče u suprotnom pravcu bilo bi mišljenje da je poen u prilog nekog postupka to što on proizvodi uživanje i u agensu i u posmatraču. Međutim, ponekad je to poen protiv; razmotrimo sugestiju da bismo imali razlog više za javno pogubljenje

ubeđenih nasilnika, ako bi taj događaj proizveo uživanje i u dželatlu i u gomili koja mu prisustvuje. Ako odbacimo ovu sugestiju, ovde onda imamo protiv-primer za princip koji tvrdi: »Ispravno je postupati tako da se proizvodi uživanje i za sebe i za druge«.

Tako Ros daje specifično objašnjenje onoga što nam moralni principi govore; oni izražavaju *prima facie* dužnosti – dužnosti da postupamo ili da izbegnemo postupanje. Ros suprotstavlja *prima facie* dužnosti onome što naziva prave dužnosti. Jedan postupak je *prima facie* dužnost na osnovu toga što ima određenu osobinu (npr. vraćanje usluge); ova osobina (možda zajedno sa ostalim) zahteva da se to učini, dok druge osobine mogu da traže suprotno. Postupak je prava dužnost ako je ono što *uopšte* treba da činimo – ako treba, pošto smo sve uzeli u obzir, da ga učinimo. Odlučujući da li je to tako mi nastojimo da stavimo na vagu, jedne prema drugima, različite *prima facie* dužnosti koje imamo, odlučujući koja ovde vredi više, koja strana vage se spušta. Ovde je data očigledna suprotnost između glavne dužnosti i *prima facie* dužnosti.

Ali, postoji i više od ove suprotnosti. Ros hoće da kaže kako često sigurno znamo koje su naše *prima facie* dužnosti, ali da nikad ne možemo znati koja je naša prava dužnost. Rečeno na drugi način, ovo znači da imamo izvesno saznanje moralnih principa, ali nemamo saznanje onoga što treba da učinimo u nekoj stvarnoj situaciji. Ovo je zanimljiva kombinacija opšte moralne izvesnosti sa određenom nesigurnošću u pogledu pojedinačnog slučaja. Ros zauzima specifičnu poziciju u onome što se naziva moralna epistemologija (teorija moralnog saznanja i opravdanje moralnog uverenja).

Prvo, kako saznajemo istinitost nekog moralnog principa? Neki filosofi smatraju da mi direktno saznajemo istinitost takvih principa (kaže se, ponekad, da ih saznajemo na osnovu neke vrste moralne intuicije). Na primer, smatra se da je princip »čovjek treba da postupa jednako prema svim ljudima« samo-očevidan, u smislu da morate samo da taj princip otvorenog duha razmotrite i njegova istina će prosto da vas uzdrma. Ros ne veruje u takve stvari. Za njega, jedini način da se sazna neki princip, jeste da se njegova istina otkrije u moralnom iskustvu. To se dešava ovako: prvo smo suočeni sa slučajem u kome moram da

odlučim šta treba da činim. Moja žena i ja smo pošli na večeru sa nekim ljudima koje ja poznajem, ali ih ona ne poznaje. Meni je jako važno da te ljude ne uvredimo i uopšte da ostavimo dobar utisak na njih. Moja žena to zna. Međutim, vreme leti i mi već kasnimo. Moja žena se pojavljuje potpuno spremna za izlazak i pita me da li je prikladno obučena za tu priliku. Meni je odmah jasno da nije. Šta treba da joj kažem? Imam tri izbora. Prvi je, da je slažem i da se nadam da joj istina neće postati očigledna, čim uđemo u kuću naših domaćina. Drugi je da joj kažem istinu, tako da ona ode i obuče nešto drugo (zbog čega ćemo još više da zakasnimo). Treći je, da joj kažem, kako ono što je obukla nije dobro, ali da ona nema vremena da ga promeni, jer već kasnimo. Korist od ovoga bi bila da nećemo još više zakasnuti, ali po cenu da njoj celo veče propadne i da zbog toga bude tužna. Ros želi da kaže u pogledu ovog da ja mogu da uočim tri vrste razmatranja, koja su važna ili koja ovde prave razliku. Prvo je da je bolje ako ne kasnimo. Drugo je da je bolje da je na slažem u pogledu haljine. Treće je da je bolje da ne rastužim onoga koji mi je najbliži i najdraži. Sve su ove stvari ovde u priči; sve su važne, a ja moram da izaberem koja je važnija od drugih. Sve što sam do sada zapazio, u svojoj relevanciji je ograničeno na slučaj preda mnom. Ali ja mogu da odmah izađem izvan njega, jer mogu da uvidim da ono što važi ovde, mora da važi ma gde da se desi. Važno je da ovde ne kasnim, i to mi govori da je obično važno da se ne kasni. Dogodilo se da sam naučio istinu moralnog principa (koji izražava *prima facie* dužnost) na osnovu onoga što sam zapazio u pojedinačnom slučaju. To sam učinio preko generalizacije, koristeći se procesom koji se zove »intuitivna indukcija«. To je isti onaj proces kojim učimo logičke principe. Navedem vas da uvidite vrednost nekog pojedinačnog zaključka, kao što je: »Sve krave su smeđe: sve junice su krave: dakle, sve junice su smeđe« Onda vas pozovem da slučaj pred vama generalizujete u jedan opšti princip: »Svi Bs su Cs: svi As su Bs: dakle, svi As su Cs«. Ideja je, da ako ste dovoljno pažljivi i inteligentni, vi ćete biti u stanju da uvidite opštu istinu koja leži u osnovi pojedinačnog slučaja, od koga ste pošli. Ista ideja se sreće u etici.

Ros smatra da mi tokom života nailazimo na odlike koje su važne za neki izbor koji moramo da učinimo, i da na osnovu toga učimo da su ove odlike uopšte važne – važne ma kad da se poja-

ve. Na ovaj način, iskustvo nam otkriva istinu opštih principa *prima facie* dužnosti. Ovi su principi samo-očevidni, ne u smislu da samo moramo da sebi postavimo pitanje jesu li oni istiniti pa da odmah shvatimo da jesu, već u jednom slabijem smislu, prema kome su oni očevidni u onome što nam pokazuje pojedinačni slučaj, čin generalizacije onoga što mi već znamo ne dodaje ništa značajno. Dešava se da polazimo od nečeg u pogledu čega ne postoji neka značajna sumnja, na primer, da je bolje ako večeras ne kasnimo. Mi polazimo od toga na osnovu procesa koji ne dodaje ništa sporno shvatanju da je obično bolje da se ne kasni, i tako shvatamo jedan samo-očevidni princip.

Došli smo do ovog principa na osnovu onoga što smo primetili u slučaju koji je pred nama, da je važno da li kasnimo ili ne, da je važno da li govorim istinu ili ne, i tako dalje. Ali ono što sam zapazio u pogledu tog slučaja, mora da ima drugu ulogu; on mora da mi pomogne da odlučim šta treba da stvarno učinim (moja glavna dužnost). Po Rosovom shvatanju, ovo je potpuno različit poduhvat. Ovde se moj zadatak ne sastoji u nastojanju da odlučim šta je važno (ja to već znam), već koliko je važan svaki od ovih principa i koji od njih je ovde najvažniji. Pitanja pretežnosti, kao što je ovo, inherentno su tako teška, da se moj mogući sud nikada ne može nazvati *saznanjem*, već u najboljem slučaju može da bude verovatno mišljenje. Tako izgleda da mi znamo mnoštvo moralnih principa, ali se nikad ne može reći da znamo koji izbor treba stvarno da učinimo. Možemo znati naše *prima facie* dužnosti, ali nikada ne možemo znati naše glavne dužnosti.

Ovaj deo priče sam izrekao preko razlikovanja onog što možemo, od onog što ne možemo znati. Ovo su pojmovi koje bi sam Ros bio srećan da upotrebi, pošto je smatrao da postoje činjenice u pogledu onoga što je ispravno i rđavo, koje ponekad možemo saznati. (To je ono što ga čini intuicionistom: videti članak 36, *Intuicionizam*). Ali istu priču mogu da iskažem i u ne-kognitivističkim pojmovima (videti članak 38, *Subjektivizam*) prosto govoreći da iako možemo da snažno osuđujemo takve stvari kao što je laganje i rastuživanje naših najbližih i najdražih, ipak ne treba da budemo suviše sigurni da je stav koji smo skloni da zauzmemo u datoj situaciji ispravan. Čvrstina angažovanja, na opštem nivou, može i treba da ide zajedno sa priznanjem složenosti, inherentne svakom teškom moralnom

izboru. A odavde bi mogli da dođemo na pomisao da treba da budemo tolerantni prema onima čiji se stav razlikuje od našeg, pošto nikada ne treba da zaboravimo koliko su takve odluke nesigurne.

Još jedna odlika odnosa između dužnosti *prima facie* i glavnih dužnosti je vredna spomena. Mi smo razlikovali tri elementa u priči. Prvo je bilo moje utvrđivanje osobina, koje ovde čine razliku. Drugo je bilo moje utvrđivanje *prima facie* dužnosti, koje je proizašlo iz prvog. Treći je bio sud o mojoj glavnoj dužnosti. Možemo da pretpostavimo da, kao što smo se kretali od prvog ka drugom elementu, isto tako se krećemo od drugog ka trećem. Ali to nije Rosovo shvatanje. On smatra da se ja krećem ka opštem sudu direktno, na osnovu prvog elementa, to jest mog utvrđivanja osobina koje su ovde važne. Ja ne delujem na osnovu svog saznanja nekog moralnog principa. Ne stvaram svoje odluke u svetlu nekog opšteg principa *prima facie* dužnosti. On kaže: »Nikada nisam bio u situaciji da direktno ne vidim ispravnost nekog pojedinačnog čina dobrote, već da moram da ga izvedem iz nekog opšteg principa – na primer, "svi su činovi – dobrote ispravni, pa stoga mora biti i ovaj ovde, iako ja njegovu ispravnost ne mogu direktno da vidim"« (Ross, 1930, str. 171). Jedine prilike kada bih to mogao da učinim jesu one u kojima ja, kad nisam u stanju da to uvidim sam, imam iza sebe jedan jak autoritet, prema kome su te odlike važne ili kada sam toliko savladan požudom ili nekom drugom sličnom strašću, da moram da se podsetim koja je relevantna odlika u takvoj situaciji, koju inače ne bih verovatno ni trebalo da zapazim na drugi način. (»Oženjeni ljudi ne bi trebalo da spavaju sa osobama sa kojima nisu u braku, a ja nisam oženjen sa tom osobom«). Ovo bi ponovo moglo da uspostavi moj izgubljeni smisao za važnost relevantne odlike. Ali, ja obično nikad ne postupam na osnovu *prima facie* principa.

Ovo može da pokrene pitanje kakva je korist od principa i zašto ih, ako su stvarno beskorisni, Ros vidi kao važan element u priči. Prihvatili smo da saznanje principa može povremeno da bude od neke koristi. Ali, ovo će teško zadovoljiti one koji misle da je shvatanje principa presudno za respektabilnog moralnog agensa. Postoji uobičajeno shvatanje da biti moralni agens, znači prihvatiti i delovati na osnovu skupa principa koje podjed-

nako primenjujemo na sebe i druge. Ros nije prihvatio ovu sliku. Za njega, respektabilni agensi su oni koji su osetljivi na moralno relevantne odlike situacija u kojima se nalaze, i to ne na opšti način, već od slučaja do slučaja. Ovde postoji naglasak na percepciji; moralni agensi kao relevantne vide one odlike koje su relevantne, a kao najrelevantnije vide one koje su najrelevantnije. Oni ne *smatraju* da su ove odlike važne zbog navođenja skupa moralnih principa koji se primenjuju na situaciju. Oni ih vide kao važne po sebi, bez pomoći sa liste moralnih principa, koje oni svakako znaju.

Postoji način na koji dobar spisak moralnih principa može da pomogne, a to je da se čovek osigura da nije propustio važnost nečega. Sa kompletnom listom provere, mi možemo da steknemo ovu korist. Ali, u Rosovoj teoriji nema nagoveštaja da postoji tako nešto kao što je kompletan spisak *prima facie* dužnosti – osobina koje stvaraju moralne razlike. Može da postoji jedan razumno kratak spisak *tipova prima facie* dužnosti i Ros navodi takav spisak, iako se čuva od tvrđenja da je on kompletan; ali to ne znači da se može sastaviti eksplicitan spisak aktuelnih *prima facie* dužnosti koje imamo.

Dakle, po Rosovoj teoriji ne izgleda da su nam moralni principi od velike koristi. I meni nije jasno da može postojati različita verzija teorije prema kojoj principi stvarno igraju značajnu ulogu. Posle svega, glavni argument za teoriju sastoji se u pozivanju na one stvari koje su, u slučajevima na koje nailazimo, važne; smisao je u tome da konsekvencijalisti ne mogu da objasne sve što se čini važnim. S obzirom na ovo pozivanje na ono što se nalazi u pojedinačnim slučajevima i na, iz njega izvedeno, objašnjenje kako da dobijemo moralne principe iz onoga na šta nailazimo, vrlo je teško videti kako bi tim principima mogli da pripisemo veću ulogu u budućim odlukama od one koju im Ros dopušta.

Zašto je on onda ubeđen da postoje neki moralni principi? Odgovor je da je njemu sasvim jasno da kad neka odlika pravi moralnu razliku u jednom slučaju, ona je mora praviti u svim ostalim. Nemoguće je da neka odlika ima važnost u samo jednom slučaju; važnost mora biti opšta. Ovo se može osporavati; ja ću, ukratko, da navedem neke razloge da se u to posumnja. Ros u to veruje, i to je njegov jedini razlog za tvrđenje, da posto-

je takve stvari kao što su moralni principi uopšte. On veruje u to, jer mu to pruža neki smisao, u kome se, kad u životu pravimo neki moralni izbor, može reći da *dosledno* biramo; mi biramo dosledno, jer naši izbori odražavaju pokušaj da istu težinu pripisemo svakoj odlici, koja ima važnost ma gde da se pojavi. Tako, iako Ros smatra da u moralnim odlukama mi reagujemo na bogatu pojedinačnost slučaja pred nama, on može da kaže kako svaki izbor pravimo u svetlu onoga čemu nas uči naše moralno iskustvo.

Završiću sa dve kritike teorije *prima facie* dužnosti. Prva je u tome da ona ne ostavlja prostor za mišljenje o pravima. Iako je Ros protivnik utilitarizma, njegova teorija ima sa njim jednu zajedničku osobinu. To je mišljenje da se mi, u svakom slučaju u kome donosimo odluke, bavimo odmeravanjem *prima facie* dužnosti na jednoj i na drugoj strani. Ali uobičajeni napad na utilitarizam jeste da ova vrsta pristupa sasvim propušta da shvati nešto za šta mi mislimo da je važno. U teškom pitanju abortusa, mi bismo mogli da mislimo kako je sasvim neprilično da sudbinu fetusa rešavamo samo na osnovu pitanja da li će svet biti srećnije mesto sa ili bez njega. Možemo misliti da fetus ima pravo na život, koje ne zavisi od pitanja odmeravanja koristi i štete od njegovog uklanjanja sa sveta i koje treba da bude pre njega. Fetusova prava se ovde shvataju kao »adut«; to znači da tamo gde ne postoje takva sporna prava, ostala razmatranja, kao što je razmatranje opštih posledica naših postupka, ulaze u igru i umešno odlučuju šta treba da činimo, ali tamo gde takva prava postoje (kao u slučaju abortusa), ta prava određuju rešenje, čineći razmišljanje o posledicama ništavnim i praznim. Čak bismo mogli da kažemo kako je razmatranje prava, kao nečeg što leži na terazijama sa ostalim razlozima, jak dokaz nemoralnosti. Svaki takav pristup je u suprotnosti sa teorijom *prima facie* dužnosti, jer sve dužnosti jesu (i ništa više od toga) *prima facie*; ne postoji ništa jače od onog što sa razlogom može za sebe da tvrdi da je adut.

Ros bi, u svoju odbranu, mogao ovde nešto da ponudi. Mogao bi da nas podseti da postoje mnogi slučajevi gde ljudi pogrešno kao adute uzimaju razmatranja kojima se ne može dozvoliti da igraju takvu ulogu. Na primer, advokat koji otkriva

krivicu svog klijenta može smatrati da ga obavezuje dužnost čuvanja tajne, dužnost koja se izvodi iz združenih uloga advokata i njegovog klijenta i pretpostavi da je ta dužnost adut, tj. da ona prethodi i poništava sva razmišljanja o šteti koju ćutanje može da nanese. Postoje mnogi slični slučajevi u kojima ljudi smatraju da ih obavezuju apsolutne dužnosti, koje oni izvode iz svoje uloge ili statusa i koje im ne dozvoljavaju da čine stvari koje bi, same po sebi, imale izuzetno dobre ili bi sprečile izuzetno rđave posledice. Ros može da otvoreno tvrdi kako je to sve rđava vera. Mi naše profesionalne dužnosti upotrebljavamo kao izgovor, skrivajući se iza njih, da ne bismo morali da se suočimo sa problemom onakvim kakav je. Međutim, mogli bismo da se složimo da je *neko* pozivanje na prava i dužnosti rđava vera, ne prihvatajući da je to svako pozivanje na prava i dužnosti. A činjenica je da mnogi ljudi smatraju da je moralno odvratno ono mišljenje koje smatra da sve naše moralne odluke treba da se utvrde preko odmeravanja za i protiv, na način na koji to Ros preporučuje.

Najbolja odbrana Rosa je da se dokazuje kako se preteruje sa važnošću prava, ako o njima mislimo kao o adutima. Prava su stvarno važna, a ta činjenica se može shvatiti unutar teorije o *prima facie* dužnostima, na osnovu pripisivanja velike težine pravima, kada počinjemo da odmeravamo razloge za i protiv. Ali će uvek postojati situacije u kojima individualna prava treba da budu pogažena; na primer, ne bi bilo ispravno odbiti zatvaranje nevine osobe, ako se tim činom može sprečiti nuklearna katastrofa.

Rosovi protivnici bi sada mogli da dokazuju da, čak ako to jeste ono što treba da se uradi u takvoj situaciji, taj postupak bi i dalje bio po sebi zao i to na način koji Ros ne može da objasni. Za Rosa, svi razlozi protiv preduzimanja takvog čina su već potrošeni u procenjivanju snage za i protiv argumenata. Poraženi razlozi ne ostaju u priči, čineći postupak na neki način i ispravnim (možda čak i naloženim) i zlim. Ispravan postupak, prema Rosu, ne može biti zao. Ali mnogi filosofi misle da se u tragičnim slučajevima, kao što je malo pre pomenuti, od nas može zahtevati da učinimo zlo. (Videti, na primer, Nejgelov ogled *Rat i masakr*, 1979).

Druga kritika dolazi iz suprotnog pravca i odnosi se na ulogu moralnih principa u teoriji. Već sam kazao da oni igraju minimalnu ulogu, ali je pitanje zašto, ako krenemo sa mesta od koga i Ros kreće, uopšte treba da prihvatimo postojanje takvih principa. Ros bez argumenata pretpostavlja da odlika koja govori u prilog ovom određenom postupku na neki način mora govoriti u prilog svakom postupku koji je poseduje. On u pogledu ovog može da bude potpuno fleksibilan. Mogao bi, na primer, da kaže da, iako je ova odlika uvek pre *za* nego *protiv*, stepen u kome je ona ovde *za* može biti određen onim što je inače istina u ovom slučaju. Zato o istoj osobini ne treba da mislimo kao o osobini koja uvek dodaje istu količinu na terazijama, ali ako se ona jednom računa kao *za*, ona se uvek mora računati kao *za*. Ovo je poslednja tačka koja se, po mom mišljenju, može sa razlogom da ospori. Prvo, njeno prisustvo u teoriji čini teoriju nestabilnom, pošto Ros mora da pokaže kako ono za šta smo se neposredno uverili da je važno u jednom slučaju, mora da na isti način bude važno i u svakom sledećem pojavljivanju. Ali je teško videti kako je ovo moguće, jer ono neosnovano pretpostavlja kako je sposobnost odlike da pravi razliku u jednom određenom slučaju, sasvim nezavisna od drugih odlika koje su sa njom prisutne. Na taj način, teorija kontekstu pridaje suviše malu ulogu; ona je i suviše atomistička. Prednost dajem teoriji koja dopušta da je doprinos neke odlike potpuno osetljiv na kontekst u kome se ona javlja, tako da tamo gde se ona računa u prilog, na drugom mestu se može računati protiv. Da uzmem primer koji sam koristio ranije: mogli bismo da mislimo kako je to što neki postupak izaziva uživanje u velikom broju ljudi, uključujući i njegovog agensa, čest razlog da se tako postupa. Ali ako je taj postupak javno vešanje, mogli bismo da pretpostavimo da je uživanje koje bi on izazvao, razlog *protiv* njega. Ovo je samo jedan shematski primer, ali je pitanje zašto ne bi trebali da ga prihvatimo. A, ako ga ne odbijemo kao i druge koji liče na njega, mi onda efektivno napuštamo tvrđenje da postoje takve stvari kao što su moralni principi. Ros je već priznao da su oni *beskorisni*. Ukazujem da bi on bolje uspeo bez njih.

Rosov odgovor na ovo bio bi da bez nekih principa ne postoji mogućnost sticanja dosledne moralne pozicije; biti moralno dosledan, znači svaki put nečem, nezavisno od konteksta,

pripisati istu težinu. Moj odgovor bi se sastojao u ponudi novoga objašnjenja doslednosti koje, po mom mišljenju, više odgovara moralnoj praksi i kontekstu daje veću ulogu od one koju mu Ros pripisuje. Ali ovo nije mesto za takvo objašnjenje.

Šire o tome u:

Nagel, T.: 'War and massacre', in his *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 53–74.

Prichard, H. A.: 'Does moral philosophy rest on a mistake?', in his *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1949), pp. 1–17.

Ross, W. D.: *The Right and The Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), posebno Chapters 1–2.

—: *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1939).

Za dalje čitanje:

Dancy, J.: 'Ethical particularism and morally relevant properties', *Mind*, XCII (1983), 530–47.

Searle, J. R.: 'Prima facie reasons', *Philosophical Subjects*, ed. Z. van Straaten (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 238–59.

19

KONSEKVENCIJALIZAM Filip Petit

I. Definicija konsekvencijalizma

Moralne teorije, teorije o onom šta individualni ili institucionalni agensi treba da čine, uključuju bar dve različite komponente. Prvo, svaka od njih iznosi shvatanje o tome šta je dobro ili vredno, iako sve ne čine to eksplicitno, a mogu čak i da se odupiru razgovoru o dobru: svaka od njih predlaže neko shvatanje o prirodi osobina koje je poželjno ostvarivati u našim postupcima ili u svetu uopšte. Teorija nalik na klasični utilitarizam smatra da jedina osobina koja je važna, jeste stepen do koga senzitivna bića uživaju u sreći. Teorija prirodnog zakona drži da osobina koja vredi, jeste pokoravanje zakonu prirode. Bazne druge teorije predlažu da važna bude ljudska sloboda, društvena solidarnost, autonomni razvitak prirode ili neka kombinacija ovih odlika. Mogućnosti su beskonačne, pošto jedini zajednički prihvaćeni zahtev jeste zahtev da ova osobina, da bi bila suštinski vredna, ne sme da suštinski uključuje neku pojedinačnu osobu ili okolnosti; to mora biti univerzalna odlika, koja može da se ostvari ovde i tamo, sa ovom ili onom jedinkom.

Prva komponenta u moralnoj teoriji ponekad se opisuje kao teorija vrednosti ili teorija dobrog. (O ovoj komponenti raspravlja Robert Gudin u članku 20, *Korisnost i dobro*). Druga

komponenta koju uključuje svaka moralna teorija, često se, po analogiji, opisuje kao teorija ispravnog. To je shvatanje ne o tome koje su osobine vredne, već o tome šta individualni i institucionalni agensi treba da čine kada reaguju na vredne osobine. Zavisno od stava koji zauzimaju o ovom pitanju, moralne teorije se obično dele na dve vrste, konsekvencijalističke i ne-konsekvencijalističke ili, da upotrebimo stariju terminologiju, na teleološke i ne-teleološke: ne-teleološke se ponekad poistovećuju sa deontološkim, a ponekad shvataju kao da ih uključuju u sebe. Ovaj ogleđ se bavi konsekvencijalističkim teorijama, kao teorijama ispravnog, a ne kao nekom posebnom teorijom vrednosti ili dobra.

Pretpostavimo da uvidim, u momentu intelektualnog entuzijazma, da je u ljudskom životu najvažnije da ljudi shvate istoriju svoje vrste i svog sveta. Kako treba da odgovorim na ovu opaženu vrednost? Da li je moja primetna dužnost da tu vrednost u životu poštujem, svedočeći svojim posvećivanjem važnost takvog razumevanja? Ili je moja primarna odgovornost pre u tome da unapređujem takvo shvatanje, recimo trošeći najveći deo svog vremena na politiku i pridobijanje sledbenika, posvećujući pri tom razvoju sopstvenog razumevanja samo one časove koje ne mogu bolje da upotrebim? Da li je pravi odgovor na vrednost onaj koji unapređuje njenu opštu realizaciju, poštujući je u svojim postupcima samo onda kad ne mogu ništa bolje da učinim za njenu realizaciju?

Pretpostavimo, sa druge strane, da uvidim kako je ono što u životu vredi ne nešto apstraktno, kao što je intelektualno shvatanje, već pre uživanje u ličnim vezama, bilo da su te veze porodične ili prijateljske. I ovde postoji pitanje kako treba da odgovorim na takvu vrednost? Treba li da tu vrednost poštujem u sopstvenom životu, posvećujući se razvijanju veza sa rođacima i prijateljima? Ili sebi treba da dozvolim takvo posvećivanje samo ukoliko je ono deo opštijeg projekta unapređivanja uživanja u ličnim vezama? Treba li da budem spreman da svoje vreme najefikasnije trošim na taj projekat, čak i ako je cena takvog postupanja – recimo, trošenje suviše mnogo vremena na žurnalizam i politiku – da moje lične veze budu strogo ograničene?

Ova dva primera su iz sfere ličnog morala, ali isto se pitanje pojavljuje i u institucionalnoj oblasti. Pretpostavimo da je na vlast došla neka liberalna vlada, vlada koju pre svega zanima da ljudi imaju slobodu. Treba li takva vlada da ljudsku slobodu poštuje do tančina, izbegavajući svako mešanje koje ugrožava slobodu? Ili ona treba da sprovodi sve mere, uključujući i povrede slobode, koje čini zbog većeg stepena opšte slobode? Zamislimo da se oformi neka grupa koja počinje da agituje za povratak na autoritarno vladanje: recimo, vladanje povezano sa uticajnom verskom tradicijom. Zamislimo da vlast dozvoljava takvoj grupi da sprovodi svoje aktivnosti na temelju poštovanja slobode ljudi da, po svom izboru, stvaraju razne asocijacije. Ili ona treba da tu grupu zabrani sa razlogom da se, iako je zabrana mešanje u ljudsku slobodu, ona donosi radi uživanja većeg stepena slobode uopšte; to znači, da neće biti povratka na neliberalno društvo.

Konsekvencijalizam je shvatanje da, bez obzira koje vrednosti prihvata individualni ili institucionalni agens, pravi odgovor na te vrednosti jeste njihovo unapređivanje. Agens treba da poštuje vrednosti samo utoliko ukoliko njihovo poštovanje čini deo njihovog unapređivanja ili je nužno da bi se one unapredile. Sa druge strane, protivnici konsekvencijalizma smatraju da nas bar neke vrednosti pozivaju da ih poštujemo, bez obzira da li se one tako i unapređuju. Konsekvencijalisti odnos između vrednosti i agenasa vide kao instrumentalni odnos: od agenasa se traži da postupaju na taj način da osnovna osobina njihovih postupka bude unapređivanje označenih vrednosti, čak ako ti postupci intuitivno zanemaruju njihovo poštovanje. Protivnici konsekvencijalizma vide odnos između agenasa i vrednosti kao ne-instrumentalan odnos: od agenasa se zahteva, ili im se bar dozvoljava, da svojim postupcima dozvole da budu primer označene vrednosti, čak ako to dovodi do umanjene realizacije vrednosti uopšte.

Ovaj način uvođenja razlike između konsekvencijalizma i ne-konsekvencijalizma, preko pozivanja na agense i vrednosti, neuobičajen je, ali se nadam da je intuitivno prihvatljiv. Jedini njegov nedostatak je u tome što pojam unapređenja vrednosti, a još više pojam poštovanja vrednosti, nisu brižljivo definisani. U

sledećem odeljku ova mana se u određenoj meri popravlja. (Odeljak će za mnoge ukuse biti suviše filozofski, ali on može da se čita lako, bez velikog napora).

II. Još jednom, sa određenom formalnošću

U nameri da uvedemo naš formalniji pristup, biće korisno da definišemo dva pojma: pojam opcije i pojam predviđanja, koje je povezano sa opcijom. Jedna opcija može biti direktno delatna kao opcija koja se izražava stavom kao što je »ja činim A«, ali isto tako može biti i indirektno delatna, kao što su opcije tipa »obavezujem se da ću biti veran principu dobronamernosti« ili »odobravam ovu takmičarsku osobinu u sebi i neću ništa učiniti da je promenim«. Odlika koja definiše opciju jeste da je ona mogućnost koju agens može da ostvari ili ne ostvari. On može da je učini slučajem – ili ne – da učini A, da dozvoli principu dobronamernosti da upravlja njegovim postupcima, ili da ostane samozadovoljno takmičarski.

Iako je opcija mogućnost koja može da se ostvari, agens neće skoro nikad biti u stanju da odredi kako se ona tačno sprovodi u delo; to će zavisiti od drugih agenasa i drugih stvari u svetu. Mogu da učinim A, a kiša pada ili ne, mogu da učinim A, a treći svetski rat će izbiti ili neće: spisak je otvoren. S obzirom na razlike u uslovima pod kojima se izvršavaju, svaka opcija ima različito predviđanje. Ako je neka opcija mogućnost koja se može ostvariti, njena predviđanja su različiti mogući načini na koje mogućnost može da se ostvari. Pojam predviđanja izdvaja jednu verziju uobičajenog pojma posledice.

Vraćajući se sada na definiciju konsekvencijalizma, možemo da utvrdimo dva iskaza koja konsekvencijalisti uglavnom brane.

1. Svako predviđanje za neku opciju, svaki način na koji svet kao rezultat izbora neke opcije može da postoji, ima vrednost koja je, mada ne možda jedinstvena, određena preko vrednih osobina koje su tamo ostvarene: određena je stepenom u kome je ovo srećan svet, svet u kome se poštuje sloboda, u kome priroda buja, i tako dalje, za različite vredne osobine. Vrednost koja je određena neće biti jedinstvena u onoj meri u kojoj važnosti između takvih osobina nisu jedinstveno utvrđene.

2. Svaka opcija, svaka mogućnost koju neki agens može da realizuje ili ne, ima svoju vrednost koja je utvrđena vrednošću njenih predviđanja: njena vrednost je funkcija vrednosti njenih različitih predviđanja, funkcija vrednosti povezanih sa različitim načinima na koje ona može uticati na svet.

Motivacija za idenje na ovaj nivo pojedinosti, bila je davanje jasnijeg sadržaja pojmu unapređivanja vrednosti. Sad možemo reći da jedan agens unapređuje vrednosti kroz svoje izbore, ako – i stvarno, samo ako – klasifikuje predviđanja opcija na osnovu ovih vrednosti (iskaz 1) i klasifikuje opcije – gde ova klasifikacija određuje njegov izbor – na osnovu njihovih predviđanja (iskaz 2). Postoji jedna neodređenost u iskazu 2, pošto ostavlja otvorenim način na koji tačno vrednost njenih predviđanja utvrđuje vrednost opcije. Uobičajeni pristup konsekvencijalista (iako verovatno ne i jedini mogući) jeste da opciju kao kocku bacimo između različitih mogućih predviđanja i od teorije odluke pozajmimo proceduru za procenjivanje njene vrednosti. Na osnovu ovog pristupa, vi nalazite vrednost neke opcije sabirajući vrednosti raznih mogućih predviđanja – a mi pretpostavljamo da su one jedinstveno određene – oduzimajući svakoj takvoj vrednosti verovatnoću koju predviđanje ima – recimo, četvrtinu ili polovinu – da bi bilo korektno; ostavio sam otvorenim pitanje da li je verovatnoća prikladna da se upotrebi objektivna mogućnost, subjektivno verovanje, »racionalno verovanje« ili nešto drugo. Pretpostavimo da je agensov interes da spase ljudske živote i da se u teškim okolnostima predstavljaju dve opcije: jedna daje pedeset procenata verovatnoće za spasavanje stotinu života, druga za izvesnost spasavanja četrdeset. Pod uslovom da su sve ostale stvari jednake – što se retko dešava –, ovaj pristup bi dao prednost prvoj opciji.

Sad imamo bolje shvatanje onoga što konsekvencijalisti govore. Konsekvencijalisti smatraju da se prikladan način da agens odgovori na neke priznate vrednosti sastoji u njihovom unapređivanju: to jest, da u svakom izboru pronađe opciju sa predviđanjem da je to najbolja igra sa tim vrednostima. Ali sada možemo da budemo malo određeniji u pogledu onoga što ne-konsekvencijalisti govore. Postoje dve vrste ne-konsekvencijalizma, dva načina na koji se drži da određene vrednosti treba

poštovati, a ne unapređivati. Jedna vrsta ukazuje da iako postoje respektabilne ili valjane opcije, pojam unapređivanja apstraktne vrednosti valjanosti ili poštovanja nema smisla. To znači poricati konsekvencijalistov prvi iskaz, smatrajući da vrednosti, kao što su valjanost ili poštovanje, ne određuju apstraktne proračune za različita predviđanja jedne opcije: vrednosti su irelevantne za predviđanja koja čak ne uspevaju ni da odrede ne-jedinstven proračun. Druga pozicija, koju ne-konsekvencijalist može da usvoji, jeste da prihvati prvi iskaz, priznajući da pojam agensa koji unapređuje vrline ima smisla, ali da porekne drugi: to jest, da porekne da je najbolja opcija nužno određena vrednostima svojih predviđanja. Važna stvar je ne da se štvara dobro, već da vam ruke ostanu čiste.

Poslednja misao o ne-konsekvencijalizmu, dok smo još u okvirima formalnog pristupa. To je da ne-konsekvencijalista pretpostavlja, sa osobinama za koje misli da ih treba poštovati, a ne unapređivati, da će agens uvek biti u poziciji da sigurno sazna da li neka opcija ima ili nema jednu od ovih osobina. Ideja je da kad se suočim sa vrednošću kao što je poštovanje ili valjanost, ja se nikad neću kolebati u pogledu toga da li će data opcija biti poštovana ili valjana. Pretpostavka izvesnosti sa takvim primerima može biti razumna, ali ona obično to neće biti. A to znači da će sa nekim vrednim osobinama strategija ne-konsekvencijalista često biti nedefinisana. Uzmimo osobinu kao što je sreća. Ova osobina može biti pogodna da se poštuje isto kao i da se unapređuje: njeno poštovanje moglo bi da zahteva brigu za sreću onih sa kojima ste u direktnom odnosu, bez obzira na indirektno posledice. Ali, u praksi neće uvek biti jasno šta zahteva ne-konsekvencijalistova predanost sreći. Ne-konsekvencijalisti nam ne govore kako da bismo kada nijedna od pristupačnih opcija ne pokazuje relevantnu vrednost na siguran način. A to je često slučaj sa vrednostima, kao što je vrednost sreće. Često postoje slučajevi u kojima nijedna opcija ne pruža sigurnost da ostvarujemo sreću onih sa kojima smo u direktnom odnosu: slučajevi gde jedna opcija pruža mogućnost takvog rezultata, a druga opcija pruža najbolji izgled za sreću, uopšte. Ne-konsekvencijalistički odgovor u takvim slučajevima je prosto nedefinisan.

III. Glavni argument protiv konsekvencijalizma

Obično se konsekvencijalizmu zamera da bi on agensa naveo da čini strašna dela, ukoliko ona obećavaju najbolje posledice. On apsolutno ništa ne bi zabranjivao: ni silovanje, ni mučenje, čak ni ubistvo. Ova optužba jeste na spisku, ali je ona relevantna samo u strašnim okolnostima. Stoga, ako bi se nekom sa uobičajenim vrednostima oprostilo mučenje, to bi bilo samo u okolnostima u kojima je postojao veliki potencijalni dobitak – spasavanje nevinih života, sprečavanje katastrofe – a gde nisu bile uključene rđave posledice, recimo u okolnostima kada državne vlasti zahtevaju pravo na mučenje. Jednom kada postane jasno da je optužba relevantna samo u strašnim okolnostima, ona prestaje da stvarno nanosi štetu. Najzad, i ne-konsekvencijalista će često biti prinuđen da, u takvim okolnostima, brani podjednako neprivačajan odgovor. Možda je strašno da mislimo na nečije mučenje, ali je isto tako strašno da to ne učinimo, pa da dozvolimo, recimo, da ogromna bomba eksplodira na nekom javnom mestu.

S obzirom na ovaj stav, optužba protiv konsekvencijalizma se obično svodi na povezano tvrđenje da on, ne samo što bi dozvolio strašna dela u izuzetnim okolnostima, već bi dozvolio i stvarno i ohrabrio opštu naviku razmišljanja o takvim delima; ili, ako ne baš aktivno razmišljanje o takvim delima, a ono bar naklonost ka mogućnosti da ona budu neophodna. Konsekvencijalizam, kaže se, ne bi ništa učinio nezamislivim. On ne bi agensima dozvolio da prihvate bilo koje ograničenje onoga što mogu da učine, bilo da su ograničenja povezana sa pravima drugih ljudi kao nezavisnih agenasa, bilo da su ograničenja povezana sa zahtevima onih koji se prema njima odnose kao bliski prijatelji ili zavise od njih.

Ideja u osnovi ove optužbe jeste da svaka konsekvencijalistička teorija morala zahteva da agensi promene svoje promišljene navike, na jedan prigovorniji način. Kaže se da će oni morati da preračunaju svaki svoj izbor, utvrđujući različita predviđanja za svaku opciju, vrednost povezanu sa svakim predviđanjem i ishodom onih vrednosti za vrednost opcije. Čineći ovo, oni neće biti u stanju da priznaju prava drugih, kao obzire koji treba da ih ograniče, bez naknadnih misli o posledicama;

oni neće biti u stanju da priznaju posebne zahteve onih koji su im bliski i dragi, zahteve koji obično ne treba da dopuštaju proračunavanje; i neće biti u stanju da označe razliku između dozvoljivih opcija, obaveznih opcija i opcija neobavezne vrline. Oni će postati moralistički kompjuteri, neosetljivi na sve takve nijanse. F. H. Bredli je to lepo dokazivao u prošlom veku, u *Etičkim studijama* (str. 107). »Onoliko koliko mogu da shvatim, to znači učiniti mogućim, opravdati, pa čak i podstaći neprestanu praktičnu kazuistiku; a to je, skoro da ne treba da se doda, smrt morala«.

Ali, ako je ova vrsta optužbe sačinjena u prošlom veku, ona je u njemu takođe i opovrgnuta, posebno od strane pisaca kao što su Džon Ostin i Henri Sidžvik. Takvi pisci su branili klasični utilitarizam, konsekvencijalističku moralnu teoriju, prema kojoj jedina vrednost jeste sreća ljudskih ili, uopšte, svih senzitivnih bića. Ostin je odabrao lep primer kada je dokazivao u delu *Oblasti prava* (str. 108) da utilitarista ne zahteva od agenasa da budu neprestani kazuisti. »Iako odobrava ljubav, jer se ona slaže sa njegovim principom, on je daleko od tvrđenja da opšte dobro treba da bude motiv onoga koji voli. Nijedan normalni, ortodoksni utilitarista nikada nije tvrdio ili zamišljao da ljubavnik treba da grli svoju dragu, gledajući jednim okom na opšte dobro«.

Ostin dokazuje u ovom pasusu da jedna konsekvencijalistička teorija, kao što je utilitarizam, jeste objašnjenje onog što opravdava jednu opciju pred njenim alternativama – činjenica da unapređuje relevantnu vrednost – a ne objašnjenje kako agensi treba da razmišljaju prilikom odabiranja opcija. Ljubavnikov postupak se može opravdati svojim unapređivanjem ljudske sreće, i u tom pogledu će ga utilitarista pohvaliti. Ali to ne znači da utilitarista očekuje od ljubavnika da svoje postupke odabiraju i nadgledaju obazirući se na taj apstraktni cilj.

Linija koju ne-konsekvencijalisti obično zastupaju protiv ovog odgovora, jeste da poreknu da je to dostupno njihovim oponentima. Oni kažu da, ako konsekvencijalista misli da se agensovi izбору opravdavaju ili ne svojim unapređivanjem određenih vrednosti, onda je konsekvencijalista obavezan da kaže kako moralni agens – agens koji nastoji da se opravda – treba da

promisli u kojoj meri, u nekom datom okviru, različite opcije unapređuju te vrednosti. Govoreći ovo, oni pretpostavljaju da je takvo promišljanje najbolji način da agens garantuje da je učinjeni izbor unapredio prihvaćene vrednosti.

Međutim, ovo ne-konsekvencijalističko uzvraćanje je neubedljivo, jer je ta pretpostavka očigledno lažna. Razmotrimo ponovo ljubavnika i njegovu dragu. Ako ljubavnik proračunava svaki svoj zagrljaj, usklađujući ga sa zahtevima opšte sreće, u tome će verovatno biti malo uživanja za obe strane. Uslov da zagrljaj proizvede uživanje i, prema tome, doprinese opštoj sreći, jeste da on bude relativno spontan i da proizlazi iz prirodnih i ne-refleksivnih osećanja. Stav teško da zahteva dalju razradu.

Ali, iako je stvar jasna i iako se očigledno primenjuje na razne slučajeve, ona pokreće pitanje sa kojim se konsekvencijalisti nisu žurili da uhvate u koštac, bar sve do nedavno. Pitanje je sledeće: ako prihvatimo da je konsekvencijalizam teorija opravdanja, a ne teorija promišljanja, kakvu praktičnu razliku – kakvu razliku u politici promišljanja – donosi to što je neko konsekvencijalista? Pretpostavimo da bi ljubavnik iz Ostinovog primera hteo da postane utilitarista. Kakvu bi vrstu politike on mogao tada da prihvati, pod uslovom da sebe ne obaveže na razmatranje utilitarističkih »za« i »protiv« u svakom svom postupku?

Odgovor koji danas obično nude konsekvencijalisti motivisan je zapažanjem iznetim u prošlom odeljku, da opcije koje traže procene preko konsekvencijalističkih pojmova – mogućnosti u pogledu kojih je neki agens odlučan – uključuju opcije koje su samo indirektno delatne, isto kao i alternativni postupci koje on može da preduzme u nekom kontekstu. One uključuju opcije kao što su odobravanje ili neodobravanje određenog motiva ili karakterne crte, puštajući ih da nesmetano deluju u određenim okvirima i opcije kao što su prihvatanje ili neprihvatanje određenog principa – recimo principa poštovanja posebnih prava drugih – dajući im status automatskog vođe ponašanja u prikladnim okolnostima.

Činjenica da skupovi opcija sa kojima se agensi suočavaju uključuju mnoge opcije ove vrste, znači da ako oni postanu konsekvencijalisti, njihova konverzija može da ima praktične efekte na način njihovog ponašanja, a da nema, očigledno, neželjeni

efekat njihovog pretvaranja u neprestane računđizije. Ono može da ima određeni efekat na agensa, da odobri određene crte ili principe koji će njega ili nju, u prikladnom kontekstu, da navedu da postupaju na spontan i neproračunat način. Ono će, posebno, imati ovaj efekat ako bi izbor robovanja takvom prethodnom proračunavanju bio najbolji način unapređivanja vrednosti do kojih je agensu stalo.

Ali, zar nije uvek bilo najbolje za agensa da izoštri svoje kalkulativne darove, stalno posmatrajući automatskog vođu, crtu ili princip, koji stvarno najbolje unapređuje njegove vrednosti? I zar u takvom slučaju ne bi konsekvencijalistički agens, u određenom smislu, ipak ostao neprestani računđizija?

Ovo pitanje je u središtu savremenih konsekvencijalističkih rasprava. Odgovori davani među konsekvencijalistima su različiti. Jedan odgovor je da je agens toliko pogrešiv, barem u vatri donošenja odluka, da bi kalkulativno nadgledanje koje se ovde razmatra, verovatno donelo više štete nego dobra. Drugi je, da neki od relevantnih preduslova kalkulacije, na primer, određene crte koje agens može podsticati – recimo opsesivna sklonost ka dovršavanju zadataka – jesu takvi da se, kad jednom uđu u igru, ne mogu preko nadgledanja kontrolisati. Ipak, jedan drugi odgovor, odgovor koji prisutni autor posebno odobrava, jeste da su mnoge vrednosti takve da se njihovo unapređivanje potkopava ako su navike promišljanja – preduslovi proračunavanja –, koje imaju nameru da ih unaprede, podvrgnute proračunatom nadgledanju. Pretpostavimo da prihvatim princip govorenja onog što mi tokom razgovora prvo padne na pamet, da bih tako unapredio svoju spontanost. Ja ću potkopati unapređivanje ove vrednosti ako pokušam da nadgledan i kontrolišem svoje primedbe. Ili pretpostavimo da sam prihvatio princip na osnovu koga dopuštam svojoj maloletnoj ćerki da u određenoj sferi postupap svojoj volji – recimo, u biranju svoje odeće – da bih tako unapredio njen smisao za nezavisnost i sopstveno ja. Opet ću potkopati unapređenje te vrednosti, ukoliko sam u stanju da budem svestan svojih postupaka, ako pokušam da nadgledam i umerim toleranciju koju sam ponudio. U svakom slučaju, u okviru odgovarajućeg konteksta, ako treba da unapredim vrednost koja je u pitanju, ja moram da se pretvorim, manje ili više slepo, u automatskog vođu.

Grana konsekvencijalizma koja je izričita u tome da konsekvencijalista može da ograniči proračunavanje posledica, ponekad se opisuje kao indirektni, ponekad kao strateški, a ponekad kao restriktivni konsekvencijalizam. Takav restriktivni konsekvencijalizam za sebe tvrdi da je sposoban da odgovori na razne izazove, povezane sa glavnim argumentom protiv konsekvencijalizma, ali takvo tvrđenje teško da može ovde da se dokumentuje. Zaključujući naše razmatranje o tom argumentu, treba jedino da se naglasi da restriktivni konsekvencijalizam, u ovom smislu, ne treba da se pomeša sa onim što se naziva ograničeni ili konsekvencijalizam pravila, a koji se razlikuje od ekstremnog ili konsekvencijalizma čina. To učenje, koje više nije mnogo u modi, zahteva da se pravila ponašanja opravdavaju preko pokoravanja ili pokušaja pokoravanja relevantnim vrednostima, ali da se delatne opcije opravdavaju drugim pojmovima: pre svega pokoravanjem ili nepokoravanjem optimalnim pravilima. Restriktivni konsekvencijalizam u koji smo uvedeni nije ravnodušan na ovaj način; on je oblik ekstremnog ili konsekvencijalizma čina. On smatra da je test da li je neka opcija opravdana konsekvencijalistički, bila ona direktno, bilo indirektno delatna, ovaj: najbolja je ona opcija koja najbolje unapređuje agensove vrednosti. Ono što ga čini restriktivnim, jeste prosto priznanje da agensi svoje vrednosti mogu najbolje da unaprede preko delatnih izbora, ako ograniče sklonost ka proračunu, odričući se prava na razmatranje svih relevantnih posledica.

IV. Glavni argument za konsekvencijalizam

Ključ za glavni argument u korist konsekvencijalizma jeste iskaz koji smo dosada uzimali za istinu, da se svaka moralna teorija poziva na vrednosti koje ima smisla preporučiti na konsekvencijalistički način, da budu unapređene, ili na ne-konsekvencijalistički način, da budu poštovane. Iskaz je prilično obavezujući. Svaka moralna teorija označava kao ispravne određene izbore koje agens treba da učini. U svakom takvom slučaju, međutim, teorija je obavezna da preporuči ne ovaj ili onaj izbor učinjen od strane ovog ili onog agensa, već izbor ovog

tipa opcije, koju biraju ovi agensi u ovim okolnostima; to je obaveza, kao što se ponekad kaže, za univerzalnost. (Videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*, gde je više reči o ovom aspektu moralnog suđenja.) Obaveza znači da svaka moralna teorija priziva vrednosti, jer činjenica da je učinjen takav i takav izbor, shvata se kao poželjna osobina koja treba da se ostvari.

Drugi aspekt naših ključnih iskaza jeste da sa bilo kojom vrednošću, sa bilo kojom osobinom koja se pozdravlja kao poželjna, mi možemo da utvrdimo konsekvencijalistički i ne-konsekvencijalistički odgovor. Mi možemo da pojmu poštovanja ili unapređivanja vrednosti damo smisao. Nadam se da se ovaj stav može potkrepiti primerima koji su na početku uvedeni. Videli smo tamo da neki agens može o sebi misliti da poštuje ili unapređuje vrednosti, preko svog intelektualnog razumevanja lične privrženosti i političke slobode. Treba da bude jasno, po analogiji, da se iste mogućnosti pojavljuju u pogledu svih poželjnih osobina. Kao što smo takođe videli, mogu da mislim na poštovanje vrednosti, tradicionalno povezanih sa konsekvencijalizmom, kao što je vrednost ljudske sreće, iako neizvesnost u pogledu opcija može ponekad da strategiju ostavi nedefinisanim; poštovati ovo, znači da neće biti pokušaja da se direktno izazove nečija nesreća, čak i ako bi takav postupak povećao opštu sreću. I ja mislim o unapređivanju vrednosti kao nečem što je blisko povezano sa ne-konsekvencijalističkim teorijama o poštovanju ličnosti; unapređenje poštovanja ličnosti jeste pokušaj da se osigura da ljudi poštuju jedni druge što je više moguće, čak i ako to zahteva nepoštovanje nekih.

Naš ključni iskaz pokreće jedan argument za konsekvencijalizam, jer on pokazuje da se ne-konsekvencijalista obavezuje na teoriju koja ima ozbiljan nedostatak, s obzirom na metodološku vrlinu jednostavnosti. Prihvaćena praksa u naukama i intelektualnim disciplinama uopšte, jeste da se prednost daje jednostavnijoj hipotezi nad onom koja je manje jednostavna, kad su one, inače, u svemu ostalom ravne. Pokazuje se da je konsekvencijalizam, nesumnjivo, jednostavnija hipoteza od bilo kog oblika ne-konsekvencijalizma, a to znači da, zanemarujući primedbe poput onih koje smo u prošlom odeljku odbacili, on treba da nad njima dobije prednost. Ako ne-konsekvencijalisti

ne vide koliko mnogo njihovo shvatanje gubi na strani jednostavnosti, to može biti zato što se oni uopšte ne slažu sa našim ključnim iskazom. Oni zamišljaju da postoje određene vrednosti koje se mogu samo unapređivati i druge koje se mogu samo poštovati.

Postoje bar tri vida u kojima konsekvencijalizam dobija poene za jednostavnost. Prvi je da dok konsekvencijalisti odobravaju samo jedan način odgovaranja na vrednosti, ne-konsekvencijalisti odobravaju dva. Svi ne-konsekvencijalisti prihvataju shvatanje da određene vrednosti treba pre poštovati nego unapređivati: recimo, kao što su vrednosti povezane sa lojalnošću i poštovanjem. Ali, svi se oni slažu, bilo da je to deo njihove uloge kao teoretičara morala ili nije, da i određene druge vrednosti treba poštovati: vrednosti kao što su ekonomski napredak, lična higijena i bezbednost nuklearnih postrojenja. Tako da tamo gde konsekvencijalisti uvode jedan aksiom o tome kako vrednosti opravdavaju izbore, ne-konsekvencijalisti moraju da uvedu dva.

Ali ne samo što je ne-konsekvencijalizam manje jednostavan u rešavanju igre sa brojevima, on je takođe i manje jednostavan u igranju igre na *ad hoc* način. Ne-konsekvencijalisti svakako određene vrednosti identifikuju kao pogodne pre da se poštuju nego da se unapređuju. Ali, oni obično ne objašnjavaju na šta se identifikovane vrednosti odnose, što znači da opravdanje proizlazi pre iz njihovog poštovanja nego iz njihovog unapređivanja. I doista, nije jasno kako može da se pruži jedno zadovoljavajuće objašnjenje. Jedno je sačiniti spisak vrednosti, koje po opštem mišljenju zaslužuju poštovanje: recimo, vrednosti kao što su lična privrženost, poštovanje prema drugima i zakonito kažnjavanje rđavih dela. Drugo je reći zašto su te vrednosti tako mnogo različite od uobičajenog smera poželjnih osobina. Mogu da postoje odlike koje ih odvajaju od drugih vrednosti, ali zašto su te odlike toliko važne? Ovo pitanje, po pravilu, ne-konsekvencijalisti ne razmatraju. Oni ne samo što imaju dvojstvo tamo gde konsekvencijalisti imaju jedinstvo; oni takođe imaju i neobjašnjeno dvojstvo.

Treći vid u kome konsekvencijalizam pobeđuje u jednostavnosti, jeste u tome što se on lepo uklapa u naša standardna

shvatanja o tome kakvi su zahtevi racionalnosti, dok je ne-konsekvencionalizam u tenziji sa takvim shvatanjima. Agens koji se stara za neku vrednost je u paralelnoj poziciji sa agensom koji se stara za neko lično dobro: recimo, za zdravlje ili prihod ili status. Razmišljajući o tome kako neki agens treba da postupi ili status. Razmišljajući o tome kako neki agens treba da postupi prilikom staranja za lično dobro, mi bez oklevanja kažemo kako racionalno učinjena stvar, racionalno opravdani postupak, jeste ono postupanje kojim se unapređuje dobro. To onda znači da dok je konsekvencijalistički pravac u opravdanju izbora preko vrednosti u skladu sa standardnim pravcem racionalnosti u ostvarivanju ličnih dobara, ne-konsekvencijalistički pravac to nije. Ne-konsekvencijalista muči muku sa obavezom da odbrani poziciju o tome šta zahtevaju određene vrednosti, za šta ne postoji analogon u ne-moralnoj oblasti praktične racionalnosti.

Ako ova razmatranja o jednostavnosti nisu dovoljna da navedu na konsekvencijalističko shvatanje, jedini izlaz za konsekvencijalistu je da ukaže na pojedinosti onoga što ne-konsekvencijalista govori, pozivajući ga da razmisli da li je to stvarno prihvatljivo. U drugom odeljku smo videli da ne-konsekvencijalisti ili moraju da poreknu da vrednosti za koje se oni zalažu određuju vrednosti za predviđanja neke opcije ili da je vrednost jedne opcije u funkciji vrednosti koje su povezane sa tim različitim predviđanjima. Konsekvencijalista može sa razlogom tvrditi kako nijedno tvrđenje nije prihvatljivo. Ako jedno predviđanje ostvaruje vrednosti više nego drugo, onda to sigurno potvrđuje njegovu vrednost. I ako neka opcija ima predviđanja prema kojima predstavlja bolju igru nego neka druga sa tim vrednostima, onda to sigurno ukazuje da je to za mene najbolja opcija da se prihvati. Dakle, kako ne-konsekvencijalista može da misli drukčije?

Naravno, u idealnom slučaju, konsekvencijalista treba da ima odgovor na ovo pitanje. Konsekvencijalista treba da bude u stanju da ponudi neko objašnjenje za to kako su ne-konsekvencijalisti počeli da misle pogrešno o stvarima u koje veruju. Može biti korisno da se u zaključku i o tome kaže neka reč.

Postoje bar dva zapažanja koja treba da nađu mesto u konsekvencijalističkom objašnjenju kako su ne-konsekvencijalisti

došli do svojih shvatanja. Prvo smo već nagovestili u ovom ogledu. Ono je u tome da se ne-konsekvencijalisti verovatno više usmeravaju na promišljanje nego na opravdanje i zapažajući da je često kontra-produktivno razmišljati o unapređivanju vrednosti koje su uključene u postupak – vrednosti kao što su lojalnost ili poštovanje – oni zaključuju da su u takvim slučajevima izbori opravdani poštovanjem vrednosti, a ne njihovim unapređivanjem. Ovde se opet javlja greška, ali je to bar shvatljiva greška. Zato ovo može pomoći konsekvencijalisti da shvati zalaganja svojih protivnika.

Drugo zapažanje jeste ono koje ranije nismo eksplicitno iznosili i koje nudi jednu dobru, završnu notu. Ono je u tome da mnoge deontološke teorije dolaze do priznavanja snage konsekvencijalističkog shvatanja opravdavanja, pa ga i sadrže na neki način. Jedan primer jeste konsekvencijalizam pravila, koji svoj konsekvencijalizam ograničava na izbore između pravila, dokazujući da se delatni izbori opravdavaju upućivanjem na tako izabrana pravila. Drugi primer je da ne-konsekvencijalista, koji smatra da svaki agens treba da bira na takav način da ako bi svako napravio tu vrstu izbora, onda bi se vrednost ili vrednosti o kojima je reč unapredile. Ovde se tvrdi kako je konsekvencijalizam i pogodan za procenjivanje izbora kolektiva, ali ne i njegovih članova. Kolektiv treba da bira tako da se vrednosti unapređuju, pojedinac treba da bira ne nužno na način na koji se stvarno unapređuju vrednosti, već na način koji bi ih unapredio kad bi svako napravio sličan izbor. Ovde, kao i u prethodnom slučaju, ne-konsekvencijalističku poziciju motiviše konsekvencijalističko mišljenje. To ga neće učiniti duhovno bliskim konsekvencijalisti, koji će pomisliti da se ovo mišljenje ne primenjuje dovoljno sistematski: konsekvencijalista će reći da je to relevantno za individualnog agensa, isto kao i za kolektiv. Ali zapažanje može pomoći konsekvencijalistima da shvate svoje protivnike i time ojačaju sopstvenu poziciju. Oni mogu dokazivati kako nisu prevideli nijedno razmatranje za koje su nekonsekvencijalisti tvrdili da je ubedljivo. Ono za šta ne-konsekvencijalisti nalaze da je ubedljivo, jeste nešto što su konsekvencijalisti u stanju da shvate i da potkopaju.

Šire o tome u:

Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined* (1832); ed. H. L. A. Hart (London: Weidenfeld, 1954).
Bradley, F. H.: *Ethical Studies* (1876); (Oxford: Clarendon Press, 1962). Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (New York: Don Press, 1966).

Za dalje čitanje:

Adams, R. M.: 'Motive utilitarianism', *Journal of Philosophy*, 73 (1976).
Hare, R. M.: *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
Lyons, D.: *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
Parfit, D.: *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
Pettit, P.: 'The consequentialist can recognise rights', *Philosophical Quarterly*, 35 (1988).
Pettit, P. and Brennan, G.: 'Restrictive consequentialism', *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (1986).
Railton, P.: 'Alienation, consequentialism and morality', *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984).
Regan, D. H.: *Utilitarianism and Cooperation* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
Scheffler, S.: *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
– ed.: *Consequentialism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
Slote, M.: *Common-Sense Morality and Consequentialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).
Smart, J. J. C. and Williams, B.: *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
Stocker, M.: 'The schizophrenia of modern ethical theories', *Journal of Philosophy*, 73 (1976).

20

KORISNOST I DOBRO

Robert E. Gudin

Teorije etike se uglavnom dele na teorije ispravnog i teorije dobrog. Potonji oblik etičke teorije, naglašavajući unapređivanje dobrih posledica, očigledno traži neku teoriju dobrog, u nameri da kaže koje su posledice dobre pa ih treba unapređivati, a koje to nisu. Ali čak i u prvom obliku etičke teorije često je potrebna neka teorija dobrog, ako treba da se ispuni »dužnost dobročinstva«, koja se standardno uključuje među »ispravne stvari« koje treba činiti: očevidno, trebaće nam jedna teorija dobrog, da nam kaže kako tačno da nastojimo da izvršimo tu dužnost činjenja dobrog drugima. Dakle, izgleda da je teorija dobrog skoro sasvim neophodna, ma kakvo bilo vaše osnovno etičko stanovište.

Prirodno, međutim, da postoji mnogo manje saglasnosti oko sadržaja i izvora teorije dobrog, nego oko naše potrebe za nekom takvom teorijom. Čak i potpuno ružni svet, kazao bi neko, može da ispolji neku izvrsnost. Ipak ispod svega tog, izgleda da se najveći broj teorija dobra poziva na izrazito slične standarde dobrote. Najveći broj njih, u krajnjoj liniji, nalazi rešenje u širokom aristotelovskom principu koji izvrsnost analizuje preko bogate složenosti, koja je na neki način uspešno integrisana. Obično se kaže da se dobro suštinski sastoji u organskom jedinstvu složene celine.

Ova široka saglasnost ipak suštinski spada u oblast estetike. Ključno je pitanje da li jedna takva teorija stvarno obavlja posao koji je za nju određen u našim etičkim teorijama. Tamo gde naša etika zahteva teoriju dobrog, da li je to stvar koja se prihvatljivo može nametnuti da ispuni prazninu?

Može se dokazati da nije. Etika nije estetika, i ništa više. Mi svakako, pored mnogih drugih, možemo imati i dužnost da unapređujemo istinu i lepotu kao ciljeve po sebi, čak i ako to nikom ne donosi dobro. Poslednja osoba na zemlji može imati dužnost da je ne uništi po cenu sopstvenog života, čak i ako niko ne bi patio zbog propuštanja da se tako učini. Ali unapređenje stvari koje su po sebi dobre, a da pritom nisu dobre za nekog, nije ono čime se etika uglavnom bavi.

Etika je teorija ljudskih odnosa. Nalozi etike su principijelno nalozi da se ljudima čini dobro, a možda i svim bićima koja su u stanju da osećaju. Henri Sidžvik je možda preterao kada je retorički upitao u svojim *Metodima etike*, da li bilo šta stvarno može biti dobro ako nema uticaj – direktni ili indirektni, aktuelni ili potencijalni – na stanje svesti nekog bića. Možda smo mi u stanju da smislimo izopačene primere, da pokažemo da neke takve stvari i mogu da budu dobre, u tom apstraktnom smislu. Ali naša dužnost da unapređujemo to dobro bila bi znatno umanjena takvim izumima i izopačenjima. Prisiljen da bira između dobra koje je dobro za nekog i dobra koje nije dobro ni za koga, moral bi nas, skoro potpuno sigurno, naveo da prvom damo prednost nad drugim.

U tome leži veliki poziv utilitarizma, kao najviše korišćene teorije dobra, da ispuni širi konsekvencijalistički okvir. Postoji jedan smisao »utilitarizma« koji se povezuje sa začetnicima i prvacima, koji ga izjednačava sa »funkcionalnim« i od njega pravi neprijatelja izvrsnog i lepog. Ipak, u tome leži jedno od velikih preimущества utilitarizma kao teorije dobra: mereći sve preko ljudskih sklonosti i interesa, on ne zavisi ni od jedne specifičnije teorije dobra koju bi ljudi mogli da prihvate i podjednako je otvoren za svaku od njih.

Tamo gde utilitaristička teorija povlači crtu, jeste naglašavanje da nešto, da bi bilo dobro, mora biti dobro za nekog. »Koristan« u ovom najopštijem smislu, znači prosto »upotrebljiv«. Zašto bi mi, pitamo se sa razlogom, ikada tražili gestove koji

nisu na neki način opipljivo korisni za nekog? Ipak, svaka moralna teorija ili religiozna dogma ili estetski princip, koji odbiju da u svoje središte stave razmatranja o upotrebljivosti i korisnosti, nužno podnose rizik da s vremena na vreme zahtevaju upravo takve gestove. Nije slučajno da je baš napad na »principe protivne principima koristi« došao na čelo u Bentamovom *Uvodu u principe morala i zakonodavstva*, uporno u stopu sledeći uvođenje i samog »principa korisnosti« (Bentham, 1823). Od Bentamovog doba do danas, ovaj argument je ostao najbolji argument za svaku, na korisnosti zasnovanu, moralnu teoriju.

U jednom važnom vidu, ipak, ovaj argument pokreće isto onoliko problema koliko ih i rešava. Ispravno je i dobro izjednačiti korisnost i upotrebljivost. Ali to pokreće sledeće upadljivo pitanje: »korisno za šta?« Veliki deo potonje istorije utilitarističke doktrine može se čitati kao pokušaj davanja odgovora na ovaj oštar prekor.

Prvobitni odgovor – Bentamov, koji je preuzet od proto-utilitarista Hobsa i Hjuma – trebalo je da izjednači korisnost i upotrebljivost u unapređivanju uživanja i izbegavanja bola. To je »hedonski« (ili »hedonistički«) utilitarizam. To je ona verzija od koje obrazovani prefinjeni duhovi najpre prave karikaturu. Vizija luđačkog skupa zadovoljnih svinja, koje skiče bez prestanka, nije baš preterano lepa slika.

Ujed takvih karikatura bi bio filosofijski žestok, kad bi hedonski utilitaristi stvarno tvrdili – i još više ako bi, na osnovu logike svoje teorije, bili u obavezi da tvrde – da svi ljudi treba da budu hedonisti. Ipak, kao sve dobre karikature i ova je preterivanje. Hedonski utilitarizam nema potrebu za takvim tvrdjenjem. U najboljem slučaju, pisci poput Bentama bi samo tvrdili, kao opipljiv empirijski iskaz, da su ljudi u stvari hedonisti koje pokreću uživanja i bolovi i da naše teorije moraju da poštuju tu činjenicu. Etički hedonizam je tako vrlo ležerno izveden iz jedne suštinski kontigentne hipoteze psihološkog hedonizma.

Bentamovski utilitarizam se može tako okarakterisati kao jedna procedura kojom se iz spornih psiholoških premisa izvode sporne moralne konkluzije. Greška zaslužuje karikaturu. Karikatura se, međutim, uglavnom odnosi na bentamovsku psihologiju, a ne na strukturu Bentamove etike kao takve. U principu,

svaka druga kredibilnija teorija o pravim izvorima ličnog zadovoljenja ili o istinskom dobru za ljudska bića, može da se smesti u osnovnu strukturu Bentamove etke. Kad se to učini, sadržaj etičkih zaključka se može menjati, ali se ne može menjati i struktura etike.

Najstandardnija moderna substitucija zamenjuje Bentamovu hedonističku psihologiju sa pojmom »zadovoljenja sklonosti«. Ovde je ideja – a da bi ideji dali etičku privlačnost, utilitaristi moraju dodati »ono što treba« – da se povećava ne prevaga uživanja nad bolovima, već pre opštije zadovoljenje sklonosti. Potonje obuhvata ranije, pošto imamo slučajeve gde se stvarno obuhvataju Bentamova hedonistička psihologija i etika. Ali ona, takođe, ostavlja prostor za slučajeve gde nema takvih slučajeva.

Mi se ponekad žrtvujemo, poklanjajući teško zaradene dolare, iz milosrđa ili ostajući po strani da bi zaslužniji tražitelji mogli da ostvare svoje pravedne nagrade ili se golim rukama bacamo na granatu da bi svoje drugove spasli od sigurne smrti. Moglo bi se cinično kazati kako mi sve takve činove dobrote prema drugima izvodimo zbog sopstvenih krajnjih ciljeva – samo da olakšamo sopstvena savest. Ipak, ma kakvo zadovoljenje da dobijemo zbog ovih činova, ono se ne može tako lako opisati preko hedonističkih pojmova. Na isti način, kada maratonac prolazi kroz veliku agoniju da bi popravio svoje najbolje vreme ili kada republikanski zarobljenici podnose velika mučenja da ne bi izdali svoje drugove, zadovoljstvo koje oni izvode iz toga opet se teško opisuje preko hedonističkih pojmova.

Način da opiše ove slučajeve za modernog utilitarnog teoretičara, koji je pod uticajem modernog mikro-ekonomiste, jeste preko upotrebe pojma »zadovoljenja sklonosti«. Ukoliko se desi da ličnost ima sklonosti koje se mimoilaze (ili čak suprotstavljaju) njenim hedonskim uživanjima, zadovoljenje ovih sklonosti nikako nije izvor koristi za tu ličnost. Za utilitaristu sklonosti, baš kao i za hedonskog utilitaristu, nema ničeg u teoriji što govori da ljudi treba da imaju takvu vrstu sklonosti. To je samo teorija o onome što moralno sledi, ako se desi da oni tako postupe. Dobro je – dobro za njih – kad ljudi zadovolje svoje sklonosti, ma kakve bile te sklonosti.

Sada bi intelektualci mogli da kažu kako je to vrlo osiromašena teorija dobrog. I u mnogim slučajevima ona to i jeste. Ona poistovećuje dobro i poželjno, svodeći sve na pitanje konzumentovih zahteva. Čak i Mil, u svom ogledu pod naslovom *Utilitarizam*, nije u stanju da izbegne teškoće ovog zaključka. Svakako, postoje stvari – istina, lepota, ljubav, prijateljstvo – koje su dobre bilo da ih ljudi žele ili ne.

Postoji grupa takozvanih »idealnih utilitarista«, koji se rukovode Dž. E. Murovim delom *Principia etica*, čineći od tog tvrđenja centralno mesto tobožnje utilitarističke filosofije. Ali što se ova teorija više udaljava od klasičnog, hedonskog utilitarizma, a više se približava prihvatanju estetskog ideala, bez obzira da li je on dobar ili ne za bilo koje živo biće, manja je uverljivost ove analize kao etičke teorije.

Ubedljiviji odgovor na uglavnom isto osporavanje dolazi od »utilitarizma dobrobiti«, koji bi nam radije govorio u pojmovima zadovoljenja interesa nego pukih sklonosti. Ovde se ponovo ova dva standarda približavaju: raniji model obuhvata potonji, jer u velikoj većini slučajeva u kojima ljudi jasno sagledavaju svoje interese, oni i zadovoljavaju svoje sklonosti. Tamo gde se zbog nekog nedostatka u saznanju ili volji dva standarda razilaze, utilitarizam doborobiti suzbija kratkovido zadovoljenje sklonosti u korist zaštite ljudskih dugoročnih interesa dobrobiti.

Ovaj model se mora vrlo pažljivo utvrditi. Mi ne smemo da »interese dobrobiti« izgradimo tako usko i da im damo tako strog prioritet, da se ljudima nikad ne dozvoli da troše svoju uštedevinu – čak ni za one stvari za koje su štedeli. Razmatrani činovi potrošnje mogli bi da takođe unaprede dobrobit ličnosti. Stoga ovde mora da se stavi snažan naglasak na dokazivanje nedostatka saznanja ili volje da bi mogli da na sklonostima zasnovane standarde potisnemo zbog, na interesima zasnovanih, standarda korisnosti. Mi moramo da govorimo u pojmovima onog što bi ličnost izabrala u nekoj situaciji »idealnog izbora«, koju karakterišu savršena informacija, jaka volja, ustanovljene sklonosti i tome slično.

Ali takve idealne situacije se retko ostvaruju. Kad se ne ostvare ipak postoje slučajevi u kojim se treba usmeriti pre na interese nego na sklonosti, kao na ispravni standard korisnosti. Ipak, interesi doborobiti ne treba da budu suviše udaljeni od

sklonosti. Najverodostojnija karakterizacija ih slika prosto kao apstrakcije iz aktuelnih i potencijalnih sklonosti. Interesi dobrobiti sastoje se upravo u tom skupu generalizovanih resursa, koje će ljudi nužno morati da imaju pre nego što ostvare neku posebnu sklonost koju bi mogli da imaju. Zdravlje, novac, stan, izdržavanje i tome slično, su očigledno ta vrsta interesa dobrobiti, korisni resursi, bez obzira na ljudske posebne planove i projekte.

Svakako, ovaj korak ne upućuje na ceo obim zanimanja koja pokreću idealnog utilitaristu. Prema standardima dobrobiti, istina i lepota i tome slično biće kvalifikovani za zaštitu i unapređivanje samo ukoliko mogu da budu u interesu ljudske dobrobiti. Nema sumnje da oni to mogu, bar u određenom stepenu. Ali, bez sumnje Mur i njegovi sledbenici bi voleli da ta potkrepljenost bude znatno manje uslovljena.

Ipak, utilitarizam doborobiti je napravio veliki korak ka odgovoru na osporavanje većeg obima koje je došlo od strane idealnih utilitarista. Njihovu primedbu čini posebno snažnom tvrđenje – svakako nepobitno – da je ljudima više do koristi nego što su oni skloni da u svakom trenutku priznaju. Utilitaristi doborobiti, apstrahujući od stvarnih ljudskih želja njihove opštije interese dobrobiti, dali su tom intuitivno zasnovanom, širem pojmu koristi, određeni praktični sadržaj.

Put koji nas je doveo do karakterizacije korisnosti kao uvećavanja dobrobiti može da izgleda dug i zaobilazan. Ali ipak, vijugajući tim putem, mi zapažamo da se krajnji zaključak lepo slaže sa osnovnim uvidom, od koga smo počeli. Korisnost je, suštinski, stvar upotrebljivosti; i čitav smisao generalizovanih resursa, koje utilitaristi doborobiti hoće da zadrže, jeste da su oni vrlo korisni za široki obim životnih planova.

Utilitarizam ma koje vrste jeste prvo i pre svega standard za procenu javnih postupaka – postupaka koji, bilo da ih izvode privatne jedinice ili javni zvaničnici, utiču i na druge ljude, osim što utiču i na njih same. Stvarno, utilitarizam može da ima određene implikacije i na čisto privatne stvari. On može da nam se nametne kao dužnost (dužnost prema sebi) da uvećavamo sopstvenu korist, čak i kad niko drugi nije pogođen. U slučaju utilitarizma sklonosti, ova dužnost može da nam izgleda sasvim besmisleno: ona, u svakom slučaju, ne bi značila ništa više do dužnost da či-

nimo ono što mi već želimo da činimo. Ali, ipak, u slučaju utilitarizma doborobiti, ona može imati više smisla, paternalistički nam namećući dužnost da pazimo na interese sopstvene dobrobiti, čak i ako tome nismo skloni.

Ipak, ma kakva da je njegova primena u čisto privatnim slučajevima, utilitarističko učenje stvarno dolazi do izražaja u opštim okvirima. Kada naši postupci pogađaju različite ljude na različite načine, karakteristično utilitaristički zaključak jeste da je ispravan postupak onaj postupak koji uvećava korist (ipak konstruisanu), bezlično sabranu za sve one koji su tim postupkom pogođeni. To je standard koji pojedinačno treba da koristimo kad biramo svoje postupke. Štaviše, to je standard koji tvorcima nacionalne politike treba da upotrebljavaju kada prave kolektivne izbore, koji se tiču zajednice kao celine.

Jedan korak u toj proceduri – sabiranja koristi – bio je predmet mnogih rasprava. Sabiranje pojedinačnih koristi u neki opšti zbir socijalne koristi očigledno je vrlo težak posao, koji pretpostavlja više vrsta uporedivosti. Ono pretpostavlja, prvo, uporedivost dobara, tako da svako za sebe može da uporedi korist koju izvodi iz jabuke sa korišću koju mu donosi pomorandža. Ono pretpostavlja, drugo, uporedivost ljudi, tako da možemo reći da li je ono što sam izgubio manje ili više od onoga što si ti dobio, usled nekog pojedinačnog postupka. Obe uporedivosti traže da se s vremena na vreme preispitaju, ali se ova druga pokazuje kao posebno sporna.

Suštinski, problem je u tome da mi nemamo na čelima ugrađene sprave za merenje koristi, sa kojih bi kao sa električnog brojača mogli da u svakom trenutku pročitamo tekući napon. Naprotiv, svaka je svest nedokučiva za svaku drugu. Ukoliko se korist suštinski odnosi na stanje svesti (a hedonski ili na sklonostima zasnovani standardi korisnosti se svakako odnose: čak, i »zadovoljavanje sklonosti svog preminulog prijatelja« traži od mene da protivčinjenički prosudim »šta bi on mislio«), onda poduhvat čitanja korisnosti zahteva od mene da uđem u nečiju glavu. Jedino na taj način mogu da utvrdim njegovu i svoju skalu korisnosti, tako da se one mogu meriti preko uporedivih jedinica. Očigledno, ja mogu da kažem da li je za mene ubod igle bolji ili gori od slomljene ruke. Ali ne postoji arhimedovska tačka sa koje mogu nedvosmisleno da kažem da li je za mene gora

slomljena ruka od uboda igle za tebe. To je ono na što mislimo kada govorimo o »nemogućnosti interpersonalnog poređenja koristik«.

Kada bi odbili da se angažujemo u takvim interpersonalnim poređenjima koristi, posledice bi bile strašne. Ostali bismo bez ičeg, osim slabih uređenja alternativa, onakvih kakve je preporučivao Pareto i hiljade ekonomista koji ga slede. Bez interpersonalnog poređenja koristi najviše što bismo mogli da kažemo, bilo bi da je jedna alternativa bolja od druge, ako je pod njom svakom dobro, a barem jednoj ličnosti bolje. Slabost ove formule je u tome što ona retko može biti zadovoljena; pa se, stoga, najveći broj alternativa i ne razmatra. Druga slabost jeste u tome što ona unosi duboku konzervativnu sklonost u pravilo našeg postupanja pošto, bez nekog mehanizma za pravljenje interpersonalnih poređenja, mi nikada nećemo moći da opravdamo preraspodelu izjavom da su dobitnici dobili više nego što su gubitnici izgubili.

Ipak, nema potrebe da se u ovom pitanju bezglavo srlja u ekonomistički tabor. Za problem interpersonalnog poređenja koristi dostupna su razna rešenja, a ne samo paretovska izbegavanja. Mnogi se okreću tehničkim trikovima ove ili one vrste. Međutim, najjednostavnije i najzanimljivije jeste da ustanovimo da to predstavlja problem samo za hedonske ili utilitariste sklonosti. Jedino oni zahtevaju od nas da uđemo u nečiju glavu. Utilitaristi dobiti, apstrahujući od ljudskih stvarnih sklonosti, to definitivno ne traže. Mi možemo znati šta je u ljudskom interesu, u najopštijem smislu, bez znanja šta se stvarno nalazi u njihovim glavama. Štaviše, na nekom prikladno opštem nivou, spisak osnovnih nužnih resursa neke ličnosti čita se isto onako kao i spisak bilo koje druge. Dok su sklonosti, uživanja i bolovi visoko lični, interesi dobiti su visoko standardizovani. Svakako da je ovo dug put ka rešenju problema interpersonalnog poređenja koristi.

Osnovna utilitaristička formula, kao što sam rekao, traži od nas da bezlično saberemo koristi svakoga koga se to tiče. Istorijski, najviše kritike je bilo usmereno na problem poređenja ovih koristi koje treba da se saberu. Nedavno, kritika je počela da se usmerava na bezličnost takvog sabiranja, po sebi. U utilitarističkoj formuli, korist je korist – bilo vaša, bilo vaše ćerke,

vašeg suseda ili nekog izgladnelog Eritrejca. Šta mi treba da činimo, pojedinačno i kolektivno, jeste stoga za utilitaristu nezavisno od bilo kog razmatranja onoga šta smo mi ili neke specijalne dužnosti koje bi mogle da nastanu na osnovu te činjenice. Prema standardnoj karikaturi, po utilitarističkoj shemi svako je, u principu, zamenjiv sa svakim drugim. Uglavnom se misli kako je takva bezličnost pogubna.

Ipak, bezličnost ima i jednu privlačnu stranu. Označavanje prstom mesta na skali u sopstvenu ili u korist onoga koji vam je drag nije, u moralnom pogledu, baš naročito lepa slika. Tako, protivnici bezličnosti moraju prvo da pokažu da, ma koliko nam izgledala pogubna i nepravedna, bezličnost ipak nije ispravno moralno stanovište. Oni bi pogrešili ako bi pretpostavili da je vođenje moralnog života uvek lako ili da nastaje prirodno.

Pošto su uklonili ovo osporavanje, utilitaristi mogu da nastave i kažu, savršeno prikladno, da će njihovi proračuni, kao jedna čisto pragmatička stvar, često da nas navedu da otvoreno dajemo prednost onima koji su nam bliski i dragi. Lakše je saznati šta je potrebno bliskim ljudima i kako im se može najbolje pomoći; još je lakše efikasno im pružiti pomoć, a da mnogo ne gubimo u tom procesu; i tako dalje. Svakako, ovo su čisto kontingentna, pragmatična razmatranja. U idealnom svetu njih ne bi bilo. Ali u realnom svetu, ona su moćno prisutna. Kad su nam date činjenice, onda dobar deo utilitarističke pameti čini to da ona određene obaveze prema određenim ljudima i projektima pripiše onim ljudima koji su joj pri ruci. Utilitaristička poenta je ovde prosto u tome da ove posebne obaveze nisu moralne prvobitnosti, već da su izvedene iz širih utilitarističkih razmatranja.

Na sličan način, često se u kritici utilitarizma kaže da ga njegovo bezlično sabiranje koristi čini neosetljivim prema raspodeli koristi između ljudi. Raspodela koja sve daje jednoj osobi a ništa drugoj, bila bi, po takvom merilu, bolja od one koja i jednoj i drugoj daje jednake delove, sve dok zbir koristi u prvom slučaju ostaje veći od zbira koristi u drugom. Ovo je primedba levice. Analogno, primedba sa desnice jeste da bi utilitarizam dopustio radikalnu preraspodelu ljudske svojine (čak i delova njihovih tela – padaju nam ovde na pamet jezive priče o naloženim preraspodelama rožnjača i bubrega), koja upravo zavisi

od zbira koristi. I levica i desnica misle da nam je potreban pojam prava koji ograničava utilitarističko uvećanje, da nas zaštiti od ishoda jedne ili druge vrste.

Ovde se opet utilitaristički odgovor pragmatički poziva na potpuno kontigentne i oipljive empirijske činjenice. Ključna se sastoji u uveravanju levice da najveći broj dobara (hrana, novac ili bilo šta drugo) proizvodi »opadajuću marginalnu korist« – tj. korist koju izvodite iz prve jedinice veća je od one koju izvodite iz druge, i tako dalje. Posle pola tuceta porcija sladoleda počinjete da se osećate izrazito rđavo. Posle nekoliko miliona dolara, još jedan dolar za vas bi značio nešto tek malo više od običnog smeća. Posledica opadajuće marginalne koristi (kombinovana sa određenim prihvatljivim pretpostavkama) jeste da će siromašna osoba – neko ko već ne poseduje mnogo jedinica dobara – izvući više koristi iz svake date jedinice, nego što će to učiniti bogataš. To zauzvrat pruža utilitaristima temelj za egalitarniju raspodelu dobara i resursa. To čini vrednost jednakosti izvodljivom (na pragmatički, empirijski, kontigentan način) iz vrednosti koristi. Samo, to proizvodi egalitarističke zaključke, kakve zahteva levica.

Da li treba da postignemo jednakost radikalnom preraspodelom sadašnjih dobara, kršeći prava svojine, na načine kojih se desnica pribojava, jeste možda drugo pitanje. Utilitaristi bi priznali vrednost stabilnosti i bezbednosti u planiranju sopstvenih života i možda u anticipaciji načina na koje će planovi drugih da utiču na naše. Tako, zbog razloga koje su prvi naveli Bentam i Hjum i koji su otada često ponavljani, možemo biti nevoljni – opet radi čisto izvodivih, empirijsko kontigentnih razloga – da radikalno preraspodelimo svojinu, čak i ako smo utilitaristi.

Ove dve implikacije utilitarizma očigledno vuku u suprotnim pravcima. Ali nije kontradikcija reći da postoje utilitaristička razmatranja i za i protiv bilo koje posebne politike. Štaviše, postoji značajna korist od toga što možemo da kažemo da postoji jedan zajednički standard – utilitarizam – koji sadrži argumente i za i protiv, pa je stoga u stanju da presudi u sukobu. Na taj način, utilitarizam daje određenu racionalnu osnovu za ono što suviše često u takvim situacijama izgleda da nije ništa više do proizvodljna razmena vrednosti.

Pravo je da se moja rasprava o principu korisnosti završi teom javne politike. Jer, prvobitno utilitarizam se – i još uvek to čini – ubedljivo preporučivao kao vodič za političare. Najzad, Bentamov *Uvod* je bio uvod u principe morala i zakonodavstva; a sudeći prema njegovom opsežnom potonjem delu, jasno je da su uvek zakonodavci, sudije i drugi javni zvaničnici bili oni za koje se uglavnom pisalo. »Šta treba da kolektivno radimo?« mnogo je karakterističnije utilitarističko pitanje, nego »kako treba da ja lično živim?«

Shvaćen kao standard za javne, pre nego za privatne izbore, utilitaristički princip izbegava mnoge otrcane primedbe na svoj račun. Utilitaristički proračuni mogu da, u određenim ekstremnim slučajevima, od nas zahtevaju da kršimo ljudska prava; a pojedinci se s vremena na vreme mogu zateći baš u takvom ekstremnom slučaju. Ali vlade koje po svojoj prirodi moraju da stvaraju opštu politiku, da njome obuhvate standardizovane slučajeve, neće reagovati na ove retke i ekstremne slučajeve. Donoseći zakone za uobičajenije, standardnije vrste slučajeva, tvorci javne politike će mnogo češće naći da se zahtevi principa korisnosti lepo spajaju sa deset deontoloških zapovesti.

Šire o tome u:

Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: 1823); ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: Athlone Press, 1970).

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (London: 1863); in M. Warnock, ed., *Mill: Utilitarianism and Other Writings* (Glasgow: Collins, 1962).

Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (London: 1874); 7th edn (London: Macmillan, 1907).

Za dalje čitanje:

Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Griffin, J.: *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

- Hardin, R.: *Morality Within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Hare, R. M.: *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Sen, A. and Williams, B., eds.: *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Smart, J.J. C. and Williams, B.: *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

TEORIJA VRLINE

Greg Pens

I. Uvod

Džordž Eliot u *Midlmarču* piše o svojoj junakinji Doroteji Bruk da je »njen um bio teorijski i da je po svojoj prirodi težila za nekom otmenom koncepcijom sveta, koja bi mogla u sebe da otvoreno uključi i Tiptonsku parohiju i njeno sopstveno pravilo postupanja; bila je zaljubljena u snagu i veličinu i trčala je u zagrljaj svemu što joj se činilo da ima te osobine«. Doroteja se udala za Reverenda Kozabona, za koga je ubrzo otkrila da je glup i nesiguran. Kozabon je postao tako zavisao od Doroteje, da bi mogao da se ubije ukoliko mu ona otkrije svoju pravu opciju. Zaključana u rđav brak koji je sama izabrala, Doroteja se pomirila sa malim, ličnim trenucima sreće. Kad sretne Vila Ladislava i otkrije ljubav, ona razmišlja da napusti svog muža. Tokom čitavog romana Doroteja se bori sa sobom i okapava nad pitanjima kao što je pitanje: »Kakva bih bila ličnost, ako bih ga napustila? A ako ostanem?«

Upravo se na takvim pitanjima, o tome kako u oblikovanju sopstvenog karaktera treba da živimo, od skora angažovala moralna filosofija. Neki filosofi morala su se razočarali u usku, bezličnu formu, do sada vladajućih teorija utilitarizma i kantovstva i oživeli su zanemarenu tradiciju »teorije vrline«. Ranije

je etička teorija imala dva zadatka. Prvo, ona je nastojala da se usmeri na ubitačno ratovanje između utilitarizma i deontologije. Drugo, često je potpuno napuštala etičko područje. Ovo se događalo ili preko »silaženja« u etičke teme, bez spominjanja neke teorijske osnove, ili preko »penjanja« ka opisima reči i pojmova, bez obzira na njihove implikacije po ljudsko ponašanje. U takvim teorijama razmatranja o karakteru su značajno odsutna. Kao što Lorens Blum kaže: »Posebno pada u oči da utilitarizam, koji izgleda da zastupa kako svaka ličnost treba da posveti čitav svoj život postizanju najvećeg mogućeg dobra za najveći mogući broj ljudi, jedva da je pokušao da pruži ubedljiv opis onoga na šta bi trebalo da liči ta vrsta života« (Blum, 1988). To je upravo cilj koji opisuje tipove karaktera kojima bismo mogli da se divimo, za kojim traga teorija vrline.

Iako »vrlina« zvuči starinski (ne-filosofi bi upotreбили reči kao što su »integritet« ili »karakter«), pitanja o ličnom karakteru očigledno zauzimaju centralno mesto u etici. Takva pitanja se odnose na ono što bi »dobra ličnost« uradila u realnim životnim situacijama. Pobornici vrline, iako nužno ne odbacuju utilitarizam ili teorije zasnovane na pravima, veruju kako pomenute tradicije zanemaruju ove centralne odlike svakodnevnog moralnog života, koje uključuju karakter. Dorotejin odgovor na pitanje šta treba da čini, kažu oni, nema ničeg zajedničkog sa izračunavanjem koristi, odmeravanjem interesa ili rešavanjem sukoba prava. Njen se problem odnosi na to kakva je ona ličnost.

Utilitaristi često u svoju odbranu govore kako njihova teorija implicuje da čovek treba da teži dobrom karakteru, jer posедovanje dobrih moralnih crta uvećava opštu korist. Takav odgovor ne pogađa cilj. Uzmimo skoro svakog za koga se smatra da ima izvrstan moralni karakter. Zatim pitajmo za objašnjenje zašto bi način života ove osobe trebalo da za druge bude uzor. Nikad se ne odgovara da je lični cilj te osobe povećavanje koristi. Ako se utilitarizam prihvati, pojavljuje se pitanje: kako je korist relevantna za formiranje karaktera? Razmišljanja o koristi retko postaju deo mišljenja »svetaca« ili »heroja«. Iako utilitarizam ima značajne odgovore na pitanja, recimo, opšteg zdravlja ili medicinske pomoći, on ne objašnjava »činjenice« života karaktera i njegove teme hrabrosti, samilosti, lične lojalnosti i poroka.

Dorotejina situacija ilustruje dva druga vida teorije vrline. Prvo, mi možemo da se usredsredimo na opšte pitanje o prirodi vrline. Postoji li neki suštinski kvalitet, koji Doroteja deli sa drugim dobrim ljudima? Neka glavna vrlina? Hrišćani često smatraju da je skrušenost glavna vrlina (a oholost glavni porok).

Drugo, mogli bismo da posmatramo specifične vrline ili crte, posebno kada su one u sukobu. Doroteju u jednom pravcu gura ono što se u srednjem veku nazivalo »vernost«, u viktorijsansko doba »nepokolebljivost«, a danas se naziva »lojalnost«. Ova vrlina je u sukobu sa nečim što Doroteju gura u drugom pravcu, to jest sa njenom željom za samostalnošću. Razmatrane odvojeno, obe crte su dobre: lojalnost može da Doroteju provede kroz neizbežne mrlje njenog bračnog života, samostalnost može da spreči da ona postane otirač za noge.

Problemi ove vrste pitaju da li se neka dobra ličnost može da razvede prosto zbog nespojivosti dva karaktera, posebno u braku bez surovosti ili zlostavljanja. Štaviše, Dorotejina situacija se komplikuje (kao i obično u dilemama moralnog života), jer njen muž će neizlečivo, možda i kobno, biti povređen ako ga Doroteja napusti. Češće se događa da deca bivaju povređena. Rešenje njene dileme delom zavisi od odgovora na pitanje kako bi neka dobra osoba, u njenoj situaciji, vrednovala vrline lojalnosti i samostalnosti.

II. Enskomb i Mekintajer

Obnova zanimanja za vrlinu u 1980-im pokrenuta je skorašnjim delima dva filozofa, Elizabet Enskomb i Alasdeir Mekintajera. Enskombova je 1958. dokazivala da su istorijski pojmovi morala – moralne dužnosti, obaveze, »treba« uopšte – danas nerazumljivi. Pogledi na svet u okviru kojih su ranije ti pojmovi imali smisla, danas više ne vladaju, ali njihovo etičko potomstvo opstaje bez obzira na tu činjenicu. Nezbrinuta »deca« su se izopačila u učenja, kao što je »postupaj ne da zadovoljiš svoje potrebe, već prosto zato što je moralno da se tako čini«. Za Enskombovu takva učenja ne samo što nisu dobra, ona su stvarno štetna. Vrlina ubistveno postaje cilj po sebi, bez dodira sa ljudskim potrebama ili željama.

Alesdeir Mekintajer saglasio se sa Enskombovom i njenu analizu je dalje produbio. Po njegovom mišljenju, moderna društva nisu od prošlosti nasledila jedinstvenu etičku tradiciju, već samo fragmente sukobljenih tradicija: mi smo platoničarski perfekcionista kada pozdravljamo dobitnike zlatnih medalja na Olimpijskim igrama; utilitaristi kada primenjujemo princip selekcije prema ranjenicima u ratu; lokovci kada afirmišemo pravo svojine; hrišćani kada idealizujemo ljubav, samilost i slične moralne vrline; Kantovi i Milovi sledbenici, kada afirmišemo ličnu autonomiju. Nije ni čudo što se intuicije sukobljavaju u moralnoj filosofiji. Nije čudo što se ljudi osećaju zbunjeno.

Umesto ove zbrke, Mekintajer bi da oživi neo-aristotelovsko objašnjenje ljudskog dobra, koje se zasniva i potkrepljuje na skupu vrлина. Takvo bi objašnjenje takođe pružilo i učenje o smislaonom životu. Opšte pitanje »šta je smisao života?« je skoro uvek pitanje o tome šta oni koji postavljaju pitanja misle o svom mestu u životu, u kome su emotivno vezani za one koji ih okružuju, u kome je njihovo delo izraz njihove prirode i u kome se individualna dobra povezuju sa nekim širim projektom, koji je počeo pre njihovog života i koji će ostati posle njega. Mekintajerov odgovor jeste da takva značenja nastaju – kao što nastaju izvrsnosti kao što su vrline, koje su u osnovi napretka racionalnih društava – kada neka ličnost pripada *moralnoj tradiciji* koja dozvoljava *narativni poredak jednog života* i koja u svom postojanju zavisi od merila izvrsnosti u određenim *praksama*.

Na primer, medicina ima tradiciju koja datira unazad do Hipokrata i Galena. Ova tradicija izlaže ono što se od lekara traži da čini, kada se u sobi za hitne slučajeve pojavi pacijent koji krvari ili neko sa znacima kuge. U okviru ove tradicije lekarski životi mogu da postignu određeno jedinstvo ili »narativnost«. Oni mogu da pogledaju unazad (i unapred) i vide kako su njihovi životi postigli (postizu) različitost. Štaviše, medicina ima svoje unutrašnje »prakse«, koje dozvoljavaju unutrašnja uživanja izvan njenih spoljašnjih nagrada: vešta hirurška ruka, pronicljiva dijagnoza neke tajanstvene bolesti, poštovanje studenata prema svom velikom učitelju. Suprotnost ovome je život radnika koji na pokretnoj traci pravi plastične zavrtanje i koji iznenada saznaje

da mu je fabrika zatvorena. Mekintajer tvrdi da samo u određenim društvima, baš kao i u samo određenim poslovima, vrлина može da napreduje.

III. Istorijske osnove teorije vrline

Nemoguće je shvatiti modernu teoriju vrline bez određenog razumevanja istorije etike. Stari Grci (uglavnom Sokrat, Platon i Aristotel) dali su tri vrste doprinosa. Prvo, oni su se usmerili na vrline (crte karaktera) kao na predmet etike. Na primer, Platonova *Država* opisuje vrline koje podstiču demokratija, oligarhija, tiranija i timokratija. Drugo, oni su analizovali specifične vrline, kao što su »kardinalne« (glavne) vrline hrabrosti, umerenosti, mudrosti i pravednosti (kasnije ćemo raspravljati o antičkom shvatanju hrabrosti). Treće, oni su vrednovali tipove karaktera, npr. Aristotel je ljudske karaktere klasifikovao na pet tipova, koji se ređaju od čoveka velike duše do moralnog čudovišta.

U trinaestom veku Toma Akvinski je sintetizovao aristotelizam i hrišćansku teologiju. Akvinski je kardinalnim vrlinama dodao »teološke vrline« vere, nade i ljubavi. Međutim, antička grčka etika bila je sekularistička, dok je Toma Akvinski konačno dao teološko opravdanje vrline. On je bio na pola puta između naturalističkog shvatanja karaktera antičkih Grka i Kantovog neprijateljstva prema naturalizmu.

Za vreme prosvetiteljstva, Kant je pokušao da moral izvede iz čistog uma po sebi. Iako je Akvinski tvrdio da moralne istine mogu da se saznaju samo pomoću razuma, on je ponekad bio primoran da se poziva na božje postojanje i prirodu. Kant je kasnije pokušao da izbegne takva pozivanja i da otkrije suštinu moralnog karaktera – vrline ili dobrog karaktera – koja prevazilazi svaki posebni skup vrlina ili svako posebno istorijsko društvo.

Kant je smatrao da moralni ljudi deluju upravo na temelju moralnog zakona, koji je »univerzalan« (videti članak 14, *Kantovska etika*). Kad deluju na osnovu svoje najviše sposobnosti kao čisto racionalni agensi, Kant misli – bar prema jednom tumačenju – da ljudi naglašeno ne postupaju na osnovu svojih svakodnevnih želja, čak i želja da budu poznati kao dobra ličnost, ili

zato što se osećaju dobro kada umanjuju patnje. Prema ovom shvatanju, Kant je želeo objašnjenje moralnog karaktera iznad i izvan kontigentnih želja, koje podstiču pojedina društva u posebnim dobima u istoriji. Tako je on ostao na jednom vrlo apstraktnom, ali takođe i vrlo praznom stanovištu.

Moderni teoretičari vrline misle da Kant ovde greši, a da ga je moderna moralna filosofija nesvesno sledila u njegovom buđenju. Umesto da Kanta shvate kao *početak* jedne etičke tradicije, oni ga shvataju kao njeno *reductio ad absurdum*. Utilitarizam je napravio dodatnu grešku kada je poistovetio Kantovu apstraktnu dužnost sa najvećim dobrom najvećeg broja, a zanemario problem kako se postupanje prema takvoj dužnosti odnosi prema problemima karaktera, kao što je nesposobnost za samilosna osećanja. Kao što je rekao Džouel Kuperman: »Uprkos suprotnosti između kantovaca i konsekvencijalista, nekome ko čita dela bilo koje od ovih škola, vrlo je lako da sebi stvori sliku suštinski bezličnog etičkog agensa, koji je snabdeven teorijom za pravljenje moralnih izbora kojima nedostaje psihološka veza sa agensovom prošlošću i budućnošću« (Kupperman, 1988).

U jednom uticajnom članku Suzan Volf je dokazivala veriju jaču od one prema kojoj utilitarizam samo propušta odnos prema karakteru. Ona je dokazivala da on, u stvari, sa sobom povlači jedan idealni karakter, kome ne bi bilo ni dobro ni razumno da se teži. Utilitaristički svetac, koji maksimum vremena i novca posvećuje spasavanju onih koji gladuju, bio bi dosadna, jednodimenzionalna ličnost, koja propušta dobra ne-moralnog života, kao što su bavljenje sportom ili proučavanje istorije. U težnji da uveća pomoć za čovečanstvo, takvi sveci svo svoje slobodno vreme posvećuju altruističkim delima, ne ostavljajući vreme za mnoge čino ve samounapređivanja, koji obično život čine bogatim i prihvatljivim.

IV. Eliminativizam

Anskombova i Mekintajer ponekad govore kao da se na principima zasnovana etika mora potpuno da napusti i sprovede ispravno objašnjenje vrline. Takav »eliminativizam« još uvek

podržavaju oni koji veruju da se u modernom životu mogu va-skrsnuti vrline aristotelovskog *polisa* ili kodeksa jednog aristokrate iz osamnaestog veka.

Ovaj način mišljenja, pored mnogih drugih problema, često zanemaruje činjenicu da aristotelovsko i aristokratsko društvo nisu demokratska društva. Zaista, objašnjenja vrline, koja su dali takvi aristokrati kao što su bili Aristotel i Hjum, bila su idealizacije ponašanja njihovog vremena, a ne opisi tog ponašanja. Oni koji čeznu za »povratkom« *polisa* ili škotskog prosvetiteljstva ne vraćaju se realnim društvima, već starim knjigama.

Ipak, neki dokazuju kako je moguće jedno objašnjenje vrline koje je spojivo sa demokratijom i koje još uvek može da se oslobodi govora o pravima i principima u etici. Umesto o tome, mi bismo pričali o onom što je plemenito, dobro, časno, »prikladno« i po ukusu. Zar ovo nije moguće?

Da pokažemo kako ovo nije moguće, mi ćemo raspravljati o hrabrosti kao jednom primeru.

V. Hrabrost

Svaka rasprava o tome kako čovek treba da živi mora da razmotri važnost hrabrosti u životu. Ovde se pojavljuju dva zanimljiva pitanja. Prvo, možemo li pokušati da budemo hrabri, a da ne znamo šta je hrabrost? Drugo, kako se hrabrost povezuje sa ostalim stvarima, kao što su druge vrline i saznanje?

Filosofske rasprave o hrabrosti mogu se pratiti unazad do Platonovog dijaloga *Lahe*s, u kome Sokrat sa atinskim generalima Lahesom i Nikijom raspravlja o ispravnoj definiciji hrabrosti. Hrabrost se kao vrline, svakako, cenila i pre Sokrata, npr. među Homerovim ratnicima, ali u petom veku p.n.e. njena je priroda postala *problem*. Kada je atinska mornarica kući donela neke neobične ideje iz sveta, sofisti su počeli da uče kako se standardi hrabrosti razlikuju od društva do društva i od veka do veka.

Nasuprot njima, Sokrat, Platon i Aristotel dokazivali su da je hrabrost bezvremena vrednosna odlika. U *Lahe*su Sokrat je zbunio atinske generale, koji su je prvo, neispravno, poistovetili

sa stereotipnim ponašanjem koje se povezuje sa hrabrošću (spasavanje beba iz zapaljenih kuća), i koji su onda propustili da uvide razliku između suočavanja sa bilo kojim strahom i suočavanja sa *vrednim* strahom. Za Sokrata hrabrost zahteva mudrost i stoga ne može da služi rđavim ciljevima.

Sokrat takođe brani i kontroverzno tvrđenje da hrabrost služi ličnim interesima. Kao što Džon Maki dokazuje u svojoj knjizi *Etika: pronalaženje ispravnog i rđavog*, ako bi neko razvio sposobnost za izračunavanje kada hrabrost služi njegovim interesima, a kada to ne čini, ta dispozicija nikada ne bi bila prava hrabrost niti hrabrost koja bi služila njegovim pravim interesima. (O ovom problema izračunavanja takođe je raspravljao Filip Petit u članku 19, *Konsekvencijalizam*).

Zapazimo da se ovde ne radi o razlikovanju između hrabrosti i drskosti. Razlika između ovo dvoje je tačno u tome što hrabrost uključuje delovanje na unapređivanju nekog etičkog ideala, dok drskost pametnog kradljivca dragulja to ne čini. Kontroverzno pitanje o hrabrosti i vrednim idealima jeste stvarno pitanje da li je hrabrost i onda hrabrost kada služi »rđavim« idealima.

VI. Eliminativizam, ponovo

Sada se vraćamo pitanju eliminativizma, tj. da li jedna etička teorija, koja se potpuno zasniva na karakteru, može da zameni etiku. Pridimo ovom problemu pitajući se da li bi, za vreme građanskog rata, jedan oficir Konfederacije mogao da bude hrabar. Prema vrednosno neutralnoj analizi, on bi mogao to da bude. Pod hrabrošću ovde se podrazumeva suočavanje sa rizikom zbog *nekog* ideala, koji ne mora, nužno, da bude ispravan.

Najveći broj ljudi bi smatrao da se oficir bori za rđave ideale, jer je Konfederacija zavisila od ropstva. Onda bi Sokrat verovatno rekao da oficir Konfederacije nije istinski hrabar. Ali, avaj, to je baš ono što Sokrat *ne bi* rekao. Jer, svi veliki antički filozofi su mislili da je ropstvo prirodno i ispravno. Zaista, vrline aristokrata u *polisu* delom su zavisile od njega. Stari Grci su imali pogrešan moralni *princip* u pogledu odnosa između ljudi, a odatle ne postoji lak put na koji bi njihova teorija karaktera mogla da se izgradi, da obavi zadatak ovog principa.

Kad čitamo antičke Grke, mi smo impresionirani njihovim smislom za razvijanje sebe samih u skladu sa idealima lepote, hrabrosti i plemenitosti. Etika stare Grčke bila je perfekcionistička u svom naglašavanju savršenstva *polisa*, jedinke i budućnosti čoveka. Takav perfekcionizam potcenjuje jednakost demokratije. Prosto ne postoji način da se oponašaju ideali karaktera starih Grka i da se pri tom postupa po principima moralne jednakosti između ljudskih bića.

Nemački filozof Fridrih Niče takođe je pisao o pokušaju da se naš karakter razvije sa ponosom i stilom. Ovde se ponovo srećemo sa perfekcionističkim idealom karaktera, koji nije spojiv sa moralnom jednakošću. Doista, Ničeov ideal je značajniji po onome što je odbacivao (judeo-hrišćanska etika), nego po onom što je usvajao. Ali čak ni Niče, kako se čini, nije bio siguran kako bi trebalo da izgleda jedan potpuno anti-hrišćanski idealni karakter. On je svestan da njegov *Übermensch* (»Nadčovek«) neće imati ono što je Hjum nazvao »majmunskim vrlinama«, kao što su skrušenost i milosrđe, ali se čini da on nije poštovao vrline istorijski nasleđene od tradicija poput judaizma, hrišćanstva i budizma. Sa svojih zaratustrijanskih visina, čovek velike duše *može* s vremena na vreme da pomogne beznačajnom siromahu, zbog svoje moći i velikodušnosti, prosto zato što mu se sviđa da tako postupi. Ali će verovatnije misliti kako njihovi načini mišljenja i osećanja nisu moralni i smatraće da ih ne treba širiti. Stoga, samo ideali karaktera ne mogu da zamenite etiku.

S druge strane, ako bismo bili voljni da hrabrost definišemo na ne-sokratski način, kao sposobnost služenja bilo kom idealu ili cilju, ovaj problem bi nestao. Ovaj se problem pojavljuje samo ako takve vrline kao što su hrabrost i mudrost moraju u potpunosti da obave zadatak etike.

Dokaz se može dobiti i preko razmišljanja o ulozi prava na privatnost i slobodu u modernim društvima. Neka prava nemešanja i neke slobode su nužne za minimum normalnog funkcionisanja modernog društva, onakvog kakvo poznajemo. Razlog zbog koga je rđavo krasti ili bez razloga prisiljavati zdravu ženu na histerektomiju ne može se savim objasniti preko rasprave o porocima zločinaca. Nešto se mora reći i o tome zašto takvi

postupci krše prava žrtava. Tako eliminativizam izostaje u teoriji vrline, iako ostavlja sasvim dovoljno mesta za delovanje teorije vrline.

VII. *Esencijalizam*

Srodno pitanje jeste i da li su sve vrline nešto izvrsno zato što su povezane sa izvesnim vladajućih *telosom* (ciljem) čovečanstva. Ovo pitanje nastaje iz pokušaja da se oživi neo-aristotelovsko objašnjenje vrline, koje postavlja pravi cilj za savršeno dobar život. Jedan način da se obradi ova tema, jeste da se upita, kao što su to činili Sokrat i Aristotel, da li sve vrline imaju udela u »glavnoj vrlini«. Alternativno, sve vrline mogu ne da dele neku vrlinu, već neku zajedničku suštinu, kao što je zdrav razum. Aristotel je mislio da glup čovek ne bi mogao da stvarno ima vrlinu, a ova tačka pokazuje njegovu razliku od hrišćanskog shvatanja.

Nedavno se Tomas Pinkofs zalagao za »funkcionalističko« objašnjenje vrline. Po njegovom objašnjenju, stvarne vrline su one koje su neophodne za dobar život u bilo kom od više oblika »običnog života«. Po njegovom mišljenju postoji jezgro vrline, nužnih za sreću svakog društva u bilo kom istorijskom vremenu.

Ipak, čini se da nema prihvatljivog razloga zbog koga bi sve vrline morale da dele neki kvalitet, pre nego da sva dobra dele neki kvalitet. Vrine se mogu shvatiti kao uvežbane izvrsnosti, a postoje mirijade stvari u kojima možemo da budemo izvrsni. Ideja da tu »mora« postojati neka srž svih vrline, jeste prikrivena pretpostavka, po kojoj postoji samo jedan dobar način života ili samo jedan ispravan način razvoja društva. Ali postoje mnogi budući svetovi: svaki bi imao različite spojeve institucija i praksi, svakom bi za njegov idealni razvoj bile potrebne različite vrline.

Na primer, u pograničnim društvima, veliki junaci su često vrlo inteligentni ljudi, koji lepo funkcionišu izvan čvrstih granica civilizovanih gradova sa njihovim crkvama, venčanjima, školama, advokatima, radnjama, policijom i fabrikama. Takvi pogranični heroji su živeli po jednostavnom i tvrdom kodeksu

(konjokradice se moraju uhvatiti i ubiti, »divljaci« su neprijatelji, svaka ličnost ima sopstvenu težinu). Kad granice postanu civilizovane, takvi heroji često ustanovljuju kako se njihove karakterne crte ne uklapaju u društvo koje su oni pomogli da se izgradi. Društvu su bili potrebni takvi tipovi, ali se ono sada razvilo.

VIII. *Moralna osećanja, želje, htenja*

Teoretičari vrline često istražuju motivaciju za moralno postupanje preko želja i osećanja. U jednom ogledu Džonatan Benet raspravlja o ulozi osećanja ili empatije u moralnom životu. On raspravlja o sukobu između samilosti i moralne dužnosti Haklberi Fina i nacističkog vođe Hajnriha Himlera. Moral Hakovog vremena ga je primorao da preda odbeglog roba Džima, sa kojim je Hak postao prijatelj. Nasuprot tome, Himler je od SS generala tražio da u sebi savlada odbojnost prema ubijanju Jevreja, radi više dužnosti prema Otadžbini. Benet se zalaže za anti-kantovski zaključak da se Hak sa pravom obazirao na svoju naklonost prema Džimu, a ne na svoj moral, a da su Himlerovi generali trebali da više uvažavaju svoja osećanja. Moralna teorija koja ovaj problem objašnjava kao kognitivnu grešku (Hak je trebalo da prevaziđe svoje vreme i da »prosto« vidi da je ropstvo zlo) ne pogađa pitanje za koje se Benet snažno zalaže.

Benet takođe raspravlja i o američkom grom-i-pakao teologu Džonatanu Edvardsu, koji je pisao da će deo uživanja spasenih biti i posmatranje muka onih koji se muče u paklu (»posmatranje nevolja drugih teži da poveća stepen našeg uživanja«). Benet piše kako se čini da Edwards apsolutno nema nimalo saosećanja za večno stradanje prokletih. Za Beneta Edwards je ispod Himlera, jer Himler je bar nešto *osećao*.

Ova tema vodi ka zajedničkom nedostatku teorija vrline. Prema teorijama dužnosti ili principa, teorijski je moguće da neka ličnost može poput robota da poštuje svako moralno pravilo i da vodi savršeno moralan život. Po ovom scenariju, mi bismo bili kao savršeno programirani kompjuteri (možda takvi ljudi stvarno postoje kao proizvod savršenog moralnog vaspitanja). Naprotiv, u teoriji vrline mi treba da znamo mnogo više

od spoljašnje ljuske ponašanja, da bismo izrekli takav sud; npr. treba da znamo kakva vrsta ličnosti je u pitanju, kako ta ličnost razmišlja o drugim ljudima, kako on ili ona shvataju svoj sopstveni karakter, šta ličnost misli o svojim prošlim postupcima i, takođe, šta misli o postupcima koje nije izvela.

Na primer, skoro svako prođe kroz život, a da ne postane ubica (»spoljašnja ljuska«), ali se ipak karakteri ljudi koji nisu izvršili nijedno ubistvo značajno razlikuju. Ličnost koja je često bila u iskušenju da ubije zbog svog vrelog temperamenta, ali se od toga uzdržavala zbog moralnih razloga, ne izgleda kao neki viši moralni tip. Mnogo je uzvišenije nikad ne poželeti da se zbog nekog malog razloga ubije čovek. Još je bolja ličnost koja ne bi uopšte ubila i koja tuguje zbog ubijanja nevinih ljudi.

IX. Karakter, ja i društvo

Nijedan postupak ne zbiva se u političkom vakuumu. Teorija vrline, zato, ispituje kako različite vrste društava podstiču različite vrline i poroke. Mogli bi da celovitije pristupimo Dorothejinoj dilemi, pitajući se da li su ograničeni izbori koje je nudilo viktorijansko društvo bili pravedni. Neki moderni feministički filosofi pokreću slične teme, raspravljajući da li su tradicionalne vrline i poroci žena vredni pohvale. Feministkinje prošlosti zastupale su androgine ideale i unapređivale samo ljudske vrline, a ne muške ili ženske vrline. Nedavno su neke feministkinje odbacile androgine ideale i opet prihvatile ideju da neke vrline (gajenje, samilost) mogu biti pristupačnije ženama nego muškarcima, (Videti članak 43, *Ideja ženske etike*).

Karakter se može »filosofski« posmatrati spolja, s obzirom na globalno društvo, i »iznutra«, s obzirom na ličnost. U kojoj meri može ličnost da oblikuje svoj sopstveni karakter?

Jasno je da ova rasprava pretpostavlja da neki ljudi imaju neku sposobnost da oblikuju sopstveni karakter. Neki filosofi ovo osporavaju, dokazujući da, dok pojedinačni činovi mogu biti slobodni, karakter je utvrđeni vid ljudskog bića. Kao odgovor može se dokazivati kako nema svako sposobnost da promeni ili čak modifikuje svoj karakter. Međutim, sve dok, što i

kritičari priznaju, čovek može da bude slobodan, ostaje otvorena mogućnost da neki postupak može da pokrene promene u karakteru.

Štaviše, naš sistem moralnih pohvala i pokuda, razvoj ponašanja i naša pretpostavka slobodne volje sasvim pretpostavlja da ljudi mogu, po svojoj volji, da oblikuju ili kvare svoj karakter. U kojoj meri mogu ljudi da promene svoje osobine i karaktere tema je koja ne spada u oblast ovog ogleada, ali kratak odgovor bio bi da situacije krize često ljude prisiljavaju da preispitaju svoje osnovne vrednosti, kao što je gospođa Bruk morala da preispita svoj rđavi brak kad se zaljubila u Vila. Ako imaju sreće, ljudi ponekad uspevaju da steknu uvid u svoje probleme i podršku za promenu (to je jedna od vrednosti psihoterapije). A činjenica je da se ljudi *stvarno* menjaju – oni prestaju da piju, postaju samilosniji ili podliji. Tako se čini da je promena moguća. (Videti takođe članak 47, *Implikacije determinizma*).

Velika je greška teorija vrline što one malo pažnje obraćaju na oblasti života koje oblikuju karakter. Možda najvažnije odluke u toj oblasti uključuju pitanja da li se oženiti, imati decu, da li biti prijatelj i gde se zaposliti. Pisci koji rade u etičkim tradicijama zasnovanim na pravima, koristi ili kantovskoj universalizaciji, uglavnom su smatrali da takve oblasti uključuju *ne-moralne* izbore. Ali pošto se etika odnosi na to kako treba da živimo, i pošto takve oblasti zauzimaju tako mnogo našeg načina života, zar ovo nije kolosalna mana?

Moderni filosofi postavljaju mnoga pitanja u pogledu vrline, kao što su stepen naše odgovornosti za sopstveni karakter, veza između karaktera i ponašanja i analiza specijalnih crta kao što su praštanje, lojalnost, stid, krivica i kajanje. Oni se čak vraćaju analizi tradicionalnih poroka, kao što su neobuzdane želje za drogom, hranom, seksualnim osvajanjima, tj. tradicionalne mane neumerenosti, pohlepe, proždrljivost i pohote. Na redna decenija će videti mnoga dela o vrlini.

Šire o tome u:

Anscombe, G. E. M.: 'Modern moral philosophy', *Philosophy*, 33 (1958), 1–19.

Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*.

- Bennett, J.: 'The conscience of Huckleberry Finn', *Philosophy*, 49 (1974), 323–33.
- Blum L.: 'Moral exemplars: reflections on Schindler, the Trocmes, and others', *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), 196–221.
- Eliot, G.: *Middlemarch* (London: 1871–2).
- Kupperman, J.: 'Character and ethical theory', *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), 115–25.
- MacIntyre, A.: *After Virtue* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).
- Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
- Pincoffs, E.: *Quandaries and Virtues* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1986).
- Plato: *The Republic*.
- : *Laches*.
- Wolf, S.: 'Moral saints', *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 419–39.

Za dalje čitanje:

- The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*, ed. R. Kruschwitz and R. Roberts (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1987), pp. 237–63.
- French, P., Uehling, T. and Wettstein, H., eds., *Ethical Theory: Character and Virtue – Volume XIII*, *Midwest Studies in Philosophy* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).
- Murdoch, I.: *The Sovereignty of Good* (New York: Schocken Books, 1970).
- Pence, G.: 'Recent work on the virtues', *American Philosophical Quarterly*, 21 (1984), 281–97.
- Tong, R.: 'Feminist philosophy: standpoints and differences', *American Philosophy Association: Newsletter on Feminism and Philosophy*, ed. N. Tuana (April, 1988), pp. 8–11.

22

PRAVA Branda Elmond

I. Istorijski uvod

Drugi svetski rat uključivao je i kršenje ljudskih prava u besprimernom obimu, ali je njegov završetak video zoru nove ere za prava. Sledeći svoj vrhunac u sedamnaestom veku, kada su ideju prava zastupali takvi pisci kao što su Grocijus, Pufendorf i Lok, prava su igrala ključnu ulogu u revolucijama poznog osamnaestog veka. Međutim, u devetnaestom i ranom dvadesetom veku pozivanje na prava bacili su u zasenak takvi pokreti kao što su utilitarizam i marksizam, koji nisu mogli ili nisu hteli da im se prilagode.

Savremeni period je video dalji zaokret u njihovoj sudbini, a danas ona predstavljaju međunarodnu vrednost o kojoj se moralno i politički raspravlja. U mnogim delovima sveta, bez obzira na kulturne i verske tradicije, kada se raspravlja o pitanjima mučenja ili terorizma, siromaštva ili vlasti, argument se vrlo često izlaže u pojmovima prava i njihovog kršenja. Takođe, u okviru pojedinačnih društava prava igraju važnu ulogu u raspravama o spornim pitanjima: abortusu, eutanaziji, zakonitom kažnjavanju, našem postupanju prema životinjama i prirodnom svetlu, našim uzajamnim obavezama i obavezi prema budućim generacijama.

Mada je taj izraz relativno skorašnjeg datuma, prava pripadaju tradiciji etičkog razmišljanja koja se proteže sve do antike. U odnosu na ovu tradiciju, implikacije pojma su pre zakonske nego etičke. Kao što je Stiven Bakl pokazao u članku 13, *Prirodni zakon*, koreni shvatanja univerzalnih ljudskih prava leže u učenju o prirodnom zakonu. Grci, posebno stoički filosofi, prihvatili su mogućnost da postojeći ljudski zakoni budu nepravedni. Oni su zapazili da se zakoni menjaju od mesta do mesta i zaključili da zakoni koji tako postoje – zakoni konvencije – mogu da se stave nasuprot prirodnom zakonu, koji nije relativan i promenljiv na ovaj način, zakonu koji svako može da shvati preko svoje lične savesti i zakon na osnovu koga aktuelni zakoni na određenim mestima i u određenim vremenima mogu da se prosude, a ponekad i da se utvrdi njihova manjkavost.

Iako sami Grci nisu napravili takav prelaz, ova ideja prirodnog zakona bez muke rađa pojam prirodnih prava, koja obeležavaju jednu oblast u kojoj su ljudski zakoni zakoni država, podvrgnuti ograničenjima koja nameće šira koncepcija pravednosti. Ali je značajno da je u staro doba to shvatanje unutrašnje ličnosti, nezavisne od socijalnog konteksta, bilo delo stoicizma – filosofije sa posebnim simpatijama za robove – ljude koji su skoro potpuno bili lišeni svojih prava.

Kasnije je širenje Rimskog carstva pružalo širi legalni i politički kontekst u kome je rimsko *jus gentium* davalo praktičan efekat ovom pojmu u sistemu zakona koji su primenjivani na sve, bez obzira na rasu, pleme ili nacionalnost.

Dalji element razvoja koncepcije moralnog zakona, nezavisno od lokalnih uslova, došao je sa poštovanjem za pojedinca i njegovu savest, što je bilo oznaka hrišćanske religije, iako su hrišćani bili podeljeni u pitanju da li je taj zakon nezavisan od Boga ili je rezultat božje zapovesti. Oba shvatanja su, međutim, stvorila takav odnos između ljudskog bića i njegove savesti, da je moguće da se čak opravda i odbacivanje vladara od strane onih kojima se vlada. Ovo je snažno ilustrovano suđenjem i pogubljenjem kralja Čarlsa I 1649, događajem koji neki vide kao znak početka modernog shvatanja prava.

Međutim, britanski filosof Džon Lok je utvrdio prava na život, slobodu i svojinu, prava koja su Amerikanci kasnije uključili u svoju Deklaraciju o nezavisnosti od 1776, stavljajući umešto svojine pojam traganja za srećom.

Sledeći Francusku revoluciju od 1789, francuska Nacionalna skupština je proklamovala deklaraciju o *Pravima čoveka i građanina*, potvrđujući prava na slobodu i svojinu, ali dodajući bezbednost i otpor tlačenju. Kao odgovor na Berkovu kritiku ove revolucije, Tomas Pejn je objavio 1791. knjigu: *Prava čoveka*.

Savremene deklaracije o pravima čoveka su značajno detaljnije i dalekosežnije, uzimajući formu međunarodnih sporazuma, od kojih neki iza sebe imaju zakonsku snagu država koje ih potkrepljuju, dok drugi nisu ništa više do iskazi o aspiracijama. Evropska Konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda (1950) je primer prve vrste, sa Međunarodnim sudom u Hagu koji ima pravo da sudi slučajeve iznete pred njega. Deklaracija o ljudskim pravima, koju su donele Ujedinjene nacije 1948, jeste primer druge vrste, mada je ona kasnije potkrepljena specifičnijim Međunarodnim sporazumima o ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima i o Građanskim i političkim pravima (1976).

Iako je osamnaestovekovni pojam prava bio protektivan i negativan, postavljajući granice postupanju koje vlade mogu da primene na svoje građane, moderna koncepcija ovima dodaje i pozitivan element, uključujući prava na razne vrste dobara. Ali pošto pružanje takvih stvari kao što su zdravlje ili obrazovanje zahteva poreze i razvijenu birokratiju, ovo je dovelo do bifurkacije prava. Tamo gde su starija, negativna prava ograničavala vladu, novija pozitivna prava opravdavaju širenje njenih nadležnosti u ostvarivanju većeg društvenog bogatstva, komfora ili ekonomskog napretka. U praksi, međutim, jedino je dodavanje ovog drugog pojma prava stvorilo podršku neophodnu za pojavu evropskih i ranije sklopljenih sporazuma Ujedinjenih nacija.

II. Analiza prava

Dok neki pozdravljaju ovaj razvoj, drugi sve veće pozivanje na prava vide kao nepoželjno širenje pojma koji je ili sumnjiv ili nepotreban. Onda pitanja koja okružuju ovu temu, počinju sa

osporavanjem same smisaonosti pojma. Ako treba da se odgovori na ovo osporavanje, neophodno je pre svega ponuditi zadovoljavajuću analizu prava, a zatim i opravdanje za korišćenje tog rečnika. Jer prava su jedan element u našem moralnom rečniku, koji uključuje takođe i pojmove kao što su »dužnost«, »obaveza«, »pravo« (korišćeno kao pridev), »rđavo«, »treba«, isto kao i pojmove koje možemo shvatiti kao takmace »pravima« ili kao suštinski deo njihovog značenja – poput »slobode«, »zahtevi«, »imuniteti« i »privilegije«. Ako se »prava« mogu bez ostatka prevesti u ove pojmove, onda bi moglo da izgleda kako je razgovor o pravima suvišan.

Međutim, pre razmatranja ovih pitanja, biće korisno da napravimo još neke distinkcije. Praktične rasprave o gore pomenutim pravima treba verovatno da uključe i ono što se danas naziva ljudskim pravima. Opravdavanje prava ove vrste je suštinski etičko iako međunarodna zajednica, u nastojanju da im pruži status zakona, nastoji da njihovo opravdanje pretvori u činjenice i praksu.

U okviru suverenih država mnoga prava su, na ovaj način, već postala stvar zakonske realnosti. Ali, nisu sva zakonska prava takođe i moralna prava, i mnoga moralna prava će nastaviti da postoje kao moralna, a ne kao zakonska prava, čak i u društvu koje sadrži znatnu saglasnost u pogledu sadržaja ponašanja. Na pitanje o postojanju zakonskog prava treba da se odgovori utvrđivanjem da li postoje zakonski propisi koji potanko opisuju to pravo i specifikuju kazne za kršenje njegovih propisa. [Kao što je pravnik H. L. A. Hart naglasio, valjanost samih zakonskih propisa jeste drugo pitanje, koje treba da se reši utvrđivanjem da li su oni u skladu sa principima izloženim u nacionalnom ustavu ili u Povelji o pravima ili su, u zemljama koje nemaju pisani ustav, u skladu sa sudskom tradicijom i presedanima (Hart, 1976)].

Postoje mnogi primeri čisto zakonskih prava, često samo tehnički određenih, ali uz pravo da se čine i stvari koje moralan čovek ne treba da čini. Ona, dakle, mogu da uključuju i takve stvari koje su loše za nekog, tako da se pravo ne može definisati kao nešto što tom nekom ide u prilog. Postojanje moralnih prava neki osporavaju na osnovu razloga o kojima ćemo kasnije raspravljati, ali ako postoje moralna prava, onda ona uključuju i

prava koja niko ne može ni pomisliti da prevede u zakonska prava – takve stvari, kao što su, na primer, pravo na zahvalnost za dobočinstvo ili pravo na sopstveno mišljenje o nekom neospornom stanju stvari.

Postoje tri široke kategorije za raspravu: univerzalna ljudska prava (za koja se tvrdi da su moralna prava, ali takođe teže da postanu i zakonska prava); specifična zakonska prava i specifična moralna prava. Unutar ovog okvira utvrdićemo neka dalja pitanja:

1. Šta ili ko može biti subjekt prava? Da li postoje ograničenja na vrstu bića za koja se može reći da imaju pravo?
2. Kakva vrsta stvari može biti pravo na nešto? Šta je sadržaj ili objekt prava?
3. Šta može biti osnov ili opravdanje prava? Da li su prava *samo*-opravdavajuća, možda na način koji ih čini etički jačim od bilo čega drugog iz koga ona mogu da se izvedu? Ako je tako, da li to znači kako postoji mogućnost da se i sam moral zasnjuje na pravima?
4. Da li su prava neotuđiva?
5. Da li su prava apsolutna?

Jasno je da odgovori na ova pitanja mogu da se menjaju, zavisno od toga koja od tri kategorije prava je uključena. Pravo nije *stvar*, osim u smislu u kome su dužnosti, obaveze i obećanja stvari. To su sve apstraktne imenice koje se bolje razumevaju preko onoga što tvrde o ljudskim odnosima i ljudskim postupcima. Neki pisci (na primer, A. R. Vajt) dokazuju da su rečenice koje uključuju reč »pravo« činjeničke i da, stoga, mogu da se prosude kao istinite ili lažne. Međutim, drugi, uključujući skandinavске realiste Aksela Hagerstroma i Karla Olivekrona, zastupaju emotivističku analizu. To će reći da oni veruju kako utvrditi neko pravo znači zauzeti stav, pre nego tvrditi činjenicu. Nasuprot njima, američki filosof Ronald Dvorkin predlaže da se prava tumače kao specijalna vrsta činjenica – moralne činjenice – koje se, po analogiji sa kartaškim igrama, u moralnim raspravama mogu shvatiti kao »aduti«. (Uporedite raspravu o »moralnim adutima« u članku 18, *Etika prima facie dužnosti*). Na primer, mnogo bi se dobra moglo postići ukidanjem nasleđivanja, ali to sprečava pravo naslednika, budući da je

stavljeno na moralnu agendu. Nešto slično je učinio i Robert Nozick, kada je prava opisao kao ograničenja. Liberalisti obično posmatraju prava kao uspostavljanje važnih ograničenja delatnosti vlade.

Međutim, prava nisu sva iste vrste. Postoje aktivna i pasivna prava: prava da se stvari urade i prava da stvari budu urađene nekom ili za nekog. Ali pojam obuhvata više razlika nego što je ova. Obično se prihvata da razlike uključuju prava kao zahteve, kao moći, kao slobode ili kao imunitete. Dominantno značenje bi bilo »zahtev« a njemu je, što je njegov najuži smisao, korelativna »dužnost«. Ove distinkcije se najbolje pokazuju preko primera:

(I) *Zahtevi*: pravo da se dati zajam dobije natrag jeste pravo kreditora, koje stvara odgovarajuća dužnost da onaj koji duguje izvrši uplatu.

(II) *Moći*: pravo raspodele svojine biće primer prava koje je moć, koje u sebi ima sposobnost da utiče na prava drugih ljudi.

(III) *Slobode*: zakon može da jedinkama dozvoli slobodu ili privilegiju, ne naturajući im potencijalno teške zahteve – na primer, svedočenje na sudu protiv svog supružnika.

(IV) *Imuniteti*: ličnost može da bude zaštićena od delatnosti drugog: na primer, u slučaju člana sindikata, pravo priključenja sindikatu garantuje imunitet od aktivnosti poslodavca, koji može pokušati da ovo zabrani.

Najslavniji sistem prava pružio je pravnik Vesli N. Hohfeld, koji je ustanovio sledeću tablicu pravnih korelativa i suprotnosti.

<i>Postavljena sa svojim suprotnostima</i>				
prava privilegije moći imuniteti	pravo	privilegija	moć	imunitet
	ne-pravo	dužnost	nemoć	podložnost
<i>Izloženi sa svojim korelativima</i>				
	pravo	privilegija	moć	imunitet
	dužnost	ne-pravo	podložnost	nemoć

III. Opravdanje rečnika prava

Sve do sada pomenute distinkcije bile su distinkcije u okviru polja prava. One doprinose analizi prava, mada ne rešavaju osnovno pitanje da li su pravna tvrđenja, sa jedne strane, opisi stanja stvari ili su, sa druge, neka vrsta odluke, predloga ili retoričke izjave. Ali pitanje dublje analize prava ne dotiče njihovu upotrebu ili upotrebljivost, a to znači da opravdanje upotrebe rečnika prava jeste posebno pitanje, kome treba da pristupimo na različit način.

Ipak, analiza prava nema implikacije po ovo naknadno pitanje. Pre svega, analiza prava otkriva bogatstvo i složenost značenja, koja ne mogu u potpunosti da se izraze preko nekih od dostupnih moralnih pojmova. I drugo, ona pokazuje, po implikaciji, da ne postoji razlog da se prava posmatraju kao logički sumnjivija od drugih moralnih izraza kao što su »dužnost« ili »obaveza«.

Ali, kao dodatak ovim razmatranjima, postoje jaki pragmatički razlozi za korišćenje rečnika prava. Zastupnici prava, na primer, kao važnu korist od prava vide to da se prava usmeravaju na pitanja s tačke gledišta žrtve ili onog ko je potlačen, pre nego iz pespektive onih koji imaju moć. Kao što je crni abolicionistički lider Frederik Daglas kazao: »čovjek koji *pati zbog zla*, jeste čovek koji *zahteva obeštećenje*... čovek koji je UDAREN jeste čovek koji JAUČE – i... *onaj koji je izdržao surove muke ropstva*, jeste čovek koji zastupa Slobodu« (navedeno u Melden, 1974).

Sa ovom tačkom u vezi je činjenica da prava legalno podrazumevaju da je u njihovom obezbeđivanju upotreba sile opravdana.

Drugo pragmatično opravdanje pruža skorašnja istorija pojma prava. Pozivanje na prava se široko shvata i prihvata svuda u svetu i u svim tipovima političkih režima. Nije mala korist za jedan moralni pojam to što se on kao validan posmatra u mnogim narodima i kulturama, i da ima barem mogućnost da vlasti obaveže na poštovanje važnih moralnih ograničenja.

IV. Za i protiv prava

Na ovom mestu je moguće okrenuti se specifičnim pitanjima, koja su ranije nabrojana:

1. *Ko ili šta može imati pravo?* Različiti autori su sugerisali različita merila za uključivanje nekog entiteta u oblast pravne zaštite. Jedna izrazita distinkcija jeste da, ako se pravo shvati kao moć koja treba ili ne treba da se vrši na osnovu odluke nosioca prava, onda prava mogu imati samo ona bića koja su sposobna da biraju. Ali ako se pravo shvati kao dopuštenje povezano sa zabranom mešanja sa strane, prava mogu da se shvate kao povlastice otvorene za svaku vrstu bića sposobnu da bude povlašćena.

Neka od specifičnijih merila, koja spadaju u ovaj okvir, su restriktivnija od drugih. *Sposobnost za patnju* uvodi svet životinja u oblast prava, ali isključuje, na primer, beznadežno komatozna ljudska bića (važno razmatranje prilikom odlučivanja ko ili šta ima pravo da ne bude podvrgnut bolnim, ali važnim naučnim eksperimentima). *Imanje interesa* je merilo koje bi moglo da uključi, pored životinja, ljudski fetus ili embrion; možda, takođe, neke vidove prirodnog sveta, kao što su biljke ili drveće. *Posedovanje razuma* i *sposobnost izbora* mogu da izgledaju kao da ograničavaju prava na ljudska bića, ali neke životinje imaju obe sposobnosti na ograničen način. I konačno, zahtev da se *bude ličnost* ne pruža rešenje za određivanje merila kojima se utvrđuje ko ima prava, jer su ova merila i sama često predlagana kao definicija ličnosti, što je po sebi sporno moralno pitanje, isto kao što je i složena zakonska materija.

Ukratko, izgledalo bi da ne postoji prihvaćeno *a priori* rešenje pitanja ko ili šta može imati pravo. Čini se da je stvar velikodušnosti ili empatije ličnosti koja izriče sud, da ovaj krug proširi ili suzi. Ipak, ako je prihvaćeno merilo suviše široko, utvrđivanje prava će izgubiti svoju jedinstvenu snagu; ako je suviše usko, oslabiće važnu intuitivnu snagu pojma, izostavljajući kategorije koje ljudi smatraju najvažnijim. Neka od ovih pitanja se obrađuju na drugim mestima u knjizi, npr. u članku 24, *Etika okoline*, članku 25, *Eutanazija*, članku 26, *Abortus* i članku 30, *Životinje*.

2. *Šta može da bude sadržaj ili predmet prava?* U određenom stepenu odgovor na ovo pitanje će da zavisi od odgovora na prethodno. Ako je posedovanje interesa suštinska kvalifikacija za posedovanje prava, onda će se pravo sastojati u svemu što je nužno za zaštitu i unapređenje ovih interesa. Ako se izdvoji spo-

sobnost za patnju, onda to nagoveštava da su prava pasivni zahtevi protiv nanošenja bola od strane drugih. Ako se posedovanje razuma i sposobnost izbora ponude kao merila, onda će prava biti prava da se postupa na određeni način i pravo na slobodu delovanja, koja je zaštićena od mešanja drugih. Opšti uslov, međutim, jeste da ponašanje drugih ljudi bude relevantno za osiguravanje prava; pravo na čist vazduh, na primer, ima smisla jedino u odnosu prema zagađenjima koja izaziva ljudski agens, a biće besmislen zahtev u pogledu meteoroloških promena koje su izvan ljudske kontrole.

3. *Kako se prava mogu opravdati?* U prošlosti, kao što je već nagovešteno, na ovo pitanje se odgovaralo preko teorije društvenog ugovora, koju su na različite načine zastupali Hobs, Lok i Ruso. Savremeno opravdanje u ovim pojmovima ponudio je američki filosof Džon Rols u svojoj knjizi *Teorija pravednosti*. Rolsova teorija zasnovana je na misaonom eksperimentu u kome ljudi (»racionalne ugovorne strane«) odvojeni »velom neznanja« od saznanja svog pojedinačnog žreba u životu (bogatstvo, društveni status, sposobnosti, itd.) razmišljaju o pravilima za društveni život, kojim se mogu unapred obavezati, bez obzira na svoju potonju poziciju u životu. Isto kao Lok i Rols dokazuje da bi se oni obavezali na osnovne uslove slobode i kvalifikovane jednakosti.

Društveno ugovorna opravdanja, međutim, izgleda da zahtevaju prethodno prihvatanje onih prava koja nastoje da opravdaju. Ova se primedba izbegava preko teorija koje zasnivaju prava na korisnosti. Dž. S. Mil je opravdanje ove vrste ponudio u svom spisu *Utilitarizam*, gde je dokazivao da principi kao što su sloboda i pravda, na dugu stazu, doprinose ljudskoj sreći, a to je i njegova suštinska pozicija u ogledu *O slobodi*. Savremeni britanski filosof R. M. Her takođe zasniva prava na korisnosti, ali za razliku od Mila on priznaje da bi mogle da nastanu okolnosti u kojima bi prava mogla da se žrtvuju – naročito ako to zahteva zbir ljudskih sklonosti.

Utilitarističko opravdanje, dakle, ne može da pravima da *prioritet*. Ako je ovo to što se u odbrani prava traži, ovom cilju se bolje služi preko povezivanja pitanja opravdanja sa dva upravo razmatrana pitanja: onim koje se bavi (I) subjektima i (II) sadržajem prava. Takvo je opravdanje ponudio američki filosof

Alen Gevirt, koji je dokazivao kako su prava neophodna da bi ljudska bića bila u stanju da funkcionišu kao moralni agensi, pokazujući autonomiju prilikom vršenja izbora.

Neki filosofi, međutim, ne bi prava shvatili kao mesto što iziskuje dalje opravdanje, jer su ona sama po sebi moralno obavezujuća. Ako je to tako, onda bi moral zasnovan na pravu bio mogućnost. Shvatanje da su prava samo-opravdavajuća može se, međutim, braniti, a da pri tom ne bude nužno da se utvrđuje kako su ona osnovni ili primarni element u moralnoj raspravi. Razlog za zauzimanje ograničenijeg stanovišta jeste da sam jezik prava može biti nedovoljan da pokrije važne oblasti morala. Na primer, vitalno važna razmatranja o prirodnoj okolini teško se izražavaju preko pojmova prava. Protiv ove pojedinačne primedbe, međutim, može se dokazivati da zahtevi prirodne okoline mogu da budu efektivno izneti i bez pripisivanja prava objektima koji nemaju dušu – prava budućih naraštaja mogu da za praksu imaju iste implikacije, kao i tvrđenje da je u pitanju integritet planete.

4. *Da li su prava neotuđiva?* Da li je pravo otuđivo ili nije isto je što i pitanje da li se ono može preneti ili ustupiti drugoj ličnosti. Takozvana »supružanska prava« pružaju dobar primer prava koja su neotuđiva u ovom smislu. Ali postoji ovde i drugi kontrast koji treba naglasiti: dok se neka prava mogu napustiti ili zanemariti, o drugima se misli da su suviše važna da bi od njih mogao da odustane čak i onaj nosilac prava koji je voljan da to učini. Takva fundamentalna prava bila bi prava na život i slobodu. Ali, iako bi se obično saglasili da ovaj princip obezvređuje voljnost da sebe prodamo u ropstvo, problematičnije je pitanje da li bi on obezvređio racionalnu odluku bolesne osobe da zahteva eutanaziju.

5. *Da li postoje apsolutna prava?* Najteži problem za onog ko hoće da utvrdi da li su neka prava apsolutna, jeste što neka od tih prava mogu biti u međusobnom sukobu. Ovo znači da može biti nemoguće da poštujemo jedno pravo, a da pritom ne prekršimo drugo. Na primer, autorovo pravo da objavi, bez cenzure, ono što izabere, može da se sukobi sa potvrđenim pravom neke religiozne zajednice da ne bude vređana u svojim najdubljim ubeđenjima. Inače, policajac može da rekvirira privatna kola u nameri da goni nekog kriminalca. Ako su prava o kojima je reč

prava na dobra, onda je jasno da ne može svako u svetu da dobije moderni medicinski tretman ili da živi u mestu koje nije prenaseljeno.

Ako postoje apsolutna prava, dakle, biće vrlo mali broj takvih prava – možda samo prava na život i slobodu. Čak i ovde, međutim, pravu ličnosti na život može da se suprostavi pravo drugog ili pravo više njih. A prihvaćen je i zakonski princip koji nije kršenje prava, na osnovu koga se gubi lična sloboda ako se ta sloboda upotrebljava za ugrožavanje prava drugih. U praksi, Deklaracija Ujedinjenih nacija o pravima samo jedno pravo ostavlja neuslovljenim – pravo da čovek ne bude mučen. Sva su druga prava uslovljena i učinjena predmetom državne brige.

Prava, dakle, iako mogu da budu samo-opravdavajuća, ne mogu da stoje sama. Ona su samo jedan element univerzalnog morala, ali važan element utoliko što zajedno sa drugim ključnim pojmovima oblikuju deo shvatanja o primarnosti etičkog u ljudskim stvarima. Specifična osobina ove vrste shvatanja je u tome da se ono zasniva na stvarima koje su zajedničke ljudskim bićima, na njihovim zajedničkim potrebama i sposobnostima i na uverenju da je ono što im je zajedničko važnije od onoga što ih razlikuje.

Međutim, čak i ovako ograničena, ona su predmet napada sa više strana. Da počnemo sa tim da bi ona, na prvi pogled, bila neprihvatljiva za utilitariste, pošto sprečavaju nesmetano ostvarivanje društvenog dobra. Doista, pojam *prirodnih prava* kao besmislicu odbacuje Džeremi Bentam, koji u slavnom izrazu takođe odbacuje i apsolutna prirodna prava kao »besmislicu na štulama«. Međutim, važno je da se zapamti da ukidanje takvih osnovnih prava kao što su sloboda govora, sloboda udruživanja, sloboda objavljivanja i sloboda od samovoljnog pritvora, robije i pogubljenja za nabeđene društvene i političke reformatore, jeste suštinski korak na putu u zlatno doba. Ovo bi pružilo utilitarističko opravdavanje prava, ali u svetlu ljudske sposobnosti za samoobmanu bilo bi bolje da se vidi kao nešto što pravima pruža direktno i nezavisno opravdanje. [Ipak, sam ovaj zahtev – da je bolje da se prava *shvate* kao opravdana nezavisno od korisnosti – jeste nešto što utilitarista može (privatno) da prihvati na temelju utilitarističkih razloga].

Prava su često napadali i marksisti, ne samo zato što se prava jedinki mogu da ispreče na putu društvenog naretk, već i zato što se ne uklapaju u kulturni i istorijski relativizam koji je centralna komponenta marksističke teorije. Pošto prevazilaze društveni i ekonomski kontekst, ona su nespojiva sa teorijom koja ističe da su ljudske stvari i ljudsko društvo proizvodi takvih faktora. Ipak, marksisti su nedavno reinterpretirali i iznova uspostavili pojam prava, i upotrebili ih u raznim narodnim i revolucionarnim pokretima. (Ovde se o marksističkoj etici raspravlja u članku 45, *Marks protiv morala*).

Međutim, univerzalna prava ne stvaraju probleme samo političkoj levisi. Njih takođe kritikuju i konzervativni mislioci, iz tradicije koja potiče od spisa osamnaestovekovnog političkog mislioca Edmunda Berka. Konzervativna primedba je u tome da učenje o pravima potkopava integritet kulture i običaja onakvih kakvi postoje u određenim vremenima i na određenim mestima. Zbog ovakvih razloga savremene kulture, zasnovane na religiji kao što je islam, mogu da odbace liberalno usmerenje na prava. Osim toga, izvan liberalnih demokratija se zalaganje za prava može da shvati kao kulturni imperijalizam zapadnih nacija.

Savremeni pisci konzervativne tradicije obično zameraju zbog individualizma, koji je implicitno prisutan u afirmaciji prava. Oni jedinku zapadnog liberalizma vide kao beskorenu i ideju jedinke kao socijalnog atoma hoće da zamene idejom jedinki u njihovim društvenim ulogama u okviru organske zajednice. Opštu kritiku zapadnog liberalizma, u ovim pojmovima, nedavno je ponudio Alasdeir Mekintajer.

Liberalni individualizam, kome pripada teorija prava, napadnut je, dakle, i sa leva i sa desna, kao i izvan liberalnih demokratija. Protiv ovih kritika može se reći da je pokušaj da se formuliše ograničen spisak klasičnih političkih sloboda povezan sa otporom moćnih političkih pokreta, koji teže potencijalno totalitarnim ciljevima. Međutim, u proceni ovog opiranja važno je da se zapamti da pojam univerzalnih prava pruža moralni okvir za zakon ma kakav bio politički režim. Prava nisu nespojiva sa društvenom odgovornošću. U stvari, ona ovu odgovornost pretpostavljaju u tome što afirmacija prava nužno uključuje i

prava drugih, isto kao i svoja sopstvena prava. Ona doprinose opštoj koristi – opštem ili javnom dobru – time što se priznaju nezavisno, pre nego što se shvataju kao sredstva za osiguranje tog dobra. Politički i etički, ona su po sebi deo tog dobra. Njihovo krajnje opravdanje nije u tome što su ona univerzalno prihvaćena, već pre u tome što na osnovu svog doprinosa realizaciji ljudskih nada i aspiracija (ljudske sreće), ona imaju *potencijale* za osiguranje široke saglasnosti i prihvatanja. Na kraju, postizanje ovog prihvatanja jeste zadatak ubeđivanja i argumenata, a ne uspostavljanja bilo kakvih činjenica, legalnih, političkih ili naučnih.

Liberalni moralni ideal nalazi svoj najkoherentniji izraz u učenju o univerzalnim pravima, i on se može potpuno ostvariti samo u političkom kontekstu, u kome se ova prava poštuju i priznaju.

Šire o tome u:

- Bentham, J.: 'Anarchical fallacies' (1824) in *Works*, ed. J. Bowring, Vol. 2.
- Brownlie, I. (ed.): *Basic Documents on Human Rights* (revised edition) (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France* (1790).
- Dworkin, R. M.: *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1978).
- Gewirth, A.: *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- Grotius, H.: *De Jure Belli ac Pacis* (1625); trans. F. W. Kelsey, *The Law of War and Peace* (Oxford: Clarendon Press, 1925).
- Hagerström, A.: *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, trans. C. D. Broad, ed. K. Olivecrona (Stockholm: Almqvist und Wiksell, 1953).
- Hare, R. M.: *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (London: Oxford University Press, 1981).
- Hart, H. L. A.: *The Concept of Law* (London: Oxford University Press, 1976).
- Hohfeld, W. N.: *Fundamental Legal Conceptions* (1919); (London and New Haven: Greenwood Press, 1964).
- Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1690); ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).

MacIntyre, A.: *After Virtue* (London: Duckworth, 1981).
 —: *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988).
 Marx, K.: *On the Jewish Question* (1843).
 Melden, A. I.: *Rights and Persons* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).
 Mill, J. S.: *Utilitarianism and On Liberty* (1863); in *Collected Works*.
 Vol. 10, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).
 Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).
 Olivecrona, K.: *Law as Fact* (1939); 2nd edn (London: Stevens and Sons, 1971).
 Paine, T.: *The Rights of Man* (Part I, 1791; Part 2, 1792).
 Pufendorf, S.: *De Jure Naturae et Gentium* (1672)(2nd edn 1684);
 trans. C. H. and W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1934).
 Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

Waldron, J.: *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London: Methuen, 1987).
 Wellman, C.: *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions and Morals* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985).
 White, A. R.: *Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Za dalje čitanje:

Cranston, M.: *What are Human Rights?* (London: Bodley Head, 1973).
 d'Entrevies A. P.: *Natura Law* (London: Hutchinson, 1977).
 Finnis J.: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
 Hobbes, T.: *Leviathan* (1651): ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).
 Kamenka, E. and Tay A. E.-S., eds., *Human Rights* (London: E. Arnold, 1978).
 Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
 Raphael, D. D., ed.: *Political Theory and the Rights of Man* (London: Macmillan, 1967).
 Raz, J.: *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
 Sumner, L. W.: *The Moral Foundations of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
 Rousseau, J. J.: *The Social Contract* (1762); trans. M. Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1984).
 Tuck, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
 Waldron, J., ed.: *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Peti deo

PRIMENE

SVETSKO SIROMAŠTVO

Nejdžel Douver

I. Izazov

Razmotrimo dve sledeće činjenice: prvo, hiljadu miliona ljudskih bića – petina svetske populacije – živi u apsolutnom siromaštvu: glad, neishranjenost, raširena bolest, visoka smrtnost dece, loši životni uslovi, strah i nesigurnost. Najveći broj ovih ljudi živi u siromašnim zemljama sveta, na koje se često upućuje kao na »zemlje u razvoju«. Drugo, postoje mnogi bogati pojedinci koji žive u »bogatim« zemljama, sa bogatstvom i izvorima da se pomogne smanjenje ovog apsolutnog siromaštva; i mnoge vlade u bogatim zemljama, koje isto tako imaju sposobnost da ponude resurse i stručnjake, da smanje ovo siromaštvo.

Pitanje glasi: treba li imućni među nama da pomognu da se ublaži siromaštvo u zemljama u razvoju? Neki kažu da nismo dužni da to činimo, a neki kažu da imamo vrlo veliku dužnost da učinimo sve što možemo. Ovaj ogled razmatra te argumente.

II. Šta je pomaganje?

Fraza »pomoci da se ublaži siromaštvo« već sadrži neke neodređenosti koje treba da se istaknu. Sa jedne strane, postoje

nesreće različitih vrsta, kao što su zemljotresi, suše ili poplave. Pruža se hitna pomoć, ljudi potpisuju čekove i, za trenutak, postoji jak osećaj ljudske solidarnosti.

Sa druge strane, postoji neizmerno iznurujuće siromaštvo, u kome žive stotine miliona ljudi i koje ne privlači pažnju medija. Kao odgovor na ovo, postoje različite vrste programa, od kojih neke organizuju vlade (sa ili bez strane pomoći), a neke privatne dobrotvorne ustanove. Ovi programi, na prvom mestu, nastoje da siromašnima pomognu da izbegnu svoje siromaštvo ili da osiguraju da ovi ljudi ne dođu u situaciju ekstremnog siromaštva. Ovi programi su manje glamurozni nego hitna pomoć, ali je njihovo dejstvo znatno veće. Moje glavno zanimanje odnosi se na takvu »pomoć u razvoju«.

Nadbiskup Helda Kamara je jednom primetio: »Kad pomažem siromašne, nazivaju me svecem, a kad pitam zašto su oni siromašni, kažu da sam komunist«. Ovo stvarno pokazuje da prava pomoć nije samo palijativni odgovor iz trenutnog sažaljenja, već traganje za uzrocima siromaštva, a onda otklanjanje onih uzroka koji se ljudskim delima mogu otkloniti. Čovek ne mora da bude komunist da bi shvatio kako među uzrocima mogu biti i nepravde, ekonomska politika i tako dalje.

Koja vrsta pomoći se ovde uključuje? Ovde ne mislim samo na mnoštvo načina na koje pojedinci, na sopstvenu inicijativu, mogu da preduzmu neku akciju sa ciljem da smanje udaljeno siromaštvo. Postoje mnoge stvari koje vlade mogu da učine, kako kroz zvaničnu pomoć tako i kroz prikladnu trgovačku politiku. Ja smatram da se normalni razlozi za pomoć primenjuje podjednako na oba nivoa.

Izraz »pomoć« može takođe da označi ideju da je ta pomoć izraz dobronamernosti, ljubaznosti ili želje za činjenjem dobra, a to se često povezuje sa idejom »milostinje«. Iako su izrazi kao što su »dobročinstvo« ili »milostinja« prihvatljivi, ako se pažljivo protumače oni mogu biti osnov za pogrešan utisak. Ono što se čini iz dobročinstva ili milosrđa često se shvata kao nešto što leži izvan dužnosti ili izvan onoga što se moralno zahteva. To jest, ako mi učinimo nešto da pomognemo, mi se zbog toga možemo dobro osećati. Tema ovog oglada jeste da li je pomaganje dužnost koja nam se u nekom smislu nalaže.

III. Pravda, ne milostinja

Ponekad se u krugovima zemalja u razvoju naglašava kako se ovde radi o »pravdi, a ne o milostinji za siromašne na svetu«. Jedan smisao koji sadrži ovaj važan izraz jeste da je pravda nešto što se od nas zahteva, dok sa milostinjom to nije slučaj. Ovaj smisao je pogrešan, pošto se pozivanje na dobrotu, milosrđe ili sažaljenje može shvatiti kao način utvrđivanja jedne važne dužnosti i, kao takav, on može da zahteva isto toliko aktivnosti – ako ne i više – koliko i pozivanje na pravdu. Doista, »briga« je izraz koji radije upotrebljavam, jer on ističe ono što se izražava pomaganjem i jer se može lako shvatiti kao »dužnost« – i to dužnost koja u sebe uključuje zahteve pravednosti.

Izraz »pravda, a ne milostinja« takođe se upotrebljava da označi dve druge važne tačke. Prvo, o milostinji smo skloni da mislimo kao o odgovorima pojedinaca, dok ideja pravde ne pokriva samo ono što pojedinci čine jedni drugima, već i opšte strukture i odnose koji postoje ili treba da postoje u nekom društvu. Na primer, mnogi bi ljudi kao deo »socijalne pravde« prihvatili da društvo treba da organizuje progresivno oporezivanje, da bi tako finansiralo zadovoljenje osnovnih ljudskih potreba. Ako se ovo prihvati za pojedina društva, zašto ga ne prihvatiti za svet kao celinu? Međunarodne ustanove i sporazumi treba onda da odraze ovaj cilj. »Poštena raspodela svetskog bogatstva« zahteva bar da svi treba da imaju dovoljno da zadovolje osnovne potrebe.

Ali za mnoge ljude poštena raspodela svetskog bogatstva zahteva znatno više od ovog. Ona traži da se mnoge stvari, učinjene u svetu međunarodne trgovine i ekonomske delatnosti, promene, jer su po sebi nepravedne. Ono što se čini u i za zemlje u razvoju, može da se shvati kao nepravedno, zbog eksploatacije prirodnog bogatstva i jeftinog rada. Tako, zahtev za pravdom nije samo unapred okrenut zahtev da se svet tako organizuje da zadovolji osnovne potrebe. To je zahtev da zaustavimo aktivnu nepravdu, kao i da izvršimo nadoknadu za ono što je učinjeno. Naravno, mnogi od »nas« nisu direktno uključeni u sve to; ali svi smo mi deo i korisnici sistema koji je ovo učinio.

Ovaj tip pozivanja na pravdu zavisi od jednog prilično spornog tumačenja onog što rade vlade, banke i transnacionalne kompanije. Iako za to imam puno simpatije, mislim kako je važno da se moralni argument za pomoć ne zasniva suviše na njemu. Učiniti tako, značilo bi izložiti se posledici prihvatanja da vrlo siromašni ljudi u zemlji koju nismo eksploatisali nemaju pravo na našu brigu. Briga je, primarno, unapred okrenuto usmerenje. Olakšavanje patnje, zadovoljenje osnovnih potreba, ostvarivanje osnovnih prava, implementacija principa socijalne pravde, sve su to vidovi dobra koje možemo da učinimo. Zauzastavljanje ili ispravljanje nepravde, koju su drugi učinili »u naše ime«, jeste samo jedan deo tog dobra.

IV. Šta je to razvoj?

Ranije sam spomenuo da naše pravo usmerenje jeste usmerenje na pomoć u razvoju. Ali šta je to »razvoj«? Mnoge ljude ova ideja odbija, jer im sugerise ideju ekonomskog rasta. Postoje bar tri vrste teškoća u shvatanju razvoja preko pojmova ekonomskog rasta. Prvo, razvoj kao takav može da ne donese korist vrlo siromašnima, i stvarno može da bude praćen procesom koji zapravo pogoršava stanje siromašnih. Preduzetnička upotreba zemlje ili novih poljoprivrednih tehnika može prosto da isključi siromašne seljake iz ekonomskog procesa. Drugo, postoji opasnost da modeli rasta izražavaju neprikladne zapadne modele promena koje treba da se sprovedu, i da njihova implementacija bude deo globalne ekonomije koja je suštinski kontrolisana od strane Zapada. Treće, čak i ako je model rasta, koji se zastupa, usmeren ka davanju prioriteta »rastu za siromašne«, pretpostavka da je za to *nužan* opšti rast može da se dovede u pitanje. On, u svakom slučaju, treba da se stavi u kontekst ekoloških ograničenja, kao što su zagađenje i degradacija zemlje.

Mora se kazati da je nešto, a možda i veći deo, pomoći koja se daje usmeren na opšti ekonomski razvoj u siromašnim zemljama i da nije posebno usmeren na smanjivanje apsolutnog siromaštva. Zvanična pomoć je, naravno, ograničena činjeni-

com da se radi o bilateralnom transferu između vlada ili multilateralom transferu agencije UN za razvoj određenoj vladi. Ona mora da, u određenom stepenu, poštuje želje vlade koja prima pomoć, a koja može da smanjenje siromaštva ne stavi na vrh svog razvojnog programa. Sa druge strane, ovo nije istina za svaku pomoć vlade, niti je istina za svaku pomoć u razvoju koju pružaju dobrotvorne agencije, izričito zainteresovane za one najsiromašnije. (Videti R. Riddell, *Foreign aid reconsidered*, 1987, za potpun i otvoren pregled).

Cinici koji kažu da bi oni velikodušno dali ili podržali pomoć vlade, ali da je činjenica da ta pomoć nema dejstva, moraju da priznaju kako, iako neka pomoć izvesno ne deluje, druga deluje, a posebno pomoć dobrotvornih agencija. Ako smo posvećeni cilju smanjenja siromaštva, prihvaćemo nužna sredstva, a ako to uključuje selektivnost u pogledu onoga što agencija podržava ili uključuje borbu za izmenu prioriteta u vladinoj politici, onda ćemo to i učiniti. Nećemo prosto prestati da se brinemo. Činjenica da pomoć ponekad ne uspeva, bilo zato što su ciljevi pogrešni, bilo što stvari prosto ne uspevaju, retko je razlog za nepružanje podrške, sve dok se ne nađu neki drugi razlozi za uskraćivanje naše podrške za nju.

Nužno je, dakle, da razlikujemo ono što se može nazvati »realni« razvoj od konvencionalnih shvatanja razvoja. Uopšte, razvoj možemo da posmatramo kao proces socio-ekonomske promene *koja treba da se dogodi*. Ovo vrlo malo govori dok se ne ispuni ono što treba da se desi, ali to pokazuje da definicija razvoja u osnovi jeste stvar procene, koja pretpostavlja naš vrednosni sistem. Ako smatramo da je opšte širenje ekonomskog i materijalnog prosperiteta, ili samo distribucija takvog rasta, ono čemu jedna zemlja treba da teži, onda ćemo prihvatiti modele konvencionalnog »rasta« ili »pravednog rasta«. Ako mislimo da su druge stvari važne, kao procesi koji osposobljavaju sve više njih da postignu »ne-materijalističko« blagostanje, ili procesi koji zadovoljavaju osnovne potrebe siromašnih, ili procesi koji su u skladu sa prirodnim okruženjem, onda ćemo predstaviti druge modele (Dower, 1988). Pošto je pomoć »sredstvo« za »cilj« razvoja, nama mora biti jasno u čemu se sastoji taj cilj!

Dalji razlog koji dovodi u sumnju dugoročnu vrednost pomoći dolazi od ukazivanja na populacioni rast. Ovaj faktor se ponekad upotrebljava da opravda jedan od dva zaključka. Prvo, pomoć jednostavno podstiče eksploziju stanovništva, koja će da proizvede više problema u budućnosti, pa kakav je onda smisao pomoći? Drugo, pošto svet ne može da zbrine ogroman rast stanovništva, a da ne proizvede ekološke katastrofe koje će sve nas da upropaste, bogati narodi treba da se okrenu sopstvenim interesima, a da ostale zanemare.

Izazovi su ovde veliki, ali ukratko, nikako nije jasno da »stvarni« razvoj zaista podstiče populacioni rast. Evidencija uglavnom sugerise da kad se jednom postigne osnovni razvoj – adekvatno snabdevanje hranom, suštinsko zdravlje, sigurnost u starosti itd. – nastaje »demografska tranzicija« ka mnogo nižim nivoima plodnosti (npr. Rich, 1973). »Razvoj je najbolja pilula«, kaže se.

Drugo, ako svet srlja u ekološku katastrofu, kao što je propadanje tla i širenje pustinja, to je više zbog štete koju nanose bogate nacije kroz svoj »prekomerni razvoj« i posledica potrošačkog društva obilja, nego zbog efekata nedovoljnog razvoja. Bez sumnje, postoji gornja granica do koje svet u određenoj meri može da podnese brigu za ljudsku populaciju. Ali opšta empirijska pretpostavka koju mnogi prihvataju jeste da *ako* bogate nacije preduzmu ozbiljne mere da smanje potrošnju i ekološku štetu i *ako* siromašne nacije mogu da ostvare određeni osnovni razvoj, koji će ljudima pružiti sigurnost da smanje obim svojih porodica i na podnošljiv način iskoriste zemlju, onda se svetska potrošnja i stanovništvo mogu da stabilizuju na nivou koji bi dozvoljavao »održiv razvoj« za sve zemlje. Dok se ne ostvare uslovi, nagoveštene sa ovim »ako«, nećemo biti u položaju da delujemo na globalno ko-operativan način, da u isto vreme povežemo razvoj i zaštitimo okolinu, kao što to pretpostavlja izveštaj Brantove komisije *Naša zajednička budućnost* (1987). Pitanje jeste: da li treba tako da postupimo?

Zašto onda imamo dužnost da pomognemo smanjivanju siromaštva u drugim zemljama? Ovim se ne nagoveštava kako nismo dužni da pomognemo smanjivanju siromaštva u sopstvenom društvu. Sa druge strane, mogli bismo da pretpostavimo kako nemamo dužnost da pomažemo ublažavanje siromaštva u drugim bogatim zemljama kao što su Francuska ili Sjedinjene Države.

Osnovna pretpostavka je ova. Takozvana bogata zemlja ima resurse da ublaži siromaštvo i druge oblike ozbiljne patnje u okviru sopstvenih granica, a ima i dodatne resurse koje može da upotrebi za ublažavanje siromaštva u drugim zemljama kojima takvi resursi nedostaju. Opšta snaga ovog argumenta ne gubi se ako prihvatimo da u praksi javne službe i privatno staranje ne zadovoljavaju, u stvari, adekvatno sve potrebe ljudi u bogatim zemljama, niti ako vlade i bogati ljudi u okviru siromašnih zemalja ne čine sve što mogu. Argument se odnosi na resurse i na ono što bi moglo da se učini, a ne na ono što je učinjeno.

Sledeća tačka je bitna. Dok mi svakako treba da se staramo za one koji su manje srećni u okviru našeg sopstvenog društva ili da pomažemo javno obrazovanje, zdravstvenu negu i druge službe, siromaštvo u siromašnim zemljama je u celini mnogo veće nego siromaštvo i problemi sa kojima se suočavaju ljudi u bogatim zemljama. Taj veći stepen siromaštva pruža određenu moralnu hitnost ili ozbiljnost koje će, ako uopšte smatramo da imamo dužnost da se brinemo, da prevagnu prilikom donošenja odluke šta da podržimo. Kažem »hitnost« radije nego »prioritet«, jer ideja prioriteta sugerise da bi mogli da uspostavimo određeni poredak u stepenima zla, pa da onda kažemo: »Ublažite prvo ovo, onda kada to učinite, ovo drugo i tako dalje«. Ali to nije ono kako mi određujemo ili treba da određujemo načine izražavanja naše brige. Postoje mnogi otežavajući faktori.

Jedan od njih se odnosi na troškove delotvornosti. Očigledno, možemo biti u stanju da pravimo razliku u jedinici resursa kojima pomažemo umanje manjeg zla u sopstvenom društvu, od one kojom pomažemo ublažavanje većeg zla na nekom drugom mestu. Ovo je jedan od izvora za uobičajeno protivljenje

prekomorskoj pomoći, naime da »milosrđe počinje kod kuće«. Ovde »kuća« znači »naše sopstveno društvo«, a podrazumeva se da milosrđe tu i prestaje. Međutim, jasno je da nije uvek tako: 10 funti datih nekoj organizaciji za prekomorsku pomoć, može da stvarno učini mnogo više dobra nego 10 funti namenjenih milosrđu kod kuće. U svakom slučaju, ovo previđa činjenicu da, kao što sam već rekao, postoji specijalna moralna hitnost ili ozbiljnost u pogledu apsolutnog siromaštva. Treba li da kažemo: što je veće zlo, veći je moralni razlog, pod uslovom da su ostale stvari jednake, da se ono smanjuje?

Mi, u stvari, možemo da identifikujemo tri vida ekstremnog siromaštva koja ga čine ozbiljnim zlom. Prvo, ono značajno skraćuje život. Drugo, ono uključuje veliku patnju i bol (od bolesti i gladi). Treće, ono potkopava suštinsko dostojanstvo i pristojnost života. Iako ova tri vida obično idu zajedno, nijedan nije sam po sebi to što od ekstremnog siromaštva čini vrlo rđavo stanje. Velika patnja i poniženje mogu da ne skrate život, ali ga još uvek čine strašnim. Prerane smrti, koje pre vremena živote lišavaju njihove potencijalne ispunjenosti, pogađaju nas kao nešto strašno čak ako i nema mnogo patnje i gubitka dostojanstva – razmotrimo način na koji se shvata smrtnost dece. Ponekad velike patnje i prerane smrti mogu da se podnose sa velikim dostojanstvom.

Može li posebno moralno značenje ekstremnog siromaštva da se na neki način izrazi pozivanjem na ideju ljudskih prava? Činjenica je da bi mnogi koji zastupaju staranje za svetsko siromaštvo želeli da svoje stanovište izraze u pojmovima prava na opstanak, prava na osnovne potrebe, prava na život (mислеći pod tim pravom ne da se ne bude napadnut, već pravo na posjedovanje uslova neophodnih za život). Da li utvrđivanje ovih prava ojačava argument?

Ako ne tvrdimo da jedina prava koja ljudi imaju jesu ova prava na opstanak – a izgledalo bi neobično tako ograničiti oblast prava –, onda se opet pojavljuje problem da neka prava imaju prednost nad nekim drugim pravima, kao što su prava na slobodu. Stoga nam je potreban normativan princip različit od pozivanja na prava po sebi, da uz njegovu pomoć uspostavimo koja prava imaju prioritet ili posebnu moralnu ozbiljnost.

Ako se okrenemo perspektivi agensa, koji kao onaj koji se brine treba da odluči na koji način da izrazi ovu brigu, faktori koji određuju ove odluke su vrlo složeni. Mnogo zavisi od okolnosti, od temperamenta i sposobnosti, i od prilika ili mogućnosti. Ako neko svoju energiju ulaže u, recimo, zatvorske reforme u svojoj zemlji, ali malo čini u pogledu siromaštva na drugom mestu, bilo bi pogrešno kazati kako on to treba da manje radi i na osnovu nekog objektivnog, uređivačkog principa određivati meru njegovog angažovanja na prekomorskoj pomoći. Doista, može se činiti podjednako jasno da se neki imućni ljudi posvete brizi za nekog određenog pojedinca, prijatelja koji je u ozbiljnoj nevolji, hendikepirano dete, nesposobnog starijeg rođaka, i da taj angažman potpuno apsorbira svo njihovo vreme energiju i resurse. Ponekad je ispravno tako činiti.

Ipak, možemo da priznamo kako u okviru opšte dužnosti staranja za druge, smanjivanje ekstremnog siromaštva ima specijalan status i da u normalnim okolnostima ličnost koja se stara, pored drugih stvari o kojima vodi brigu, ima razlog da doprinese smanjivanju ekstremnog siromaštva. Ali, zašto bi se mi uopšte brinuli?

Mada mnogi mogu da osećaju kako smo dužni da se brinemo za druge, postoji više načina na koje ova intuicija može da se odbrani ili protumači. Neki bi je videli kao specijalnu dužnost da se ublaži patnja; drugi, kao važnu primenu opštije dužnosti dobroćinstva –, dužnost da se unapredi dobro, čiji važan deo je smanjivanje zla. Zatim, kao što smo ranije utvrdili u ovom ogledu, dužnost može da se zasniva na pozivanju na pravdu; bilo na ostvarenje prava ili na neki princip »socijalne pravde«, koji zahteva da svi budemo odgovorni za osiguravanje zadovoljenja potreba svih ostalih ljudi. Jedna skorašnja i vrlo poznata teorija ove potonje vrste jeste Rolsova *Teorija pravde* (1971), o kojoj se raspravlja u članku 15, *Tradicija društvenog ugovora*.

Pre nego što ispitamo ove alternativne načine odbrane dužnosti staranja, razmotriću dve glavne primedbe na ideju da smo dužni da se brinemo za udaljeno siromaštvo. Prva primedba tvrdi da, iako smo dužni da se brinemo za druge, ova se dužnost ne proteže izvan granica naše zemlje. Druga odriče da smo uopšte dužni da se brinemo, bilo u okviru zemlje bilo izvan nje.

Tvrđenje da »milosrđe počinje kod kuće« često predstavlja opštiju primedbu na pomoć drugim zemljama, naime, odbijanje da kao nešto moralno relevantno vidimo ono što se događa u ostatku sveta. Patnja izvan naše zemlje prosto nije nešto što smo u obavezi da ublažavamo, jer ova patnja pripada nekom različitom *društvu* i stoga različitoj moralnoj zajednici. Dužnosti nastaju između članova jedinstvene zajednice, spojenih vezama uzajamne ko-operacije i uzajamnosti. Bilo da naglašavamo dužnost da otklonimo patnju, dužnost dobročinstva, dužnost ostvarivanja prava ili dužnost implementacije socijalne pravde, sve su ove dužnosti ograničene svojim društvenim kontekstom. To su dužnosti koje imamo usled socijalnih odnosa, koje imamo jedni prema drugima, u okviru našeg društva.

Ovde su izrečena dva povezana tvrđenja; prvo, tvrđenje o onom što neko društvo jeste, drugo, tvrđenje da je oblast morala ograničena na društvo definisano na taj način. Zato, jedan način mišljenja o moralu jeste mišljenje o njemu kao o skupu pravila koja upravljaju odnosima između moralnih agenasa koji žive u jednoj ustanovljenoj zajednici, sa zajedničkim tradicijama, pod zajedničkom legalnom vlašću, gde svako igra svoju ulogu u shemi socijalne saradnje u cilju postizanja uzajamne koristi. Tako zamišljen moral možemo shvatiti kao zasnovan na konvenciji, pristanku, implicitnoj saglasnosti ili ugovoru. (Videti članak 15, *Tradicija društvenog ugovora*).

Ovde se postavlja ključno pitanje o prirodi morala. Može se usvojiti sasvim različito shvatanje, ako poreknemo jedno ili oba navedena tvrđenja. Drugi način mišljenja o moralu jeste mišljenje o njemu preko pojmova pojedinaca koji kao moralni agensi shvataju da poseduju sposobnost izbora, kojim utiču na dobrobit drugih i da stoga imaju dužnost da uzmu u obzir posledice svojih postupaka po dobrobit drugih, na koje njihovi izbori utiču.

Prema ovom shvatanju, irelevantno je da li su »drugi«, na čiju se dobrobit može uticati, i sami uzajamni članovi iste ustanovljene date moralne zajednice, čak i da li su, uopšte, moralni

agensi. Važno je da su oni bića koja poseduju dobro ili dobrobit na koje se može uticati i koje ih čini »moralno značajnim«, tj. relevantnim za moralno rasuđivanje.

Ma kakvo da je poreklo moralne svesti u okviru pojedinačnih društava, razmišljanje o razlogu moralnih pravila pokazuje da je proizvoljno ograničavanje dobra koje ova pravila unapređuju. Ovaj razlog ne samo da uključuje udaljene ljude, on takođe uključuje i buduće naraštaje, čije ekološko blagostanje može suštinski da se promeni našim odlukama. On može, takođe, da uključi životinje, život uopšte, vrste, biosferu – u stvari, sve za šta se misli da ima neku vrednost.

U svakom slučaju, čak i ako treba da mislimo kako je ispravno ograničiti obim moralne odgovornosti na naše sopstveno društvo, relevantni smisao koji »društvo« treba da ima ne bi trebalo da bude kao u onih koji usvajaju »anti-globalistički« pristup. Relevantni smisao mora da usvoji činjenicu da između ljudi postoje raširena međudejstva i transakcije, međuzavisnosti, zajedničke institucije itd., a ne samo ograničeni uslovi zajedničkih tradicija, zajedničkog autoriteta ili rašireni osećaj da pripadamo istom društvu. U suštini već postoji globalno društvo: treba samo da se osvrnemo na svet trgovine, globalnih ustanova i međuzavisnosti u očuvanju prirodne okoline. Svet je, stoga, stvarno a ne samo potencijalno moralna zajednica, čak i ako je osećaj za to slabo razvijen kod većine ljudi. Mi smo globalni građani, čak i ako još nismo stekli globalnu svest.

Ako, onda, prihvatimo da je svet moralna oblast na koju naše moralne odgovornosti, u principu, mogu da se prošire, možemo da nastavimo sa dokazivanjem kako pomoć treba da se shvati kao izraz naše moralne odgovornosti. Time, u stvari, treba da se rukovode vlade u međunarodnim odnosima, transnacionalne korporacije i drugi »međunarodni činioци«.

VIII. Nepovređivanje ljudi i vrednost slobode

Sada dolazimo do najznačajnije primedbe ideji da imamo značajnu obavezu da pomažemo sirotinji. Ona odvažno osporava suštinsku premisu, naime, da uopšte imamo obavezu da

pomažemo – bilo gde! Moral treba da se shvati pre kao skup pravila koja nas, ako ih poštujemo, sprečavaju da drugima nanosimo štetu ili da bez opravdanja ograničavamo njihovu slobodu, no da od nas traže da sprečimo ili umanjimo zlo ili patnju kod drugih. Svakako, ljudi mogu da imaju specifične dužnosti staranja, kao što roditelji moraju da se brinu za dete ili lekar za svog pacijenta. Ali su one zasnovane na specijalnim odnosima koji su često, po prirodi, ugovorni. Ne treba da bude priznata nijedna opšta dužnost staranja.

Ovaj pristup visoko ceni vrednost ekonomske slobode i tvrdi da, sve dok se imovine ili »posedi« stiču kroz sukcesiju legitimnih, dobrovoljnih prenosa, ličnost ima pravo na njih (Nozick, 1974). Na izvesnoj ravni ovo izgleda kao način pokazivanja da ljudi imaju moralno pravo na ono što poseduju i stoga nemaju dužnost da to poklanjaju. Na drugoj razini, to se shvata kao način pokazivanja da je uloga »minimalne države« da osigura da se takve transakcije obavljaju na prikladan način. Uloga države, inače, jeste da se ne meša u taj proces, npr. preko namećanja progresivnog oporezivanja, da bi se na taj način finansirali programi »dobrobiti« ili programi prekomorske pomoći. Oporezivanje je prinudno oduzimanje bogatstva i stoga je pogrešno ako se ono sprovodi izvan minimuma neophodnog za održavanje socijalnog poretka.

U razmatranju ovog pristupa mora da se prvo postavi pitanje: da li mi imamo jasnu i čistu koncepciju onoga što, u svakom slučaju, konstituiše »nanošenje štete«? Gde se, u takmičenju interesa, završava legitimno zadiranje u slobodu drugog, a gde počinje prekomerno zadiranje? Specifičnije, možemo da vidimo kako najveći deo »štete« koju nanosimo nije učinjen direktno ili čak svesno, već kao neželjena posledica onoga što činimo. Često je uzrok štete kumulativna posledica mnogih pojedinačnih činova. Ekološka šteta je obično nalik na to, a takav je i najveći deo siromaštva u svetu, jer je ono nepoželjan, ali prirodan rezultat neograničavanja transakcija na slobodnom tržištu.

Radikalnija primedba onima koji poriču dužnost staranja, jeste »teza negativnog postupanja«, koju neki zastupaju (npr. Harris, 1980). Ona zavisi od dovođenja u pitanje moralnog značenja razlikovanja koje se često povlači između »činjenja« i »dopuštanja da se desi«. Ako je ubistvo, tj. uzrokovanje smrti

ličnosti, rdavo, onda šta je toliko različito u dopuštanju da neko umre, tj. nedelovanje u smislu sprečavanja smrti onda kada smo mogli da se umešamo (npr. slanjem čeka agenciji koja bi ga upotrebila za spasavanje života)? Nije li naš propust da delujemo deo kauzalnog lanca koji je vodio ka smrti ličnosti? Ako prihvatimo takav pristup (takođe razmatran u članku 17, *Savremena deontologija* i 25, *Eutanazija*) onda bi otvoreno puštanje ljudi da pate izgledalo moralno ekvivalentno »nanošenju štete«, ako ne i jedan njegov oblik. Naše propuštanje da delujemo izražava naše prioritete, npr. našu sklonost da novac trošimo na druge stvari ili da ga štedimo. Tako je, na kraju, naš način života ono što predstavlja (negativni) uzrok trajnog siromaštva.

Iako je ovaj neuspeh u razlikovanju delo/propust po mom mišljenju podložan preterivanju (na ovu tačku ću se vratiti kasnije), odatle proističe korisna opšta ideja »negativne odgovornosti«, ideja prema kojoj smo odgovorni za zla koja smo mogli da sprečimo, isto kao i za zla koja smo aktivno proizveli. Deo opšte teskobe, koja se često oseća zbog visokih vojnih troškova, i u bogatim i u siromašnom zemljama, jeste da ako bi se manje trošilo na naoružanje, onda bi tako oslobođeni resursi mogli i *trebalo* da se troše na programe za dobrobit i razvoj. U stvari, iz ove perspektive, jedan od značajnih uzroka svetskog siromaštva jeste preterana predanost vojnim troškovima u celom svetu.

IX. Koliko mnogo brige?

Ostaje nam i poslednje pitanje: koliko mnogo treba da se staramo? Odgovor koji se može dati, jeste: onoliko koliko možemo. Teza o »negativnim postupcima«, koju smo ranije spomenuli, ima ovu implikaciju, isto kao i njena dvojnica, naime teza da treba da sprečimo sva zla koja se mogu sprečiti, bar sve dok pri tom ne žrtvujemo nešto što ima uporediv moralni značaj, kao što bi činili kršeći obećanja, krali itd. (Singer, 1979). Tako čini i utilitarističko tumačenje dobročinstva, naime, da uvek treba da unapređujemo prevlast dobra nad zlim. Isto tako postupa i svaka teorija prema kojoj treba da unapređujemo pravdu onoliko koliko je to moguće. Pošto unapređivanje pravde jeste nešto sasvim

različito od pravednog delovanja u našem ličnom saobraćanju (videti razlikovanje Filipa Petita između unapređivanja i poštovanja vrednosti u članku 19, *Konsekvencijalizam*), ono što možemo da učinimo u borbi protiv nepravdi i propusta da se ostvare ili zaštite prava, u principu je ograničeno samo našim sposobnostima.

Ipak, postoji nešto što je duboko intuitivno suprotno ovoj moralnoj sugestiji – u tolikoj intuitivnoj suprotnosti uolikoj je to i ideja da uopšte nemamo dužnost da se staramo. Gotovo niko, čak ni među onima koji se smatraju kao velikodušni ljudi, stvarno ne postupa po takvom principu apsolutnog staranja. Neki izuzeci – Majka Tereza, na primer – padaju na pamet, ali u takvim slučajevima je možda značajno da ono što bi većina ljudi videla kao veliko žrtvovanje kvaliteta sopstvenog života, ovi ljudi ne posmatraju na takav način. I u tome leži ključ za razumevanje problema.

Mi svi zahtevamo kvalitet života i mislimo da to legitimno činimo. Mi to činimo za sebe, za one koji su nam bliski, a kad pravimo zalihe za svoju penziju, onda to činimo i za svoje buduće ja, itd. Obično određujemo glavne ciljeve i projekte, posvećujemo se (ako možemo) svojoj karijeri, što sve može da uzme veliki deo našeg vremena i energije. Takođe je odlika kvaliteta života, bar za najveći broj ljudi, posedovanje određenog stepena »moralnog prostora« u smislu da, u okviru moralnog ograničenja onoga što moramo i onoga što ne moramo da činimo, postoji značajna oblast odlučivanja u kojoj možemo da odlučimo da činimo – sa našim vremenom i našim resursima – *samo ono što želimo*, ne ono što mislimo da treba. Mere koje smo preduzeli za sopstvenu dobrobit i stvari koje smo sebi dozvolili – to su sve stvari koje smo izabrali. Jer možemo da učinimo i drukčije.

Možda bi onda trebalo da kažemo: treba da se brinemo za druge onoliko koliko je to u skladu sa našim staranjem za kvalitet sopstvenog života. Takva modifikacija, koja bi očigledno bila realističija, predstavljala bi izazov za većinu od nas. Malo njih, bar od onih koji su umereno imućni, može pošteno da tvrdi kako je kvalitet njihovog života ugrožen ako se pokažu velikodušni u davanju, ako potroše malo vremena za društvene promene ili ako pišu pisma svojim izabranim predstavnicima, povedu malo više računa o onom što kupuju i troše itd. Najveći

broj bi priznao da takve delatnosti mogu da doprinesu kvalitetu života. Niko na koga se odnosi staranje koje se ispituje u ovom ogledu neće, ako mu se postavi pitanje: »u čemu se sastoji kvalitet tvog života?«, odgovoriti: »u posedovanju i trošenju što je više moguće dobara«. Pohlepa nema ničeg zajedničkog sa kvalitetom života.

Moj dokaz, dakle, zastupa značajnu obavezu da se ublaži svetsko siromaštvo, ali ne preteranu, suviše veliku obavezu. Ali možete pitati: koliko »značajnu«? Moj odgovor neće ličiti na odgovor: ne postoji procenat bogatstva ili količina vremena koji treba da se izvade iz čarobne moralne kutije. Briga je ona dimenzija moralne odgovornosti koja se ne može kvantifikovati. Ali, ako imamo odgovarajuću procenu činjenica svetskog siromaštva, našeg globalnog moralnog identiteta, moralne ozbiljnosti da se odgovori na ekstremne patnje, onoga što treba da sačinjava istinski kvalitet života i dužnosti da se brinemo onoliko koliko je to u skladu sa kvalitetom našeg života, onda ćemo se starati onoliko koliko treba.

Šire o tome u:

- Dower, N.: *What is Development? A Philosopher's Answer* (Glasgow University Centre for Development Studies: Occasional Paper Series No. 3, 1988).
- Harris, J.: *Violence and Responsibility* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
- Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).
- Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- Rich, W.: *Smaller Families Through Social and Economic Progress* (Overseas Development Council Monograph No. 7, 1973).
- Riddell, R.: *Foreign Aid Reconsidered* (London: James Currey Ltd; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).
- Singer, P.: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), Chapter 8.
- World Commission on Environment and Development: *Our Common Future* ('The Brundland Report') (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Za dalje čitanje:

- Aiken, W. and La Follette, H., eds.: *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977).
- Beitz, C. R.: *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), posebno Part III.
- Dower, N.: *World Poverty Challenge and Response* (York: Ebor Press, 1983).
- Fromm, E.: *To Have or to Be?* (London: Jonathan Cape, 1978; London: Abacus, Sphere Books, 1979).
- Gasper, D.: 'Distribution and development ethics', in R. Apthorpe and A. Krah, eds., *Development Studies: Critique and Renewal* (Leiden: E. J. Brill, 1986).
- Goulet, D.: 'Obstacles to world development – an ethical reflection', *World Development*, II, No. 7 (1983) (and other writings).
- Hayter, T.: *The Creation of World Poverty: An Alternative View to the Brandt Report* (London: Pluto, 1981).
- Honderich, T.: *Violence for Equality* (London: Penguin Books, 1976).
- Independent Commission on International Development Issues: *North-South: A Programme for Survival* ('The Brandt Report') (London: Pan Books, 1980).
- McCuen, G. E., ed.: *World Hunger and Social Justice* (Ideas in Conflict Series: Wisconsin: G. E. McCuen Publications Ltd, 1986).
- Madeley, J.: *Human Rights Begin with Breakfast* (Oxford: Pergamon Press, 1982).
- O'Neill, O.: *Faces of Hunger* (London: Allen & Unwin, 1986).
- Shue, H.: *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1980).
- Sider, R.: *Rich Christians in an Age of Hunger* (London: Hodder and Stoughton, 1978).
- Vincent, R. J.: *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

24

ETIKA ZAŠTITE OKOLINE

Robert Eliot

I. Šta je etika zaštite okoline?

NACIONALNI PARK KAKADU na australijskoj severnoj teritoriji sadrži divlje šume, baruštime i vodene tokove koji su osnova za bogatu raznolikost života; on sadrži vrste koje se ne nalaze ni na jednom drugom mestu, uključujući neke kao što su ćubasti papagaj i kornjača sa svinjskim nosom, koje su ugrožene. Kakadu pruža estetska uživanja i prilike za istraživanja i rekreaciju. Mnogi misle kako je to mesto ogromne lepote i ekološkog značaja. Ono ima i duhovno značenje za Javonske aboridžine. Kakadu je takođe bogat u zlatu, platini, paladijumu i uranijumu, koji po mišljenju nekih treba da se iskopaju. Ako se to desi, onda će, tvrde ekolozi, biti smanjene estetske, rekreativne i istraživačke mogućnosti, lepota Kakadua će se umanjiti, vrste će nestati, ekološko bogatstvo će opasti, prirodnost mesta će biti upropašćena, a duhovne vrednosti Javonaca će biti uništene. Iskopavanje rude već traje u Kakadu oblasti, i postoji pritisak da se dozvoli nastavljjanje sa njim. Da li bi trebalo da se dozvoli dalje iskopavanje? Da li bi iskopavanje uopšte trebalo da se dozvoli? Kako tačno možemo da dođemo do odgovora na ova etička pitanja?

Empirijska ili činjenička evidencija svakako ima određenu ulogu. Na primer, protivnici iskopavanja tvrde da će ono verovat-

no zagaditi reke, zatrovati divlji život, ugroziti vrste i razoriti eko-sisteme. Suprostavljanje iskopavanju počiva na empirijskim tvrđenjima; to jest, tvrđenjima o onome što se, u stvari, dešava i što će se desiti. Mnoge pristalice iskopavanja osporavaju ova empirijska tvrđenja, a postoje neki koji misle da je, čak i ako su tvrđenja istinita, bolje nastaviti sa iskopavanjem. Utvrđivanje činjenica ne garantuje rešenje problema. Dokazi takvih činjenica jedino nešto znače, jedino imaju smisla na osnovu pozadine, a razlike u ovoj pozadini daju osnov za različite procene o tome šta treba činiti. Ovu pozadinu konstituišu stvari poput želja, sklonosti, ciljeva i principa, uključujući moralne principe. Neki ekolog bi mogao da poželi da utvrdi da li je iskopavanje pretnja za divlji život, zato što on ili ona želi zaštitu ovog života, ili još ozbiljnije, zato što on ili ona misli kako je moralno rđavo prouzrokovati smrt ovog života. Pozadina za procenu ne mora da uključuje moralne principe; neki ljudi bi mogli da budu amoralni. (Oni bi mogli da budu vrsta racionalnih egoista, opisana u članku broj 16, *Egoizam*.) Međutim, mnogi ljudi stvarno žele da se njihovi postupci i postupci drugih, uključujući korporacije i vlade, poklapaju sa moralnim principima. Za takve ljude rešenje Kakadu kontroverze zahteva pozivanje na principe koji nude moralno rukovođenje za naše postupanje prema divljoj prirodi i koji nas osposobljavaju da odgovorimo na pitanja, kao što su ova: Da li je važno, ako naši postupci izazovu uništenje nekih vrsta? Ima li značaja, ako naši postupci prouzrokuju smrt pojedinačnih životinja? Da li je važno, ako prouzrokuje široku eroziju u Kakaduu? Da li bi imalo značaja, ako od Južne aligatorske reke napravimo vodeni tok lišen života? Da li je bolje da zaštitimo Kakadu ili da povećamo materijalno bogatstvo koje bi moglo da poboljša živote mnogih ljudi? Da li je uništenje vrsta prihvatljiva cena za povećanje mogućnosti zapošljavanja? Takvi skupovi principa, koji bi upravljali našim postupcima prema divljoj prirodi, konstituišu etiku okoline u najopštijem smislu. Postoji mnoštvo sukobljenih, delimično isprepletanih etika okoline.

Ljudi koji imaju moralnu svest o stvarima prirodne okoline, prihvataju etiku okoline koja se sastoji bar iz jednog, a obično i iz više principa. Razmotrimo gledišta ekologa, koji kažu da uništenje vrsta kao rezultat ljudske aktivnosti predstavlja rđavu

stvar, možda čak rđavu i bez obzira na uzrok. To bi mogao da bude osnovni princip za etiku prirodne okoline. Ne predstavlja jući ga eksplicitno kao takvo, neki ekolog bi mogao da bude opredeljen za shvatanje prema kome je uništenje vrsta rđavo po sebi sasvim nezavisno od posledica koje bi moglo da ima. Druga mogućnost je da taj princip nije po sebi suštinski, već da on počiva na pravilu koje nalaže staranje za ljudsku dobrobit, a koje je povezano sa uverenjem da ljudi trpe štetu zbog uništavanja vrsta. Činjenje nekog etičkog angažmana eksplicitnim jeste prvi korak u njegovom podvrgavanju kritičkoj proceni ili opravdanju. Opravdanje je neophodno ako treba da presudimo između različitih etika okoline sa kojima se susrećemo. Nije dovoljno da se jedna ekološka politika poklapa sa principima ove ili one etike okoline, ona treba da se poklapa sa principima ispravne ili najbolje opravdane etike. Imamo dva pitanja: Kako bi mogla da se ostvari etika okoline? Kako bi se mogla opravdati pretpostavljena etika okoline?

1. Etika usmerena na ljude

Neki misle da ekološka politika treba da se procenjuje samo na osnovu svog uticaja na ljude (videti Baxter, 1974, i Norton, 1988). Ovo podrazumeva etiku okoline usmerenu na ljude. Iako klasični utilitaristi uključuju patnje životinja u svoje etičke proračune, varijanta utilitarizma koja nam nalaže da uvećavamo višak ljudske sreće nad ljudskom nesrećom, jeste primer etike usmerene na ljude. Ozbiljno prihvatanje ove etike obavezuje nas da izračunavamo različite posledice problema Kakadu po ljudsku sreću i nesreću. Mogli bismo da otkrijemo kako će iskopavanje rude smanjiti ekološko bogatstvo močvara i da će, ako se to dogodi, neki ljudi biti nesrećni! Na primer, neke bi moglo da potrese loše stanje pojedinih životinja, neki bi mogli da budu rastuženi nestajanjem vrsta, nekima bi, uključujući i pripadnike budućih naraštaja, mogla da nedostaje prilika za posebna rekreativna ili estetska uživanja, neki bi, naprotiv, mogli da budu pogođeni promenom klime, promenama vodotokova i tako dalje, neke bi moglo da psihološki povredi nasilno oduzimanje oblasti za koju su bili duhovno vezani. Ovi negativni efekti treba-

lo bi da se oduzmu od bilo kojeg povećavanja sreće, koje bi usledilo iz iskopavanja rude u Kakaduu. Na-ljude-usmerena etika mogla bi da dovede do suštinske saglasnosti sa ekolozima u pogledu politike. Ona bi zavisila od uticaja koji promena prirodne okoline ima na ljudska bića. Ali odluka bi se donela samo na osnovu razmatranja ljudskog interesa. Dobar način da se ovo izrazi jeste da se kaže kako ova etika jedino ljude shvata kao moralno značajne. Nešto je moralno značajno, ako ulazi u etičku procenu na osnovu sopstvenog prava, nezavisno od svoje korisnosti kao sredstva za druge ciljeve. Razmotrimo kornjače sa svinjskim nosom. Prema etici usmerenoj na ljude, koja je upravo opisana, niti vrsta kao celina, niti njeni pojedinačni članovi nisu moralno značajni; samo je sreća i nesreća ljudi moralno značajna i ona bi mogla da bude pogođena onim što se dešava kornjačama.

2. Etika usmerena na životinje

Postoji shvatanje etike koje ne računa samo ljude kao moralno značajne već isto tako i životinje. Ono u svoj obim uključuje sve životinje. Mnoge stvari koje činimo u prirodnoj okolini loše deluju na ne-ljudska bića i to, nagoveštava se, mora da se uzme u obzir. Na primer, ako smatramo da će zagađenje cijanidom Južne aligatorske reke izazvati stradanje ne-ljudskih bića, onda je to moralni minus koji se mora uzeti u obzir, nezavisno od toga kako se stvari razvijaju po ljude. Primer nije nestvaran: razmotrimo efekat koji na ne-ljudska bića ima sečenje šuma, potapanje rečnih dolina, stvaranje kamenoloma u planinama, izgradnja naftovoda i tako dalje. Etika usmerena na životinje nalaže moralno uvažavanje pojedinačnih životinja, a ne samo vrsta: ono što se događa vrsti je samo od indirektnog značaja, u meri u kojoj pogađa pojedinačne životinje.

Iako etika usmerena na životinje računa sve životinje kao moralno značajne, ona ih, nužno, ne vrednuje podjednako. Koristan način da ovo izrazimo jeste da kažemo kako će etika usmerena na životinje pripisati različiti moralni značaj životinjama različitih vrsta. Jedan oblik koji bi ovo razlikovanje moglo da dobije uključuje proizvoljno, a mnogi bi rekli i neopravdano, odbacivanje interesa ne-ljudi samo zato što su to interesi ne-ljudi.

Kako će ovo da utiče na sudove o politici, zavisiće od stepena odbacivanja. Ono bi moglo da bude takvo da ljudske interese uvek stavlja iznad ne-ljudskih interesa, bez obzira na intezitet ili snagu interesa i bez obzira na broj o kome se radi. Ono bi moglo biti takvo, da dozvoli da jači ili brojniji interesi ne-ljudi prevladaju nad slabijim i malobrojnijim interesima ljudi. Izbegavanje proizvoljnosti izgleda da zahteva da se prema jednakim interesima jednako postupa. To bi ostavilo prostor za razlikovanje koje bi moglo da se napravi na osnovu interesa koje nemaju sve životinje. Na primer, ljudi imaju sposobnost za razvoj teorijskog saznanja ili za racionalne autonomne aktivnosti, koje svakako nisu i sposobnosti kengura. Ove sposobnosti bi mogle da se podupru određenim interesima, koje kenguri ne mogu da imaju, jer nemaju ni pomenute sposobnosti. Takvi dodatni interesi bi mogli da odluku preokrenu u korist ljudi, a protiv kengura. Ovo je posebno verovatno, iako nije ograničeno samo na njih, u slučajevima u kojima se njihovi opšti interesi jednako tretiraju ili jednako štite: pozivanje na dodatni, jedinstveni interes deluje razorno. Zamislimo da neki važan medicinski prodor zavisi od zatvaranja bilo ljudi, bilo kengura. Držanje kengura zatvorenim u okviru jednog velikog prostora, u nameri da se oni ispituju, može da bude moralno poželjnije, pod uslovom da se ne ugrožavaju njihovi interesi; ako se prema njima ne postupa surovo, ako se hrane, ako su u stanju da se ponašaju u skladu sa svojom prirodom. Zatvaranje ljudi na isti način nije moralno prihvatljivo, jer postoji dodatni, ljudski interes. Ovaj način razlikovanja jednake interese tretira jednako, bez obzira na vrstu, a dozvoljava da pojedinačni interesi stvore prostor za stepenovanje moralnog značaja. (Videti članak 30, *Životinje*, za dalju raspravu o etici usmerenoj na životinje).

3. Etika usmerena na život

Klasa živih bića u sebe uključuje više od ljudi i životinja; ona uključuje biljke, alge, jednoćelijske organizme, možda viruse, a ponekad se sugeriše i eko-sisteme, pa čak i biosferu po sebi (videti Attfield, 1983; Goodpaster, 1978 i Taylor, 1986). Složenost etike usmerene na život zavisiće od toga kako odgovoriti na

pitanje »šta je život?« Ma kakav da je odgovor na ovo pitanje, on će sadržavati ideju samo-regulativnog sistema, koji stremlji, iako ne nužno, ka određenim ciljevima. Štaviše, to je ta odlika za koju se obično pretpostavlja da pruža moralni značaj živim stvorenjima. Etika usmerena na život sva živa bića računa kao moralno važna, iako ne podjednako. Stoga bi moglo biti bolje da se spase kornjača svinjskog nosa nego zimzeleni grm, iako su i jedno i drugo moralno značajni. Prvo bi, međutim, moglo da bude moralno značajnije, jer je to složenije živo biće. Ovde složenost deluje kao pojačanje: što je neko živo biće složenije, to je moralno značajnije. Ako uzmemo u obzir raznolikost prirode, moglo bi da bude moralno poželjnije da spasemo neku biljku pre nego kornjaču svinjskog nosa, jer jedino ta biljka može da ispuni svoju posebnu ekološku funkciju, dok se kornjača svinjskog nosa nalazi u funkciji koju mogu da ispune slične kornjače, različite vrste. Ovde je razlikovanje zasnovano na moralnoj proceni posledica nestajanja jedne biljke i nestajanja kornjače svinjskog nosa, a ne na unutrašnjim karakteristikama živih bića po sebi.

Etika usmerena na život zahteva da prilikom odlučivanja kako da delujemo, treba da u obzir uzmemo uticaj naših postupaka na svako živo biće koje ovi postupci pogađaju. Na primer, ako se u Kakaduu nastavi sa iskopavanjima, to će uključiti sečenje drveća i uništavanje drugih biljaka. To će uzrokovati smrt nekih životinja i pogoršaće, ako ne i uništiti, eko-sisteme močvare. Ove i druge činjenice govore protiv iskopavanja i zajedno se moraju odmeriti prema dobrim stvarima koje će da proizvede nastavak iskopavanja. Pošto izgleda da dobre stvari uključuju samo materijalne koristi za neke ljude, onda bi bilo teško napraviti takvu konačnu procenu koja bi odobravala iskopavanje rude. Ovo ne znači da nikad nije moralno dozvoljivo da se obara drveće, poravnavaju dune, ubijaju životinje, menjaju eko-sistemi i tako dalje. Da li je to dozvoljivo zavisi od posledica i od razlika u moralnom značenju, u okviru klase onoga što je moralno važno. Etika usmerena na život, uzgredno, mogla bi da dobije radikalnu formu: mogla bi da tvrdi kako ne samo što živa bića imaju moralno značenje, već da ona, takođe, imaju podjednako moralno značenje (videti Naes, 1979). Ovaj biotički egalitarizam, kada bi mogao da se opravda, mogao bi da stvarno oteža moralnu odbranu ljudskog mešanja u prirodno okruženje. On bi

dozvoljavao samo kvantitativne sudove; na primer, da dva živa bića vrede više nego jedno. Najprihvatljivija etika usmerena na život dopuštala bi različiti moralni značaj u okviru klase živih bića, iako ljudi možda ne bi bili smatrani najznačajnijim. Očuvanje biosfere i velikih ekosistema moglo bi biti shvaćeno kao značajnije od očuvanja velikog broja ljudi.

4. Prava za stene?

Svaka do sada razmatrana etika procenjuje postupke preko razmatranja njihovih posledica po jedinke. Ono što razlikuje ove etike, jeste vrsta jedinke u njihovom vidokrugu. Štaviše, one kasnije uključuju u sebe sve jedinke koje su uključivale ranije etike sa spiska. Moglo bi se dokazivati kako smo neizbežno upućeni na etiku usmerenu na život; da to nije ne-proizvoljan način da se zaustavi kretanje od etike u najužem do etike u najširem smislu. Zašto da ne napravimo još jedan korak u dokazivanju i ne-žive stvari, takođe, uračunamo u moralno značajne? Ovde ne pokušavamo da pripisemo mentalni život ili pogled na svet ne-živim bićima; to bi značilo ući u sasvim različitu raspravu. Tvđenje jeste da ne-žive stvari koje kao i mnoga živa bića nemaju svest i kojima čak nedostaje i rudimentarna biološka organizacija, takođe imaju moralni značaj. Nazovimo ovo »etikom svega«.

Uzmimo, na primer, stene. Iskopavanje će uključiti i propadanje stena, poremećaj geološke strukture, kvarenje fosila i slično. Postoji li bilo šta rđavo u činjenju tih stvari? Ovde se na trenutak moramo potruditi da zaboravimo posledičnu štetu koja bi mogla da se nanese biljkama, životinjama i ekosistemima; moramo da se upitamo da li bi ove stvari bile rđave, razmotrene same po sebi. Drugi bi primer mogao da osvetli stvar. Zamislamo plan testiranja neke rakete preko njenog ispaljivanja na neko udaljeno nebesko telo, koje će tim činom biti uništeno. Da li bi ovo, uzeto po sebi, bilo rđavo? Na osnovu etike koja pripisuje »prava«, da tako kažemo, kamenju to bi bilo rđavo. Kad se sve uzme u obzir, moglo bi i da ne bude tako, ali u slučaju ove etike to bi moralo da se osudi. Isto kao i etika usmerena na život i ova etika može da se ostvari na više načina. Ona, takođe, može da

dopušta više stupnjeva moralnog značaja i da pripiše relativno minimalni moralni značaj ne-živim stvarima. Ona takođe može da odrazi biološki egalitarizam i da poriče postojanje stupnjeva moralnog značenja, ili može da se nađe negde između.

5. Ekološki holizam

Ranije smo rekli da bilo koja etika koja bi mogla da nas rukovodi u našem postupanju prema prirodnoj okolini jeste, u najopštijem smislu, etika prirodnog okruženja. Pojam »etika okoline« ponekad ima užu upotrebu. On se ponekad upotrebljava da označi etiku koja kao moralno značajne računa i one jedinice koje nisu ljudska bića i koja pruža solidan osnov za moralne zahteve ekologa. Etika usmerena na život jeste ekološka etika u tom smislu, neka etika usmerena na životinje je to u manjoj meri. Međutim, neki ovaj pojam rezervišu za jednu specifičnu etiku, za ekološki holizam, verovatno zato što misle kako jedino takva etika pruža moralno zadovoljavajuću zaštitu za prirodno okruženje (videti Callicott, 1979). Ekološki holizam dve vrste stvari smatra moralno značajnim; biosferu kao celinu i velike eko-sisteme koji je konstituišu. Pojedinačne životinje, uključujući i ljude, isto kao i biljke, stene, molekuli itd., koji konstituišu ove velike sisteme, nisu moralno značajni; oni imaju značaj samo ukoliko doprinose održanju značajne celine kojoj pripadaju. Zašto bi trebalo da se brinemo zbog prouzrokovanja nestanka neke vrste? Trebalo bi da se brinemo ne zbog onoga što to znači za njene individualne članove ili čak i za vrstu kao celinu, već za to što ovo uništavanje ide protiv cilja održavanja biosfere ili eko-sistema. To je sporna tačka na osnovu koje ekološki holizam treba da se shvati kao strukturalno različit od drugih etika. One su usmerene na jedinice, a o »holizmu« se može misliti kako ima drukčije usmerenje. Međutim, moguće je shvatiti biosferu i ekosisteme kao jedinice, iako izuzetno složene. Ako je to tako, onda holizam pripada shvatanju prema kome one jedinice koje smo do sada smatrali kao moralno značajne, u stvari to nisu. Zapazimo da iako se principi ekološkog holizma razlikuju od principa drugih etika, ovo ne uključuje da se on od svih njih razlikuje po svojim praktičnim implikacijama. I etika

usmerena na život i etika svega treba da verovatno prihvate slične ekološke politike, kao rezultat prirode mehanizama koji održavaju ekosisteme i biosferu. Takođe, moguće je kombinovati ekološki holizam sa bilo kojom drugom opisanom etikom. Ako se on, na primer, kombinuje sa etikom usmerenom na životinje, bićemo u obavezi da uzmemo u obzir i interese životinja i održanje biosfere. Tamo gde su oni u sukobu, na primer, u nekom neobičnom slučaju gde održavanje životinja zahteva pojednostavljenje ekosistema, razmatraće se neka vrsta razmene ili će se tražiti odmeravanje ovih interesa.

II. Opravdavanje etike okoline

Nije toliko teško proceniti šta je obavezujuće u tvrđenju da su ljudi moralno značajni. Najočiglednije, oni su značajni zato što imaju interese koji mogu da se unazade ili unaprede. Ovi su interesi zasnovani na sposobnostima koje ljudi imaju; na primer, sposobnost da iskusimo bol i uživanje, sposobnost za racionalni izbor, sposobnost za slobodno postupanje. Nešto manje očigledno, jeste da su oni značajni zbog osobina ili karakteristika koje poseduju, a koje nisu uzrok interesa nego su stvari vredne zbog sebe samih. Na primer, može se dokazivati kako sve što poseduje svojstvo jednog živog bića, jeste u toj meri i intrinzično vredno, što znači da postoji moralni razlog da se ono sačuva zbog sebe samog nezavisno od bilo koje upotrebe koju ono ima.

Ono što je obavezujuće u etici usmerenoj na ljude gura nas u pravcu etike usmerene na životinje, a moguće i dalje. (Ovaj dokaz je razvio Lori Gruen u članku 30, *Životinje*.) Konsistencija sa izbegavanjem proizvoljnih moralnih odluka podstiče na zaokret od etike usmerene na ljude ka etici usmerenoj na životinje. Takođe, prilikom razmišljanja o ne-ljudima mi možemo da zapazimo nove razloge za moralni značaj; na primer, ne-ljudi bi mogli da poseduju estetska svojstva kao što je lepota, za koja se može misliti da ih čine moralno značajnim. Ovo, takođe, jeste slučaj u kome su oni moralno značajni ne zato što imaju interese, već zato što poseduju neku osobinu koja ima unutrašnju vrednost.

Da li razlozi koje navodimo u prilog etike usmerene na životinje takođe dokazuju i etike usmerene na život? Ako se za biljke (i ekosisteme ili biosferu) može reći da imaju interese, kao što je, na primer, interes za produžetak postojanja, onda možda i dokazuju. Pojam *interesa* se često objašnjava preko pojma stvari koje imaju sopstveno dobro, koje se može ugroziti ili unarediti. Neki tvrde kako biljke imaju sopstveno dobro; na primer, da se dobro drveta unapređuje dovoljnom ishranom za njegovo napredovanje, a da se osujećuje kada se ono lišava hranljivih sastojaka. Dobro biljke je određeno vrstom stvari koju ono predstavlja, tipom biološke organizacije za koju daje primer, onim što za nju znači biti uspešan član sopstvene vrste. Biljke poseduju dobro u tom smislu, ali ovo očigledno nije dovoljno za utemeljenje zahteva prema kome one imaju interese u nekom moralno relevantnom smislu. Biljke nemaju stanovište na osnovu koga stiču iskustvo o svetu. Za biljku nema značaja to što ona vene i propada kad nema vode; to bi imalo značaj za kengura. Iako biljke imaju prirodne ciljeve, one nemaju stav prema njima i napredovanje prema tim ciljevima nije nešto o čemu bi one mogle da imaju iskustvo. Slično može da se kaže i za biosferu i ekosisteme. To je ta razlika za koju neki misle da zaustavlja kretanje, pružajući jedno ne-proizvoljno merilo za odvajanje etike usmerene na životinje od etike usmerene na život.

Čak i ako se porekne kako biljke imaju interese, odatle ne sledi da one nisu moralno značajne. Podsetimo se da postoje nagovešteni razlozi koji nemaju veze sa interesima, a na osnovu kojih su i ljudska i ne-ljudska bića moralno značajna. Oni se odnose na osobinu da je nešto složeno živo biće i na osobinu da je ono lepo. Biljke mogu da poseduju ove osobine, a ako su životinje moralno značajne na osnovu njihovog posedovanja, onda su to takođe i biljke. Ključ kojim se brani etika usmerena na život, jeste u tvrđenju da su osobine na koje se pozivamo po sebi vredne.

Da li postoji nešto što bi moglo da se kaže u odbranu etike usmerene na život, a što nas gura u pravcu etike svega? Osobina da je nešto složeno živo biće ne može se pronaći kod stena itd., ali srodna osobina, naime da je nešto složen sistem, može se

utvrditi kod skupova ne-živih stvari koje se nalaze u međusobnim odnosima. Ako je organizaciona složenost *per se* ono što nešto čini moralno vrednim, onda će neke ne-žive stvari biti moralno vredne; na primer, tela koja sačinjavaju solarni sistem, geološki oblici na steni i snežnoj pahuljici. Relevantnost ove sugestije za slučaj Kakadu zavisi, između ostalih stvari, od toga da li se eko-sistemi računaju kao živa bića. Ako se ne računaju, onda postoje ne-živa bića koja ispoljavaju složenost i koja su, s obzirom na sugestiju, moralno značajna. Činjenica da su ona moralno značajna pružila bi etički razlog za suprotstavljanje iskopavanju rude. Ili bismo, opet, mogli da procenimo da je razlog zbog koga mislimo da su živa bića moralno značajna, u tome što ispoljavaju lepotu. U nekim slučajevima, lepota može da se manifestuje u opštijim, spoljašnjim osobinama, kao što je to slučaj kod tigrova, kitova, orhideja i zimzelenih biljaka. Uz to, lepota može da se manifestuje u specifičnim detaljima biološkog funkcionisanja stvari. Neke ne-žive stvari, kao što su obluci, dine, neživotni mesec i ledeni bregovi, mogu da budu lepe, tako da, ako je ispoljavanje lepote osnova za pripisivanje moralnog značaja živim bićima, onda su i bar neka ne-živa bića moralno značajna. Tvrđenje da je ispoljavanje lepote osnova za moralni značaj je sporno; međutim, njega neki snažno podržavaju, na primer Rolston, 1988. Oni koji se tome protive obično tvrde kako je uvažavanje lepote, a ne lepota sama, ono što je moralno značajno.

Tako je jedan način na koji se izvodi prelaz od jedne etike ka drugoj u tome da se pronađe determinanta moralne vrednosti u toj etici, pa da se pokaže kako stroga primena ove etike vodi ka drugoj vrsti etike. Drugi način jeste da se pokaže kako postoje nove, moralno relevantne odlike, koje je restriktivnija etika neopravdano zanemarila. Takva odlika mogla bi da bude svojstvo nečega da je prirodni objekat; to jest, neki objekat koji nije proizvod ljudske tehnologije i kulture. Stene su prirodni objekti, pa bi prema ovom shvatanju bilo pogrešno, ako ne možda i rđavo, da se one unište. Postoje i druge moguće osobine: osobina ispoljavanja različitosti delova, osobina funkcionalne integracije delova, osobina ispoljavanja harmonije i osobina na osnovu koje je nešto samo-regulativni sistem. Ova poslednja grupa osobina, ako se ocene kao determinante moralne vrednosti, guraju nas u

pravcu ekološkog holizma ili u pravcu složene etike. To je zato što su to osobine koje suštinski ispoljavaju ekosistemi i biosfera. Ako prihvatimo da su one determinante moralnog značenja, onda smo dobili dodatni razlog uz one razloge koje bismo mogli da izvedemo iz drugih etika, a koji se suprostavljaju politici rušenja ekosistema.

Kako da odlučimo da li moguće determinante moralnog značenja to stvarno i jesu? Razmotrimo prirodnost i ispoljavanje raznovrsnosti delova. Zamislimo da neki rudnik zahteva uništenje grupe drveća na jednom stenovitom brežuljku, a i samog brdašca. Ekolozi ukazuju kako je ovo nenadoknativ gubitak vrednosti. Rudarska kompanija obećava da će od sintetičke materije rekonstruisati brdašce, a drveće zameniti plastičnim modelima. Ovo parče veštačkog okruženja neće moći da se razlikuje, osim preko laboratorijske analize, od onoga što je tamo prvobitno bilo. Utisak će biti isti, životinje neće biti zbog toga ugrožene, ekosistem neće biti uništen. Ni etika usmerena na ljude, ni etika usmerena na životinje neće ostaviti prostor za ekologističko uzvraćanje. Etika usmerena na život to čini u stepenu u kome je dozvoljeno negodovati zbog uništavanja živog drveća. Međutim, neki ne misle da je to jedini moralni promašaj u predlogu rudarske kompanije. Zar on nije takođe moralno sumnjiv, jer prirodno zamenjuje veštačkim? Zamislimo slučaj u kome je samo premešten brežuljak, na kome nema života, a umesto njega postavljeno je sintetičko stenje. Ni etika usmerena na život ne ostavlja mesta za pritužbe na ovo. Neki ljudi misle da čak i u modifikovanom slučaju, rudarska kompanija čini nešto što zaslužuje moralni minus. Ako se ostane pri ovoj misli, ona pruža osnovu za jednu varijantu etike svega koja u svoj obim uključuje sve prirodne stvari (videti Elliot u Van De Veer i Pierce, 1986, 142–50). Teško je biti potpuno siguran u pogledu izvera uverenja, ako ga imamo, da je prirodnost determinanta moralnog značenja. Moguće je da mislimo kako ima nešto sumnjivo u pogledu veštačkog brdašca, jer ne možemo da se odbranimo od pomisli da će se razlika otkriti, ili od uverenja da će to ugroziti interese životinja, ili da će to voditi uništenju ekosistema. Ako su ovo izvori našeg uverenja, onda nemamo osnovu za shvatanje da je prirodnost determinanta moralnog značenja. Postoji i druga mogućnost na koju treba da budemo

spremni. Prirodnost može da bude uslovljena determinanta; to jest, ona može da zahteva prisustvo neke druge osobine, na primer, složenosti. Tako, nisu samo prirodne stvari one koje su moralno značajne, već su to stvari koje su istovremeno prirodne i složene.

Razmotrimo osobinu posedovanja različitosti delova. Da li je ona determinanta moralne značajnosti? Ovde bi mogli da uporedimo jednu oblast koja je pokrivena tropskim šumama sa oblašću koja je od njih očišćena i koja se obrađuje. Šta je vrednije po sebi? Ponovo moramo da se distanciramo od određenih misli; na primer, od misli da je krčenje šuma suprotno ljudskim dugoročnim interesima, misli da će životinje stradati za vreme krčenja ili od misli da će urođenici biti preseljeni. Pošto su to učinili, mnogi će kazati kako je tropska šuma vrednija. Zamislimo onda, dakle, da samo jedna od tih oblasti može da se spase od obimnog uništavanja. Mnogi bi kazali da, razmatrane same po sebi, tropske šume treba da se spasu. Šta više, jedan razlog koji će navesti jeste da tropska šuma ispoljava više raznovrsnosti; ona je izgrađena na složeniji, bogatiji način. Postoje drugi razlozi koji bi se takođe mogli navesti; da postoje estetske osobine koje tropske šume poseduju, a obrađene površine ne poseduju. Naša spremnost da pripišemo estetske osobine, kao što je lepota, tropskoj šumi, može u mnogome da zavisi od toga da li je mi shvatamo kao ekološki sistem: shvatanje kako delovi zajednički rade na održavanju celine moglo bi da nam pomogne da je shvatimo kao nešto što je lepo. Uračunavanje ovih vrsta razloga među razloge za izbegavanje ekološkog pustošenja, pruža nam osnov za etiku prirodne okoline koja prevazilazi i etiku usmerenu na ljude i etiku usmrenu na životinje, a moguće i etiku usmrenu na život.

Čak i ako prihvatimo, na primer, da su ekosistemi Kakadua moralno značajni, kako da ovo izmerimo prema ljudskim (ili drugim) interesima? Prvi korak je da se upitamo da li postoje alternativni načini za zadovoljavanje ljudskih interesa. Često postoje. Štaviše, modifikacija ekosistema je često suprotna dugoročnim ljudskim interesima. Ponekad će se pojaviti slučajevi istinskog konflikta, u kome različita moralna razmatranja vuku u različitim pravcima. Ovde moramo da pažljivo nabrojimo relevantna moralna razmatranja, da sebe upitamo koliko

su ona važna i na osnovu toga formiramo svoj sud. Ne postoji odlučujući račun koji nam pomaže u ovim sudovima. Nije ispravno reći da ljudi uvek treba da dođu na prvo mesto, niti je ispravno reći da je očuvanje nekog ekosistema uvek važnije od zaštite nekog skupa ljudskih interesa. Ipak, postojaće slučajevi, kao što je Kakadu, gde je moralno prikladna politika dovoljno jasna.

Šire o tome u:

Attfield, R.: *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Blackwell, 1983).

Baxter, W. F.: *People or Penguins: the Case for Optimal Pollution* (New York: Columbia University Press, 1974).

Callicott, J. B.: 'Elements of an environmental ethic: moral considerability and the biotic community', *Environmental Ethics*, I (1979), 71–81.

Goodpaster, K.: 'On being morally considerable', *Journal of Philosophy*, 75 (1978), 308–25.

Naess, A.: 'Self-realisation in mixed communities of humans, bears, sheep and wolves', *Inquiry*, 22 (1979), 231–42.

Norton, B.: *Why Preserve Natural Variety?* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Rolston III, H.: *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

Taylor, P.: *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

Van De Veer, D. and Pierce, C., eds.: *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1986).

Za dalje čitanje:

Elliot, R. and Arran, G., eds.: *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St Lucia: University of Queensland Press, 1983).

Mannison, D., McRobbie, M. and Routley, R. eds.: *Environmental Philosophy* (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).

Partridge, E., ed.: *Obligations to Future Generations* (Buffalo: Prometheus, 1981).

Regan, T., ed.: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (New York: Random House, 1984).

Sylvan, R.: *A Critique of Deep Ecology* (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1985).

EUTANAZIJA

Helga Kuhze

I. Uvod

»EUTANAZIJA« je sastavljena iz dve grčke reči – *eu* i *thantos* – i znači doslovno »dobra smrt«. Danas se eutanazija uglavnom shvata kao sredstvo za izazivanje dobre smrti – »ubijanje iz sažaljenja«, gde ličnost A lišava života ličnost B, zbog same B. Ovo razumevanje eutanazije naglašava dve važne odlike čina eutanazije. Prvo, da eutanazija uključuje namerno oduzimanje života neke ličnosti; drugo, da se život oduzima u interesu osobe o čijem se životu radi – obično zato što on ili ona pati od neke neizlečive i smrtonosne bolesti. Ovo eutanaziju razlikuje od većine ostalih oblika oduzimanja života.

Svako do sada poznato društvo prihvata princip ili principe koji zabranjuju oduzimanje života. Ali postoje velike razlike između kulturnih tradicija u pogledu toga kada se oduzimanje života smatra rđavim. Ako se okrenemo korenima naše zapadne tradicije, videćemo da su u grčko i rimsko vreme takve prakse, kao šta su ubijanje dece, samoubistvo i eutanazija, bile široko prihvaćene. Istoričari zapadnog morala se uglavnom slažu da su judaizam i uspon hrišćanstva znatno doprineli opštem mišljenju da ljudski život ima svetost i da se ne sme namerno oduzimati. Oduzeti neki nevini život u ovoj tradiciji znači uzurpirati božje pravo da daje i uzima život. Uticajni hrišćanski pisci su ga videli i kao kršenje

prirodnog zakona. Ovo shvatanje o apsolutnoj nepovredivosti nevinog ljudskog života ostalo je praktično neosporeno sve do šesnaestog veka, kada je Tomas Mor objavio svoju *Utopiju*. U ovoj knjizi Mor prikazuje eutanaziju beznadežno bolesnih kao jednu od važnih ustanova idealne, zamišljene zajednice. U potonjim vekovima, britanski filosofi (pre svih Dejvid Hjum, Džeremi Bentam i Džon Stjuart Mil) osporili su religijsku osnovu morala i apsolutnu zabranu čedomorstva, samoubistva i eutanazije. Veliki nemački mislilac iz osamnaestog veka, Imanuel Kant, sa druge strane, iako je verovao da su moralne istine zasnovane na umu pre nego na religiji, ipak je mislio da »čovjek ne može imati moć da raspolaže svojim životom« (Kant 1986, str. 148).

Sažaljenje prema beznadežno bolesnom pacijentu koji pati, poštovanje njegove moralne autonomije, glavni su razlozi koje navode oni koji se zalažu za moralnu dozvoljivost eutanazije. Danas postoji široka podrška za neke forme eutanazije i mnogi savremeni filosofi dokazuju kako je eutanazija moralno odbranjiva. Zvanična religiozna opozicija (na primer, iz Rimo-katoličke crkve), međutim, ostaje nepromenjena i aktivna eutanazija ostaje zločin u svakoj zemlji, osim u Holandiji. Tamo je niz sudskih procesa, koji su započeli 1973, uspostavio uslove pod kojim lekari, i samo lekari, mogu da sprovedu eutanaziju: odluka da se umre, mora biti dobrovoljna i promišljena odluka obaveštenog pacijenta; mora da postoji fizička ili mentalna patnja koju pacijent smatra neizdržljivom; ne postoji nijedno drugo razumno (tj. za pacijenta prihvatljivo) rešenje da se stanje popravi. Lekar mora da konsultuje drugog, starijeg zvaničnika.

Pre nego što bliže pogledamo argumente za i protiv eutanazije, biće neophodno da napravimo neke distinkcije. Eutanazija može da ima tri oblika: može biti dobrovoljna, ne-dobrovoljna i nedobrovoljna.

II. Dobrovoljna, ne-dobrovoljna i nedobrovoljna eutanazija

Sledeći slučaj je primer *dobrovoljne* eutanazije:

Meri F. je umirala od bolesti koja se progresivno pogoršavala. Dostigla je stanje u kome je bila skoro potpuno paralizovana i povremeno joj je bio potreban respirator da bi ostala u

životu. Patila je od značajne iznurenosti. Znajući da za nju nema nade i da će biti još gore, Meri F. je poželela da umre. Tražila je od lekara da letalnom injekcijom prekrati njen život. Posle konsultacije sa članovima njene porodice i lecarskim timom, dr H. je dao traženu letalnu injekciju i Meri F. je umrla.

Slučaj Meri F. je jasan slučaj dobrovoljne eutanazije; to jest, eutanazija je izvedena od strane A, *na zahtev* B-a, zbog samog B-a. Postoji bliska veza između eutanazije i pomoći u samoubistvu, gde jedna ličnost pomaže drugoj da prekrati svoj život – na primer, kada A nabavi drogu, kojom će B izvršiti samoubistvo.

Eutanazija može biti dobrovoljna čak i kada ličnost nije u stanju da izrazi svoju želju da umre, kada se njen život primakne kraju. Mogli biste da poželite da se vaš život prekrati, ako se nađete u situaciji u kojoj, iako patite zbog bolnog i neizlečivog stanja, usled bolesti ili nesreće lišeni ste svojih racionalnih sposobnosti, pa više niste u moći da odlučujete o životu i smrti. Ako dok ste još pri svesti i izrazite promišljenu želju da umrete kada se nađete u situaciji kao što je ova, onda ličnost koja dokrađuje vaš život u odgovarajućim okolnostima deluje po vašem zahtevu i izvršava čin dobrovoljne eutanazije.

Eutanazija je *ne-dobrovoljna* kada ličnost, čiji se život prekrađuje, ne može da bira između života i smrti – na primer, kada je reč o beznadežno bolesnom ili hendikepiranom, tek rođenom detetu, ili su bolest ili nesrećan slučaj ranije kompetentnu osobu učinili trajno neuračunljivom, a ta ličnost nije ranije naglasila da bi pod određenim okolnostima volela eutanaziju.

Eutanazija je *nedobrovoljna* kada se izvodi na ličnosti koja bi bila u stanju da pruži ili povuče saglasnost, ali tu saglasnost nije dala – bilo zato što nije pitana, bilo zato što je pitana ali je povukla saglasnost, želeći da nastavi život. Iako su očigledni slučajevi nedobrovoljne eutanazije relativno retki (na primer, kada A puca na B, bez njegove saglasnosti, da bi sprečio da B padne u ruke nekog sadističkog mučitelja), dokazivalo se da se neke široko prihvaćene medicinske prakse (kao što je ubrizgavanje sve veće doze lekova za umirenje bolova, koje dovodi do smrti pacijenta) ubrajaju u nedobrovoljnu eutanaziju.

III. Aktivna i pasivna eutanazija

Do sada smo eutanaziju definisali široko kao »ubijanje iz milosrđa«, gde A uzrokuje smrt B-a, zbog B-a. Postoje, međutim, dva različita načina na koje A može da izazove B-ovu smrt: A može ubiti B-a, recimo preko davanja letalne injekcije; ili A može dopustiti da B umre uskraćujući mu ili sprečavajući tretman kojim se održava njegov život. Slučajevi prve vrste obično se označavaju kao »aktivna« ili »pozitivna« eutanazija, dok se na slučajeve druge vrste upućuje kao na »pasivnu« ili »negativnu« eutanaziju. Sve tri ranije nabrojane vrste eutanazije – dobrovoljna, ne-dobrovoljna i nedobrovoljna – mogu biti ili pasivna ili aktivna eutanazija.

Ako samo malo promenimo gornji slučaj Meri F., on postaje primer pasivne dobrovoljne eutanazije:

Meri F. je umirala od bolesti koja se stalno pogoršavala. Dostigla je stanje u kome je bila skoro potpuno paralizovana i povremeno zavisna od respiratora koji joj je održavao život. Patila je od značajne iscrpljenosti. Znajući da nema nade i da će stvari biti još gore, Meri F. je želela da umre. Ona je tražila od svog doktora da sledeći put kada ostane bez daha, ne uključi respirator. Doktor se složio sa željom Meri F. U skladu sa tim je izdao nalog bolničkom osoblju, i Meri F. je posle osam sati umrla od gušenja.

Postoji široka saglasnost da propuštanje isto kao akcija može da konstituiše eutanaziju. Rimo-katolička crkva u svojoj *Deklaraciji o eutanaziji*, na primer, definiše eutanaziju kao »aktivnost ili propust koji po sebi ili po svojoj nameri uzrokuju smrt« (1980, str. 6). Filozofski sporovi se pojavljuju, međutim, s obzirom na to koji postupci ili propusti se ubrajaju u eutanaziju. Stoga se ponekad poriče da lekar sprovodi eutanaziju kada se uzdržava od oživljavanja nekog izrazito hendikepiranog novorođenčeta, ili da se lekar bavi eutanazijom bilo koje vrste kada ubrizgava sve veće doze lekova za smirenje bolova, za koje zna da će konačno rezultirati pacijentovom smrću. Drugi pisci smatraju da kad god se neki agens, namerno i svesno, angažuje na aktivnosti ili propuštanju koji kao rezultat imaju pacijentovu unapred predviđenu smrt, on izvodi aktivnu ili pasivnu eutanaziju.

Uprkos velikoj različitosti shvatanja o ovom pitanju, rasprave o eutanaziji su se stalno usmeravale na određene teme:

1. Predstavlja li moralnu razliku to da li je smrt aktivno (pozitivno) izazvana ili je nastala usled sprečavanja ili ukidanja postupka za održavanje života?

2. Moraju li sva dostupna sredstva za održavanje života da se upotrebe ili postoje određena »izuzetna« ili »nesrazmerna« sredstava koja ne moraju da se upotrebe?

3. Stvara li moralnu razliku to da li je smrt pacijenta direktno izazvana ili se ona desila kao samo predviđena posledica agensovog delovanja ili propuštanja?

Ovo što sledi jeste kratak prikaz tih rasprava.

IV. Ubijanje delovanjem i izostajanjem delovanja i puštanje da se umre

Pucati na nekog je delo; uskratiti pomoć pogođenoj žrtvi je izostajanje delovanja. Ako A puca na B-a i B umre, A je ubio B-a. Ako C ne učini ništa da spase B-ov život, C pušta da B umre. Ali nisu sve delatnosti ili propuštanja koji dovode do smrti ličnosti, od centralnog značenja u sporu oko eutanazije. Spor oko eutanazije bavi se *namernim* delatnostima i propuštanjima – to jest, smrtnima koje su smišljeno i svesno izazvane u situaciji kada je agens mogao da drukčije postupi – to jest, kada je A mogao da se uzdrži od ubijanja B-a, i kada je C mogao da spase B-ov život.

Postoje neki problemi u razlikovanju između ubijanja i puštanja da se umre, ili između aktivne i pasivne eutanazije. Ako distinkcija ubijanje/puštanje da se umre treba da prosto počiva na razlikovanju delatnosti i propuštanja, onda agens koji, recimo, isključi mašinu koja održava B-ov život, ubija B-a, dok agens koji se uzdrži od priključivanja C-a na mašinu za održavanje života, prosto dozvoljava da C umre. Mnogim piscima se činilo neprihvatljivim da se ovako razlikuju ubijanje i dopuštanje da se umre i činjeni su pokušaji da se napravi razlika na neki drugi način. Jedna prihvatljiva sugestija jeste da mi ubijanje razumevamo kao izazivanje toka događaja koji vode ka smrti; a dopuštanje da se umre kao ne-mešanje u tok događaja koji vodi ka smrti. Prema ovoj shemi, davanje letalne injekcije bi bio slu-

čaj ubijanja; dok ne-priključivanje pacijenta na respirator, ili skidanje sa njega, predstavlja primer puštanja da se umre. U prvom slučaju, pacijent umire zbog toka događaja koji je agens pokrenuo. U drugom slučaju, umire jer se agens nije umešao u tok događaja (npr. u smrtonosnu bolest) koji su već postojali, a koji nisu bili agensovo delo.

Da li je distinkcija između ubijanja i puštanja da se umre, ili između aktivne i pasivne eutanazije, moralno značajna? Da li je ubijanje neke ličnosti uvek moralno gore od puštanja da ona umre? Predlagani su razni razlozi, zbog kojih bi trebalo da bude tako. Jedan od prihvatljivijih jeste da agens koji ubija izaziva smrt, dok neki agens koji pušta da se umre, prosto dozvoljava prirodi da ide svojim tokom. Ova distinkcija između »učiniti da se desi« i »pustiti da se desi«, jeste moralno važna, kako se dokazivalo, u onoj meri u kojoj uspostavlja granice agensovih dužnostima i odgovornostima u spasavanju života. Iako uzdržavanje od ubijanja nekog zahteva mali ili nikakav napor, za spasavanje neke ličnosti je obično potrebno uložiti određeni napor. Ako su ubijanje i puštanje da se umre moralno jednaki, onda, prema ovom dokazu, mi bi bili isto toliko odgovorni za smrt onih koje smo propustili da spasemo, kao što smo odgovorni i za smrt onih koje smo ubili – a propuštanje da se pomogne Afrikancima koji umiru od gladi bilo bi moralno ekvivalentno slanju otrovane hrane ovim ljudima (videti Foot, 1960, str. 161–2). Ovo, nastavlja dokaz, jeste besmisleno: mi smo više, ili različito, odgovorni za smrt onih koje smo ubili, nego za smrt onih koje smo propustili da spasemo. Stoga, ubiti neku ličnost, kad su sve ostale stvari jednake, jeste moralno gore nego dopustiti da ona umre.

Ali, ako ponekad i može da se napravi moralno relevantna razlika između ubijanja i puštanja da se umre, to naravno ne znači da takva distinkcija uvek preovlađuje. Ponekad smo isto toliko odgovorni za svoje propuste kao i za svoja dela. Roditelj koji ne hrani svoje dete ili lekar koji odbije da da insulin nekom, inače bolesnom dijabetičaru, neće biti oslobođen moralne odgovornosti prostim isticanjem da je osoba za koju je on bio odgovoran umrla zbog onoga što je propustio da učini.

Štaviše, kada se argument u pogledu moralnog značenja razlike između ubijanja i puštanja da se umre postavi u kontekst rasprave o eutanaziji, onda mora da se razmotri i jedan dodatni

faktor. Ubiti nekog ili nekog namerno pustiti da umre, uopšte je rđava stvar, pošto je taj neko lišen života. Pod normalnim okolnostima ličnosti cene svoje živote, a nastavljanje života je u njihovom najboljem interesu. Ovo se menja kada se radi o pitanjima eutanazije. U slučaju eutanazije, smrt – a ne nastavljanje života – je u najboljem interesu ličnosti. To znači da neki agens koji ubije, ili neki agens koji pusti da neko umre, ne nanosi zlo, već donosi dobro ličnosti o čijem se životu radi. Ovo je navelo pisce iz ove oblasti da ukažu na sledeće: ako smo mi, u stvari, odgovorniji zbog svojih dela nego zbog svojih propusta, onda će A koji ubija C-a u kontekstu eutanazije, kad su sve ostale stvari jednake, biti moralno bolji od B-a koji je pustio C-a da umre – jer A pozitivno koristi C-u, dok B samo dopušta da se desi korist za C-a.

V. Obična i izuzetna sredstva

Moćne medicinske tehnologije dozvoljavaju lekarima da održavaju živote mnogih pacijenata koji bi, samo deceniju ili dve ranije, umrli usled nedostatka sredstava da se izbegne smrt. Sa ovim se jedno staro pitanje postavlja s obnovljenom snagom: moraju li lekari da učine uvek sve što je moguće, da bi spasili pacijentov život? Moraju li oni da se angažuju u »herojskim« naporima da bi dodali još nekoliko nedelja, dana ili časova pacijentu koji strada od raka? Mora li uvek da se podstiče aktivni tretman kod beba koje su rođene sa takvim oštećenjima, da će njihov kratki život biti tek nešto malo više od produžene patnje?

Mnogi pisci iz ove oblasti se slažu da postoji trenutak kada postupak za održavanje života treba da se prekine i pacijentu dozvoli da umre. Ovo shvatanje dele čak i oni koji eutanaziju ili namerno lišavanje života smatraju uvek rđavom. Ovo pokreće hitnu potrebu za nekim merilom razlikovanja između dopustivog i nedopustivog obustavljanja sredstava za održavanje života.

Tradicionalno, ova razlika se izvodi preko pojmova takozvanih običnih i izuzetnih sredstava postupanja. Razlikovanje ima dugu istoriju i upotrebljavalo se u Rimo-katoličkoj crkvi za rešavanje problema hirurgije, u doba pre razvitka antiseptika i

anestezije. Ako bolesnik odbije obična sredstva – na primer, hranu – takvo odbijanje se shvata kao samoubistvo ili namerno prekraćivanje života. Odbijanje izuzetnih sredstava (bolne ili riskantne hirurške operacije, na primer), sa druge strane, ne smatra se kao namerno prekraćivanje života.

Danas, razlikovanje između sredstava za održavanje života, koja se smatraju kao obična i obavezna, i onih koja to nisu, često se izražava preko pojmova »proporcionalna« i »neproporcionalna« sredstva postupanja. Sredstva su »proporcionalna« ako nude razumnu nadu u pacijentovu korist; ona su »neproporcionalna« ako to ne čine (videti Sveta kongregacija za doktrinu vere, 1980, str. 9–10).

Shvaćeno na ovaj način, razlikovanje između proporcionalnih i neproporcionalnih sredstava je očito moralno značajno. Ali to, naravno, nije distinkcija između sredstava postupanja, shvaćenih prosto kao sredstva postupanja. To je pre distinkcija između proporcionalnih i neproporcionalnih koristi, koje različiti pacijenti treba da dobiju iz pojedinačnog tretmana. Isti tretman, stoga, može da bude i proporcionalan i neproporcionalan, zavisno od pacijentovih medicinskih uslova i od kvaliteta i kvantiteta života koji pacijent verovatno treba da stekne na osnovu njihove primene. Na primer, neka bolna i opsežna operacija mogla bi da bude »obično« ili »proporcionalno« sredstvo ako se izvodi na u svakom drugom pogledu zdravom dvadesetogodišnjaku, koji će verovatno nastaviti da živi; ona bi, s pravom, mogla da se smatra kao »izuzetna« ili »neproporcionalna«, ako se izvede na nekom starijem pacijentu, koji takođe pati i od drugih ozbiljnih bolesti. Čak i tako jednostavno lečenje, kao što je lečenje antibioticima ili psihoterapijom, ponekad se ocenjuje kao izuzetan ili ne-obavezan tretman (videti *Linacre Centre working party*, 1982, str. 46–8).

Ovo razumevanje običnih i izuzetnih sredstava ukazuje da neki agens koji se uzdrži od upotrebe izuzetnih sredstava zapravo učestvuje u pasivnoj eutanaziji: A prekida tretman kojim se održava život B-a, zbog samog B-a.

Ne slažu se svi, međutim, da je prekidanje izuzetnog ili neproporcionalnog tretmana slučaj pasivne eutanazije. Često se dokazuje da »eutanazija« uključuje smišljeno ili namerno prekidanje života. Ubrizgavanje letalne injekcije ili uskraćivanje

uobičajenih sredstava za održavanje života jesu slučajevi namernog prekidanja života; uskraćivanje izuzetnih sredstava i dopuštanje da pacijent umre to hisu. Onda nastaje pitanje: šta lekar »čini« kada isključi neproporcionalna sredstva za održavanje B-ovog života, predviđajući da će B zbog toga umreti? I kako ovaj način uzrokovanja pacijentove smrti (ili dozvoljavanja da se smrt desi) može da se razlikuje, preko pojmova agensove namere, od uskraćivanja uobičajene pomoći, sa jedne strane, i ubrizgavanja letalne injekcije, sa druge?

To nas dovodi do treće velike teme na koju se usmerava rasprava o eutanaziji: distinkcije između smrti koje su direktno nameravane i smrti koje su samo predviđene.

VI. Nameravanje smrti i predviđanje da će se smrt desiti

Ako A ubrizga letalnu injekciju B-u da bi prekratio B-ove patnje, onda je A namerno prekratio B-ov život. Ovaj slučaj je neosporan. Ali, da li je A namerno prekratio B-ov život kad pokušava da ublaži B-ove bolove ubrizgavanjem velikih doza opijata (piramidalno ubijanje bola), za koje je znao da će izazvati B-ovu smrt? I da li je A namerno prekratio B-ov život, kada je isključio respirator koji održava B-ov život, znajući da će B zbog toga umreti. Oni koji su hteli da prvi slučaj smatraju eutanazijom, a drugi i treći slučaj ne, nastojali su da naprave razliku između ovih slučajeva preko pojmova direktno nameravanih rezultata i predviđenih, ali nenameravanih posledica. Razmatrajući ubrizgavanje sve većih doza, potencijalno letalnih opijata za umirivanje bolova, vatikanska *Deklaracija o eutanaziji* zato smatra da je »piramidalno ubijanje bola« prihvatljivo, jer u tom slučaju »smrt nikako nije bila nameravana ili tražena, čak i ako je bio prihvaćen razuman rizik da se ona desi« (str. 9). Drugim rečima, čak ako A predvidi da će B umreti zbog onoga što A čini, B-ova smrt je samo predviđena, a ne i direktno nameravana. Direktna namera je bila da se ubije bol, a ne pacijent.

Distinkcija između nameravanih rezultata i predviđenih, ali nenameravanih posledica, formalizovana je u principu duplog

efekta (PDE). PDE nabraja uslove pod kojim jedan agens može da »dopusti« ili »dozvoli« nastanak posledice (kao što je smrt), iako ova posledica ne mora da bude nameravana od strane agensa. Toma Akvinski, u kome, kažu, da PDE ima poreklo, primenjivao je distinkciju između direktno nameravanih i samo predviđenih posledica na dela samoodbrane. Ako je ličnost napadnuta i ubije napadača, njena namera je bila da sebe odbrani, a ne da ubije napadača (*Summa Theologiae*, II, ii).

Dva glavna pitanja se postavljaju s obzirom na distinkciju namera/predviđanje:

– Može li da se uvek napravi jasna distinkcija između onih posledica koje je agens direktno nameravao i onih koje je samo predvideo?

– Da li je distinkcija, u stepenu u kome može da se napravi, po sebi moralno relevantna?

Razmotrimo prvu tačku u svetlu sledećeg, često citiranog primera. Grupa istraživača je zarobljena u pećini, u čijem se uskom ulazu zaglavio jedan debeli član, a voda nadolazi. Ako drugi član grupe postavi štapin eksploziva pored debelog čoveka, treba li da kažemo kako je nameravo da ubije debeljka ili da je samo predvideo njegovu smrt kao posledicu oslobađanja grupe, bilo uklanjanjem tela debelog čoveka sa ulaza, bilo njegovim raznošenjem na komade?

Ako neko želi da misli kako je smrt debelog čoveka bila očigledno nameravana, na koji način je onda ovaj slučaj različit od slučaja u kome doktor može da ubrizgava sve veće doze lekova za umirenje bolova, što će predvidljivo prouzrokovati pacijentovu smrt, a da se ne kaže kako je doktor nameravao da izazove tu smrt?

Postoje ozbiljni filosofske problemi prilikom svake sistemske primene distinkcije namera/predviđanje i literatura je ispunjena kritikama i pobijanjima. Nensi Dejvis raspravlja o nekim od ovih tema u kontekstu deontološke etike (gde je ova distinkcija ključna) u članku 17, *Savremena deontologija*. Pretpostavljajući da se ove teškoće mogu prevazići, postavlja se sledeće pitanje: da li je distinkcija između direktno nameravanih rezultata i samo predviđenih posledica po sebi moralno relevantna? Da li je u moralnom smislu važno to da li je doktor prilikom

ubrizgavanja onoga za šta je verovao da je letalni opijat, namerao samo da otkloni pacijentov bol ili je direktno nameravao da prekrati pacijentov život?

Ovde se ponekad pravi distinkcija između dobrote i rđavosti agenasa: da je znak dobrog agensa to što nije direktno namerao smrt druge osobe. Ali čak ako distinkcija između dobrote i rđavosti agenasa može ponekad i da se povuče na ovaj način, još uvek nije jasno kako ona može da se primeni na slučajeve eutanazije. U svim slučajevima eutanazije, A nastoji da učini dobro B-u postupajući onako kako bi postupao neki dobar agens. Samo, ako se pretpostavi da postoji pravilo koje kaže: »dobar agens ne sme nikada da namerava smrt nevine osobe«, pokušaj da napravi distinkcija ima smisla – a pravilu tada nedostaje razlog.

VII. Zaključak

Navedena distinkcija predstavlja duboko promišljene razlike. Da li su te razlike moralno relevantne, i ako jesu na osnovu kojih razloga, pitanje je rasprave koja još uvek traje.

Postoji, međutim, jedan drugi aspekt rasprave o eutanaziji, koji još uvek nije dotaknut. Ljudi se često slažu da možda i ne postoji suštinska razlika između aktivne i pasivne eutanazije, između uobičajenih i izuzetnih sredstava, i između smrti koje su direktno nameravane i smrti koje su samo predviđene. Ipak, dokaz se ponekad izlaže tako da distinkcije kao što su ove predstavljaju važnu liniju demarkacije, ukoliko se radi o javnoj politici. Javna politika zahteva povlačenje linija, a one linije koje su povučene da nas zaštite od nepravednog ubijanja, su među najuniverzalnijim. Iako je tačno da takve linije mogu da izgledaju proizvoljnim i filosofijski spornim, one su ipak nužne da se od zloupotrebe zaštite ranjivi članovi društva. Pitanje je, naravno, da li ova vrsta razmišljanja počiva na zdravom temelju: da li će društva, koja otvoreno dozvoljavaju namerno prekraćivanje života, pod određenim okolnostima neizbežno stupiti na »klizavu padinu« koja će ih od opravdanih voditi ka neopravdanim praksama.

U svojoj *logičkoj* verziji argument »klizave padine« je neubedljiv. Ne postoje logičke osnove zbog kojih bi razlozi koji opravdavaju eutanaziju – samilost i poštovanje autonomije – trebalo da takođe opravdaju ubijanja koja nisu ni milosrdna, niti pokazuju poštovanje za autonomiju. U svojoj *empirijskoj* verziji, argument klizave padine tvrdi da će opravdavanje ubistava, kao činjeničko stanje, voditi ka neopravdanim ubistvima. Postoji malo empirijske evidencije kao potvrda ovog tvrđenja. Iako se nacistički program »eutanazije« često navodi kao primer onoga što može da se desi kada jedno društvo prihvati da neki životi nisu vredni življenja, motivacija koja stoji iza ovog ubijanja nije ni samilost, niti poštovanje autonomije; to je, pre, rasna predrasuda i uverenje da zbog svoje rasne čistote *Volk* zahteva eliminaciju određenih pojedinaca i grupa. Kao što smo ranije zapazili, u Holandiji »društveni eksperiment« sa aktivnom, dobrovoljnom eutanazijom je trenutno u napredovanju. Do sad ne postoji evidencija da je to dovelo holandsko društvo do klizave padine.

Šire o tome u:

- Aquinas, T.: *Summa Theologiae*. II, ii, question 64, articles 5 and 7.
Foot, P.: 'The problem of abortion and the doctrine of double effect', *Killing and Letting Die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980).
Kant, I.: 'Duties towards the body in regard to life', *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield (New York: Harper and Row, 1986).
Linacre Centre Working Party: *Euthanasia and Clinical Practice: Trends, Principles and Alternatives* (London: The Linacre Centre, 1982).
More, T.: *Utopia* (1518); (Harmondsworth: Penguin, 1951).
Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith: *Declaration on Euthanasia* (Vatican City: 1980).

Za dalje čitanje:

- Bennett, J.: 'Whatever the consequences', *Killing and Letting Die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980), pp. 109–27.

- Capron, A. M.: 'The right to die: progress and peril', *Euthanasia Review*, 2, Nos. 1 and 2, (1987), 41–59.
- Davis, N.: 'The priority of avoiding harm', *Killing and Letting Die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980), pp. 173–215.
- Glover, J.: *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth: Penguin, 1987).
- Goldman, H.: 'Killing, letting die and euthanasia', *Analysis*, 40 (1980), 224.
- Kuhse, H.: *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine – A Critique* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Humphry, D. and Wickett, A.: *The Right to Die – Understanding Euthanasia* (New York: Harper and Row, 1986).
- Morillo, C. R.: 'Doing, refraining, and the strenuousness of morality', *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), 29–39.
- Rachels, J.: 'Active and passive euthanasia', *Killing and Letting Die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980).
- : *The End of Life: Euthanasia and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

26

ABORTUS Meri En Voren

I. Uvod

Imaju li žene pravo da prekinu neželjenu trudnoću? Ili je država ovlašćena (ili možda etički obavezna) da zabrani namerni abortus? Treba li neki abortusi da budu dozvoljeni, a drugi ne? Da li odgovarajući pravni status abortusa sledi iz njegovog moralnog statusa? Ili bi abortus trebalo da bude legalan, čak i ako je ponekad ili uvek moralno rđav?

Takva pitanja su pokrenula intenzivnu raspravu u poslednje dve decenije. Dosta zanimljivo, abortus u većini industrijskog sveta nije bio kriminalni prekršaj, sve dok u drugoj polovini devetnaestog veka nije donet niz zakona protiv abortusa. U to vreme, zastupnici zabrane abortusa su, uglavnom, naglašavali medicinske opasnosti od abortusa. Ponekad se takođe dokazivalo kako su fetusi ljudska bića od samog začeća pa nadalje, i da je zato abortus jedan oblik ubistva. Sada, kad je poboljšana tehnika ispravno izveden abortus učinila mnogo bezbednijim od porođaja, medicinski argument je izgubio snagu koju je nekad imao. Stoga je pravac dokaza protiv abortusa sa fizičke bezbednosti žena skrenuo na moralnu vrednost fetalnog života.

Zastupnici prava žena da izaberu abortus na argumente protiv abortusa odgovaraju na više načina: ovde ću ispitati tri pravca argumenata u korist abortusa: (1) da abortus treba da se dozvoli,

jer zabrana abortusa vodi ka izuzetno nepoželjnim posledicama; (2) da žene imaju moralno pravo da izaberu abortus; i (3) da fetus još nisu ličnosti, pa stoga još uvek nemaju suštinsko pravo na život.

II. Konsekvencijalistički argument u korist abortusa

Ako postupci treba da se moralno procenju po svojim posledicama, onda se može snažno zastupati da je zabrana abortusa pogrešna. Kroz istoriju žene su platile strašnu cenu zbog odsustva bezbedne i legalne kontracepcije i abortusa. Prisiljene da rađaju mnogo dece, u izuzetno kratkim razmacima, one su često bile fizički iscrpljivane i umirale su mlade – sudbina zajednička većini društava pre dvadesetog veka i velikom delu Trećeg sveta danas. Prisilno rađanje dece pogoršavalo je siromaštvo, povećavalo stopu smrtnosti dece i mladih i bilo veliko opterećenje za porodične i državne resurse.

Poboljšane metode kontracepcije su donekle ublažile ove probleme. Ipak, nijedan oblik kontracepcije nije sto posto siguran. Štaviše, mnoge žene nemaju pristup kontracepciji, npr. zato što ne mogu da je sebi priušte, ili se tamo gde one žive ne može nabaviti, ili je maloletne osobe ne mogu nabaviti bez roditeljske dozvole. U najvećem delu sveta plaćeni rad je za mnoge žene, udate ili samice, postao ekonomska nužnost. Žena koja je prisiljena da radi ima akutnu potrebu da kontroliše svoju plodnost. Bez takve kontrole, njima nije moguće da steknu obrazovanje, koje je neophodno za svaki, osim za najmarginalnije poslove, ili im je onemogućeno da spoje odgovornosti plaćenog posla i odgajivanja dece. Ovo je tačno i za kapitalističke i za socijalističke ekonomije, pošto u obe ekonomije žene moraju da se nose sa dvostrukom odgovornošću plaćenog i kućnog posla.

Kontracepcija i abortus ne garantuju reproduktivnu autonomiju, jer mnogi ljudi ne mogu da sebi priušte (i prikladno odgaje) decu ili onoliko dece koliko bi hteli; a drugi su bez svoje volje neplodni. Međutim, i kontracepcija i abortus su bitni, ako žene treba da imaju najmanji moguć stepen reproduktivne autonomije ostvariv u svetu kakav je ovaj sadašnji.

Na duži rok, pristup abortusu je suštinski za zdravlje ne samo pojedinih žena i porodica, već takođe i širih bioloških i društvenih sistema od kojih zavise naši životi. S obzirom na neadekvatnost sadašnjih metoda kontracepcije i nedostatak univerzalnog pristupa kontracepciji, izbegavanje brzog populacionog rasta zahteva određenu upotrebu abortusa. Dok se stepen populacionog rasta ne smanji u onim siromašnim društvima u kojima je ostao visok, neishranjenost i umiranje od gladi će biti rašireniji nego što je danas. Moglo bi da još uvek bude dovoljno hrane da se ishrane svi ljudi na svetu, samo ako bi ona bila pravednije raspodeljena. Međutim, ovo ne može beskonačno biti istina. Erozijska tla i klimatske promene izazvane uništavanjem šuma i paljenjem fosilnog goriva prete da ugroze zemljinu sposobnost za proizvodnju hrane – možda drastično – već u sledećoj generaciji.

Ipak, protivnici abortusa poriču da je abortus nužan za izbegavanje takvih nepoželjnih posledica. Neke trudnoće su rezultat nasilja ili prisilnog incesta, ali najveći broj proizlazi iz očevidno dobrovoljnog polnog ponašanja. Zato, protivnici abortusa često tvrde kako žene koje traže abortus »odbijaju da preuzmu odgovornost za sopstvene postupke«. Po njihovom mišljenju, žena treba da izbegava seksualno opštenje sve dok ne bude spremna da do kraja dovede svoju trudnoću. Ali, da li je ovaj zahtev razuman?

Heteroseksualno opštenje nije biološki nužno za ženino – ili muškarčevo – zdravlje ili opstanak. Naprotiv, žene koje su bezbračne ili homoseksualne manje su podložne obolevanju od raka materice, AIDS-a ili drugih, polnim putem prenosivih bolesti. Nije očigledno ni da je polni život neophodan za psihičko zdravlje žene ili muškaraca, mada je suprotno uverenje vrlo rašireno. To je, međutim, nešto što mnoge žene smatraju jako prijetnim – činjenica koja je moralno značajna za većinu konsekvencijalističkih teorija. Štaviše, to je deo načina života koji većina žena u celom svetu očigledno voli. Na nekim mestima lezbejke su stvorile alternativne forme života, koje mogu bolje da posluže njihovim potrebama. Ali za najveći broj heteroseksualnih žena, izbor permanentnog celibata je vrlo težak. U većem delu sveta, samim ženama je vrlo teško da sebe izdržavaju (da ne govorimo o izdržavanju porodice); a polno opštenje je jedna od »dužnosti« udate žene.

Ukratko, trajni celibat nije razumna opcija koja treba da se nametne većini žena. A pošto su sve žene potencijalno podložne nasilju, čak i one koje su neudate ili homoseksualne mogu da se suoče sa neželjenom trudnoćom. Zato, sve dok ne postoji i potpuno pouzdana i bezbedna forma kontracepcije, dostupna svim ženama, konsekvencijalistički razlog za abortus će ostati jak. Ali, ovi argumenti neće ubediti one koji odbacuju konsekvencijalističke moralne teorije. Ako je abortus suštinski rđav, kao što mnogi veruju, onda on ne može da se opravda kao sredstvo za izbegavanje neželjenih posledica. Stoga, takođe moramo da razmotrimo da li žene imaju moralno pravo da traže abortus.

III. *Abortus i ženska prava*

Ne veruju svi filosofi morala da postoje takve stvari kao što su moralna prava. Zato je važno da se kaže šta su to moralna prava; u odeljku VIII, ja ću reći nešto više o tome zašto su ona važna. (Videti takođe članak 22, *Prava*). Prava nisu neki tajanstveni entiteti, koje mi otkrivamo u prirodi; ona, u stvari, uopšte nisu entiteti. Reći da ljudi imaju pravo na život, znači reći da oni nikad ne treba da budu namerno ubijani ili lišavani sredstava za život, osim ako je jedina alternativa neko mnogo veće zlo. Prava nisu apsolutna, ali ne treba ni da se ukinu zbog nekog prividno većeg dobra. Na primer, neko može da ubije u samoodbrani, kada ne postoji drugi način da sebe zaštiti od smrti ili nepravednog nanošenja ozbiljne povrede; ali ne možemo ubiti drugu osobu samo zato što drugi mogu da iz njene smrti izvuku veliku dobit.

Osnovna ljudska prava su ona prava koja sve ličnosti imaju, nasuprot onim pravima koja zavise od određenih okolnosti, npr. obećanja ili legalnih ugovora. Smatra se da osnovna moralna prava ličnosti obično uključuju prava na život, slobodu, samo-određenje i slobodu od nanošenja telesne povrede. Zabrana abortusa izgleda da zadire u sva ova osnovna prava. Ženin život je ugrožen na bar dva načina. Tamo gde je abortus nezakonit, žene se često podvrgavaju opasnim, nezakonitim abortusima; Svetska zdravstvena organizacija procenjuje da preko 200.000

žena svake godine umire zbog toga. Mnoge druge umiru od prinudne trudnoće, kada je abortus nedostupan ili kada su prisiljene da mu ne pribegnu. Naravno, i dobrovoljne trudnoće takođe uključuje određeni rizik smrti; ali, u odsustvu prinude, ne postoji kršenje ženinih prava na život.

Zabrana abortusa takođe zadire u ženina prava na slobodu, samo-određenje i fizički integritet. Biti prisiljen na rađanje deteta nije samo »neugodnost«, kako to protivnici abortusa često tvrde. Izneti trudnoću do kraja, jeste težak i riskantan poduhvat, čak kad je ona dobrovoljna. Svakako, mnoge žene uživaju (mnogo) u svojoj trudnoći, ali za one koje ostanu trudne protiv svoje volje, ovo iskustvo je skoro potpuno jadno. A nedoborovoljna trudnoća i rađanje deteta su samo početak nevolja, izazvanih zabranom abortusa. Žena mora ili da zadrži dete ili da ga preda na usvajanje. Zadržavanje deteta može da joj onemogući da nastavi svoj izabrani životni posao ili da spreči njene druge porodične obaveze. Ustupanje deteta često znači da ona mora da živi sa nesrećnom svešću da ima sina ili ćerku o kojima ne može da brine, za koje često ne može čak ni da sazna da li su živi i zdravi. Ispitivanja žena koje su decu predale na usvajanje, pokazuju da je za većinu od njih odvajanje od deteta velika i trajna tuga.

Čak i ako prihvatimo shvatanje da fetus ima pravo na život, teško je opravdati nametanje toliko nevolja na jedinke, protiv njihove volje, a radi fetusovog života. Kao što je Džudit Tompson naglasila u svom mnogo razmatranom članku iz 1971, »Odbrana abortusa«, ne postoji drugi slučaj u kome zakon zahteva od pojedinaca (koji nisu osumnjičeni za neko zlo) da žrtvuju slobodu, samo-određenje i telesni integritet radi očuvanja života drugih. Možda je analogija sa nedobrovoljnim rađanjem dece vojna obaveza. Međutim, ovo poređenje može da pruži samo delimičnu podršku za stav protiv abortusa, jer je opravdavanje prisilne vojne obaveze nešto što je po sebi sporno.

U popularnoj retorici, naročito u Sjedinjenim Državama pitanje abortusa se često vidi kao jedno od ženinih prava na upravljanje svojim telom. Ako žena ima moralno pravo da prekinе neželjenu trudnoću, onda zakon ne sme da zabranjuje abortus. Ali argumenti za ovo pravo ne rešavaju potpuno moralni

problem abortusa. Jer, jedna stvar je imati pravo, a druga biti moralno opravdan u ostvarivanju tog prava u nekom određenom slučaju. Ako fetus ima puno i jednako pravo na život, onda možda ženino pravo na abortus treba da se ispoljava samo u izuzetnim okolnostima. I možda treba dalje da se zapitamo da li su plodna ljudska bića – oba pola – ovlašćena da stupe u heteroseksualni odnos, ako nisu voljna da imaju decu i prihvate odgovornost za to. Ako uobičajene heteroseksualne aktivnosti kao cenu imaju milione života nedužnih »ličnosti« (tj. pobačenih fetusa), zar onda ne bi trebalo da se odrekemo tih aktivnosti? Sa druge strane, ako fetus još uvek nemaju suštinsko pravo na život, onda abortus ni iz daleka nije tako teško opravdati.

IV. Pitanja o moralnom statusu fetusa

Kada u razvoju ljudske jedinice on ili ona stižu puno i jednako pravo na život? Većina savremenih pravnih sistema rođenje smatra tačkom u kojoj nastaje nova pravna ličnost. Stoga se čedomorstvo, uglavnom, klasifikuje kao oblik ubistva, dok abortus – čak i kada je zabranjen – uglavnom ne. Ali, na prvi pogled, čini se da je rođenje potpuno proizvoljno merilo moralnog statusa. Zašto ljudsko biće treba da svojim rođenjem dobije puna i jednaka prava, pre nego na nekom ranijem ili poznijem stupnju?

Mnogi teoretičari nastoje da uspostave neko univerzalno merilo moralnog statusa, kojim bi pravili razliku između onih entiteta koji imaju puna moralna prava i onih koji nemaju moralna prava ili ih imaju u različitom ili smanjenom stepenu. Čak i oni koji nisu skloni da govore o moralnom pravu, osećaju potrebu za univerzalno primenljivim merilom moralnog statusa. Na primer, utilitaristi imaju potrebu da utvrde koji entiteti imaju interese koji se mogu uzeti u obzir prilikom računanja moralne koristi, dok kantovski deontolozi hoće da znaju koje stvari treba da se shvate kao ciljevi po sebi, a ne kao puka sredstva za nešto drugo. Predlagana su mnoga merila moralnog statusa. Najuobičajenije uključuje osećaj (sposobnost da se ima iskustvo, uključujući

i iskustvo bola), genetski humanitet (biološko identifikovanje kao pripadnika vrste *Homo sapiens*) i ličnost (koja će biti definirana kasnije).

Kako treba da biramo između ovih sukobljenih merila moralnog statusa? Dve su stvari jasne. Prvo, izbor merila za određivanje moralnog statusa ne možemo da shvatimo kao stvar ličnih sklonosti. Rasisti, na primer, nemaju pravo da utvrde moralna prava samo za članove svoje rasne grupe, pošto nikad nisu uspeli da dokažu da članovima »inferiornih« rasa nedostaju svojstva koja s razlogom mogu da se smatraju kao relevantna za moralni status. Drugo, teorija moralnog statusa mora da pruži prihvatljivo objašnjenje moralnog statusa ne samo za ljudska bića već i za životinje, biljke, moguće van-zemaljske forme života i sve drugo što je u stanju da raste. Dokazivaću da su život, osećajnost i ličnost relevantne za moralni status, iako ne na isti način. Razmotrimo ova merila, počinjući od najosnovnijeg, tj. od biološkog života.

V. Etički oblici »poštovanja života«

Albert Švajcer je zastupao etiku poštovanja svih živih bića. On je smatrao da svi organizmi, od mikroba do ljudskih bića, imaju »volju za život«. Tako, tvrdio je on, svako ko poseduje »izoštreniji moralni senzibilitet, smatraće prirodnim da deli brigu za sudbinu svih živih bića«. Švajcer je možda grešio kada je tvrdio da sva živa bića imaju *volju* za život. Volja je prirodno stvorena kao sposobnost koja zahteva bar neku sposobnost mišljenja, i zato se verovatno ne može naći u prostim organizmima, kojima nedostaje centralni nervni sistem. Možda je tvrđenje da sva živa bića dele volju za život metaforički izraz činjenice da su organizmi teleološki organizovani tako da uopšte funkcionišu na način koji unapređuje njihov sopstveni opstanak ili opstanak vrste kojoj pripadaju. Ali zašto ova činjenica treba da nas vodi ka osećanju poštovanja za sve što živi?

Ukazujem da etika poštovanja života izvodi svoju snagu iz ekoloških i estetskih staranja. Uništenje živih bića često oštećuje ono šta je Aldo Leopold nazvao »integritetom, stabilnošću i

lepotom biotičke zajednice«. Zaštita biotičke zajednice od nepotrebne štete jeste moralni imperativ, ne samo zbog dobra čovečanstva, već zato što netaknuti prirodni svet ima vrednost sam po sebi.

Poštovanje za život ukazuje da, kad su druge stvari jednake, uvek je bolje izbeći ubijanje živog bića. Ali Švajcer je bio svestan da se ne može svako ubijanje da izbegne. On je smatrao da nikad ne treba ubiti bez dobrog razloga, a posebno ne zbog sporta ili zabave. Stoga, iz etike poštovanja života ne sledi da je abortus moralno rđav. Ljudski fetus i su živa bića isto kao i neoplođena jajna ćelija ili spermatozoid. Međutim, mnogi abortusi mogu da se brane kao »ubijanje pod pritiskom nužnosti«.

VI. Genetski humanitet

Protivnici abortusa će odgovoriti da je abortus rđav ne samo zato što su ljudski fetus i *živi*, već zato što su *ljudski*. Ali zašto bi trebali da verujemo da je uništenje živog ljudskog organizma uvek moralno gore od uništenja organizma koji pripada nekoj drugoj vrsti? Čini se da članstvo u nekoj pojedinačnoj vrsti nije, po sebi, relevantnije za moralni status nego članstvo u nekoj pojedinačnoj rasi ili polu.

Slučajnost je evolucije i istorije da svako, koga mi uopšteno smatramo da ima puna i jednaka osnovna moralna prava, pripada pojedinačnoj biološkoj vrsti. »Narod« zemlje bi, isto tako, mogla da bude i neka druga vrsta – a možda to stvarno već i jeste. Sasvim je moguće da neke životinje, kao što su delfini, kitovi i veliki majmuni, mogu imati dovoljno takozvanih »ljudskih« sposobnosti da s pravom budu smatrani ličnostima – tj. bića sposobna za razum, samo-svest, društveno delovanje i moralni reciprocitet. Neki savremeni filosofi su dokazivali da (neke) životinje imaju suštinski ista osnovna prava kao i ljudske ličnosti. Bilo da one imaju ili nemaju prava, sasvim je izvesno da bilo koji moralni status, koji se pripisuje članovima naše sopstvene vrste, mora da se opravda preko pojmova moralno značajnih razlika između ljudi i drugih živih bića. Smatrati da samo vrsta pruža osnovu za superiorni status proizvoljno je i beskorisno.

Neki filosofi smatraju da je osećajnost primarni kriterijum za moralni status. Osećajnost je sposobnost da imamo iskustvo – na primer, vizuelno, auditivno, olfaktorno ili druga opažajna iskustva. Međutim, sposobnost da imamo prijatna ili bolna iskustva izgleda posebno relevantna za moralni status. Prihvatljiv je postulat utilitarističke etike da je zadovoljstvo po sebi dobro, a bol po sebi rđav. Zaista, sposobnost da se oseti bol često je vredna za jedan organizam, jer mu omogućuje da izbegne povredu ili uništenje. Obrnuto, neka zadovoljstva mogu da budu štetna po dugoročnu dobrobit organizma. Ipak, može se reći da osećajna bića imaju osnovni interes za sticanje zadovoljstva i izbegavanje bola. Poštovanje ovog osnovnog interesa je suštinsko za utilitarističku etiku.

Kriterijum osećajnosti ukazuje da, kada su ostale stvari jednake, moralno je gore ubiti osećajno biće nego neki ne-osećajni organizam. Smrt osećajnog bića, čak i kada je bezbolna, lišava ga svakog prijatnog iskustva koje bi moglo da ima u budućnosti. Stoga je smrt za takvo biće podobna da bude nesreća na način na koji to nije za ne-osećajne organizme.

Ali kako mi znamo koji živi organizmi su osećajni? U tom smislu, kako mi možemo znati da ne-žive stvari kao što su stene i reke nisu osećajne? Ako saznanje zahteva apsolutnu nemogućnost greške, onda mi verovatno ovo ne možemo znati. Ali ono što stvarno znamo, snažno nagoveštava da osećajnost zahteva funkcionisanje centralnog nervnog sistema – koga nema u stena, biljkama i prostim mikroorganizmima. On je takođe odsutan i kod ranog ljudskog fetusa. Mnogi neurofiziolozi veruju da normalan ljudski fetus stiče određenu rudimentarnu moć osećajnosti na nekom stepenu u drugom tromesečju trudnoće. Pre tog stupnja njihovi mozgovi i senzorni organi su suviše nerazvijeni da dozvole pojavu senzacija. Bihevioralna evidencija upućuje u istom pravcu. Krajem prvog tromesečja, fetus može da ima neki nesvestan refleks, ali još uvek ne reaguje na svoju okolinu na način koji nagoveštava osetljivost. Tokom trećeg tromesečja, međutim, neki delovi fetalnog mozga su funkcionalni i fetus može da odgovara na zvuk, svetlost, pritisak, kretanje i ostale senzorne stimulanse.

Kriterijum osećajnosti pruža osnovu za opšte prihvaćeno uverenje da je pozni abortus teže opravdati nego rani. Za razliku od pred-osećajnog fetusa fetus trećeg tromesečja je već *biće* –, to jest, centar iskustva. Ako ga ubijemo, on može osetiti bol. Štaviše, njegova smrt (kao i smrt bilo kog osećajnog bića) značiće prekid toka iskustava, od kojih neka mogu biti prijatna. Doista, upotreba ovog kriterijuma ukazuje da rani abortus ne predstavlja ozbiljan moralni problem, bar ne s obzirom na uticaj na fetus. Kao živi, ali ne-osećajni organizam, fetus prvog tromesečja još nije biće koje ima interes da nastavi život. Kao i neoplođena jajna ćelija, on može imati potencijal da *postane* osećajno biće. Ali ovo znači samo da ima potencijal da postane biće sa interesom da nastavi život, a ne da takav interes već ima.

Iako kriterijum osećajnosti pokazuje da je pozni abortus teže opravdati od ranog, on ne uključuje da je pozni abortus isto tako teško opravdati kao i ubistvo. Princip poštovanja života osećajnog bića ne podrazumeva da sva osećajna bića imaju *jednako* pravo na život. Da bi shvatili zašto je to tako, neophodno je da dalje pažljivo razmotrimo obim ovog principa.

Najveći broj odraslih kičmenjaka (sisara, ptica, reptila, vodozemaca i riba) su očigledno osećajni. Takođe je sasvim verovatno da su mnogi nekičmenjaci, kao što su zglavkari (npr. insekti, pauzi i krabe) sposobni za osećanje. Jer, oni takođe imaju čulne organe i nervni sistem, a često se i ponašaju kao da mogu da vide, čuju i osećaju. Ako je osećajnost merilo moralnog statusa, onda čak ni muva ne može biti ubijena bez nekog dobrog razloga.

Ali, šta se računa kao dobar razlog za uništenje nekog živog bića, čiji primarni zahtev za moralni status ima osnova u njegovoj verovatnoj osećajnosti? Utilitaristi uglavnom smatraju da su činovi moralno rđavi ako uvećavaju ukupan zbir bola ili stradanja na svetu (bez nekog kompenzatornog povećanja u ukupnom zbiru zadovoljstva ili sreće), ili *vice versa*. Ali ubijanje osećajnog bića nema uvek takve neprijatne posledice. U svakom prirodnom okruženju ima mesta samo za ograničen broj organizama date vrste. Kad se ubije zec (na neki manje ili više bezbolan način) verovatno će drugi zauzeti njegovo mesto, tako da će ukupan zbir zečje sreće da ostane isti. Štaviše, zečevi,

kao mnoge druge vrste sa brzim razmnožavanjem, moraju da budu plen drugih vrsta, da bi se održalo zdravije šireg biološkog sistema.

Zato, prema uslovima utilitarizma, ubijanje osećajnih bića nije uvek zlo. Međutim, bio bi moralni prekršaj ukazivati da ljudi mogu da se ubijaju samo zato što su suviše brojni i što nanose štetu prirodnoj ekologiji. Ako je ubijanje ljudi teže opravdati nego ubijanje zečeva – kao što veruje i većina životinjskih liberacionista – to mora biti zato što ljudi svoj moralni status ne zasnivaju samo na osećajnosti. U sledećem odeljku razmotrićemo neke moguće argumente za ovo shvatanje.

VIII. Ličnost i moralna prava

Kad jednom prođu detinjstvo, ljudska bića obično ne poseduju samo sposobnost osećajnosti, već takođe i »više« mentalne sposobnosti, kao što su samosvest i razum. Oni su, takođe, izrazito društvena bića, sposobna – osim u patološkim slučajevima – za ljubav, negovanje dece, saradnju i moralnu odgovornost (što uključuje sposobnost usmeravanja sopstvenih postupaka na osnovu moralnih principa i ideala). Možda ove mentalne i društvene sposobnosti mogu da pruže zdravu osnovu razlozima koji ličnosti pripisuju veća prava nego drugim osećajnim bićima.

Jedan razlog za ovaj zaključak jeste da distinktivne sposobnosti ličnosti njoj daju pravo da svoj život i živote drugih članova sopstvene zajednice vrednuje više od života drugih živih bića. Ljudi su jedina bića koja mogu da planiraju godinama unapred i koja pohađaju strah od prerane smrti. Možda ovo znači da je život ličnosti za svog posednika vredniji nego što nekom ne-osećajnom biću vredi njegov život. Ako je to tako, onda je ubijanje neke ličnosti veće moralno zlo nego ubijanje nekog osećajnog bića koje nije ličnost. Ali, takođe je moguće da odsustvo straha od budućnosti čini živote osećajnih ne-ličnosti svojim nosiocima prijatnijim i vrednijim nego što su nama naši životi. Zato na drugom mestu treba da potražimo razlog za superiorniji moralni status koji većina (ljudskih) ličnosti pripisuju jedne drugima.

Moralna prava su način govora o tome kako treba da se ponašamo. To što očigledno samo ličnosti shvataju ideju moralnog prava, ne čini nas »boljim« od ostalih osećajnih bića. Međutim, to nam daje neodoljive razloge da jedni prema drugima postupamo kao prema jednakima, sa osnovnim pravima koja se ne mogu prekršiti zbog nekih uskih utilitarnih interesa. Ako nikada ne bi mogli da verujemo drugim ličnostima da nas neće ubiti kad god procene da iz tog mogu da izvedu neko nesumnjivo dobro, društveni odnosi bi postali nemerljivo teži, a životi svih ljudi, osim nekih najmoćnijih ličnosti, bili bi znatno osiromašeni.

Moralno osetljiva ličnost će poštovati sve životne oblike i pažljivo će izbegavati nepotrebno nanošenje bola ili smrti osećajnim bićima. Međutim, ona će poštovati osnovna moralna prava drugih ličnosti *kao jednaka sopstvenim*, ne zato što su te ličnosti žive ili osećajne, već zato što se, s razlogom, nada da će i one prema njoj pokazati isto poštovanje. Miševi i komarci nisu sposobni za ovu vrstu moralne uzajamnosti – bar ne u svojim odnosima sa ljudskim bićima. Kada se njihovi interesi sukobe sa našim, mi ne možemo da se nadamo da ćemo upotrebom moralnog argumenta uspeti da ih ubedimo da prihvate neki razuman kompromis. Stoga je, često, nemoguće da im pripišemo jednak moralni status. Čak i Đaina religija, koja ubijanje bilo kog živog bića shvata kao prepreku za duhovno prosvetljenje, ne zahteva potpuno izbegavanje takvog ubijanja, osim u slučaju onih koji su preuzeli posebne religiozne zavete. (Za dalje informacije videti članak 9, *Indijska etika*).

Ako je sposobnost za uzajamnu moralnost suštinska za ličnost, i ako je ličnost kriterijum za moralnu jednakost, onda ljudski fetus ne zadovoljava ovaj kriterijum. Osećajni fetusu su bliži ličnosti nego oplođena jajna ćelija ili rani fetus, i na osnovu toga mogu da steknu određeni moralni status. Međutim, oni još uvek nisu razumna, samo-svesna bića, sposobna za ljubav i moralnu uzajamnost. Ove činjenice pružaju osnov shvatanju da čak i pozni abortus nije isto što i ubistvo. Na toj osnovi, možemo s razlogom da zaključimo da se abortus osećajnog fetausa može ponekad opravdati razlozima koji ne opravdavaju ubijanje ličnosti. Na primer, pozni abortus ponekad može da se

opravda time što je utvrđeno da je fetus izuzetno abnormalan ili time što nastavak trudnoće ugrožava ženino zdravlje, ili stvara druge lične nevolje.

Na nesreću, rasprava ne može da se završi na ovom mestu. Ličnost je važna kao *inkluzivni* kriterijum za moralnu jednakost; svaka teorija koja odriče jednaki moralni status za ličnosti, mora biti odbačena. Ali ličnost je izgleda unekoliko manje prihvatljiva kao *ekskluzivni* kriterijum, pošto ona isključuje decu i mentalno hendikepirane pojedince, kojima mogu nedostajati mentalne i društvene sposobnosti tipične za ličnost. Štaviše – kao što protivnici abortusa naglašavaju – istorija pokazuje da je bilo suviše lako za neke vladajuće grupe da racionalizuju tlačenje tvrdeći, u stvari, kako potlačene ličnosti uopšte i nisu ličnosti, zbog nekog navodnog moralnog ili mentalnog nedostatka.

S obzirom na ova shvatanja, može se činiti mudro da prihvatimo teoriju da sva *osećajna* ljudska bića imaju puna i jednaka osnovna moralna prava. (Da izbegnemo »vrstizam«, treba da isti moralni status potvrdimo i za osećajna bića neke druge vrste, za čije odrasle i normalne članove verujemo da su ličnosti). Na osnovu ove teorije, sve dok je neka jedinka i ljudska i sposobna za osećajnost, njena moralna jednakost se ne može dovesti u pitanje. Ali postoji primedba na obim jednakog moralnog statusa, čak i za *osećajne* fetuse: nemoguće je, u praksi, da se obezbedi jednak moralni status za fetuse, a da se ne porekne ženama.

IX. Zašto je rođenje moralno važno

Postoje mnogi primeri u kojim moralna prava različitih ljudskih individua dolaze u očigledan sukob. Takvi sukobi ne mogu da se, po pravilu, pravedno reše poricanjem jednakog moralnog statusa jednoj od strana. Ali, trudnoća je specijalni slučaj. Zbog jedinstvenog biološkog odnosa između žene i fetausa, obim jednakih moralnih prava i zakonski status fetausa ima značajne posledice po osnovna prava žene.

Jedna posledica jeste da se abortus »po zahtevu« može da ne dozvoli. Ako je osećajnost merilo, onda abortus može biti dozvoljen samo u prvom tromesečju. Neki dokazuju da je to razu-

man kompromis, pošto bi on većini žena ostavio dovoljno vremena da otkriju da su trudne i odluče da li da abortiraju ili ne. Ali ostaju problemi koji uključuju fetalnu abnormalnost, ženino zdravlje, ili njenu ličnu ekonomsku ili društvenu situaciju, i koji postaju ozbiljni tek na poznijim stupnjevima. Ako se prihvati da fetusi imaju ista moralna prava kao i već rođena ljudska bića, onda će žene često biti prisiljene da ostanu trudne, čak i u slučaju velikog rizika po svoje zdravlje ili po svoje blagostanje. One, takođe, mogu da budu prisiljene da se, protiv svoje volje, podvrgavaju opasnim i opsežnim medicinskim zahvatima, kao što su carski rez, u situaciji kada drugi procene da će to biti korisno za fetus. (Brojni takvi slučajevi već su se pojavili u Sjedinjenim Državama.) Stoga obim punih i jednakih osnovnih prava za fetuse ugrožava osnovna prava žena.

Ali, s obzirom na ove očigledne sukobe između fetalnih prava i prava žene, mogli bismo još uvek da se upitamo zašto su ženina prava važnija. Zašto ne štititi fetuse npr. zato što su oni bespomoćniji ili zato što mogu da očekuju duži život? Ili zašto ne tragati za kompromisom između fetalnih i materinskih prava, sa jednakim ustupcima na obe strane? Ako su fetusi već ličnosti, u smislu koji je upravo opisan, onda bi to, proizvoljno, prava žene stavljalo iznad prava fetusa. Ali je teško dokazati da su fetusi ili tek rođena deca ličnosti u ovom smislu, pošto sposobnosti mišljenja, samo-svesti i društvenog i moralnog reciprociteta izgleda da nastaju tek posle rođenja.

Zašto, onda, treba da rođenje, a ne neki potonji trenutak tretiramo kao prag moralne jednakosti? Glavni razlog jeste što rođenje čini mogućim da dete stekne jednaka moralna prava, a da ne prekrši ničija osnovna prava. Moguće je u mnogim zemljama naći dobre ljude za većinu dece čiji biološki roditelji su nespremni ili nesposobni da ih podignu. Pošto većina od nas snažno želi da zaštiti decu, i pošto sada to možemo, a da ne namećemo izuzetne terete na žene i porodice, ne postoji nijedan očigledan razlog zašto to ne bismo učinili. Ali fetusi su nešto drugo: njihova jednakost može značiti nejednakost za žene. Kad su druge stvari jednake, gore je poricati osnovna prava bićima koja su očigledno potpune ličnosti. Pošto su žene ličnosti, a fetusi nisu, treba da stanemo na stranu poštovanja ženinih prava kada se pojavi očigledan sukob interesa.

Neki filosofi dokazuju da, iako fetusi možda nisu ličnosti, njihova mogućnost da *postanu* ličnosti daje im jednaka osnovna moralna prava. Ovaj argument je neprihvatljiv, pošto ni u jednom drugom slučaju ne smatramo da mogućnost postizanja određenog statusa, koji uključuje izvesna prava, po sebi uključuje ta ista prava. Na primer, svako dete rođeno u Sjedinjenim Državama je potencijalni glasač, ali niko ko nema osamnaest godina u toj zemlji nema prava glasa. Osim toga, argument na osnovu mogućnosti previše dokazuje. Ako je fetus potencijalna ličnost, onda je to i neoplođena jajna ćelija, zajedno sa spermatozoidom koji je sposoban da postigne oplodnju; ipak, malo je onih koji bi ozbiljno tvrdili kako i *ovi* živi ljudski entiteti treba da imaju pun i jednak moralni status.

Ipak, argument na osnovu fetusovih potencijala odbija da popusti. Možda je to zato što potencijali koje imaju fetusi, često predstavljaju zdravu osnovu za njihovo vrednovanje i zaštitu. Kad jednom ostane u drugom stanju, žena se obavezuje na nastavljanje staranja za fetus, a svi oko nje su skloni da o njemu misle kao o »nerodenoj bebi« i da ga vrednuju zbog njegovih potencijala. Fetusove potencije leže ne u njegovom genetskom kodu, već u toj materinskoj (i očinskoj) predanosti. Jednom kada se žena odluči na trudnoću, njoj priliči da ceni fetus i štiti njegove potencijale – kao što većina žena i radi bez ikakve zakonske prinude. Ali je rđavo tražiti da žena do kraja dovede trudnoću kada nije sposobna ili voljna da preuzme tu ogromnu obavezu.

X. Pregled i zaključak

Abortusu se često pristupa kao da je on *samo* stvar fetalnih prava; a često i kao da je on stvar *samo* ženinih prava. Zabrana zakonskog i bezbednog abortusa zadire u ženina prava na život, slobodu i fizički integritet. Ipak, ako bi fetus imao ista prava na život kao i neka ličnost, onda bi abortus bio tragičan događaj koji se teško opravdava, osim u izuzetnim slučajevima. Zato, čak i oni koji se zalažu za prava žene, moraju da se staraju i za moralni status fetusa.

Čak ni etika poštovanja za život uopšte ne isključuje, međutim, svako namerno ubijanje. Svako ubijanje zahteva opravdanje i donekle je teže opravdati smišljeno uništenje osećajnog bića nego živog bića koje nije (još) središte iskustva; ali sva osećajna bića nemaju ista prava. Pridavanje jednakog moralnog statusa fetusima ugrožava ženina osnovna prava. Za razliku od fetusa, žene su već ličnosti. Ne treba ih tretirati kao nešto manje, kad im se desi da zatrudne. To je ono zašto abortus ne treba zabranjivati i zašto rođenje, pre nego neki raniji trenutak, označava početak punog moralnog statusa.

Šire o tome u:

- Jaini, P.: *The Jaina Path of Purification* (Berkeley: University of California Press, 1979).
 Leopold. A.: *A Sand County Almanac* (New York: Ballantine Books, 1970).
 Schweitzer, A.: *The Teaching of Reverence for Life*, trans. R. and C. Winston (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965).
 Thomson, J. J.: 'A defense of abortion', *Philosophy and Public Affairs* I:1 (Fall 1971), 47–66.

Za dalje čitanje:

- Feinberg, J., ed.: *The Problem of Abortion* (Belmont, Cal.: Wadsworth Publishing Company, 1984).
 Goldstein, R. D.: *Mother-Love and Abortion: A Legal Interpretation* (Berkeley: University of California Press, 1988).
 Harrison. B. W.: *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion* (Boston: Beacon Press, 1983).
 Mohr, J. C.: *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy, 1800–1900* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
 Regan, T.: *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
 Singer, P.: *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York: Avon Books, 1975).
 Sumner, L. W.: *Abortion and Moral Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).
 Tooley, M.: *Abortion and Infanticide* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

27

POLNI ŽIVOT Rejmond A. Belioti

I. Uvod

Pitanja o pravoj ulozi pola u vođenju dobrog života bila su centralna u klasičnoj filosofiji. Ali došlo je vreme kada su polna pitanja iako i dalje vatreno pokretana od strane pesnika i slodostrasnika, među filosofima dobila manji značaj. Međutim, sa pojavom savremenog zanimanja za primenjenu etiku, rasprava o polnom životu je prihvaćena ponovo kao legitimna i važna tema. Možemo samo da nagađamo da li je libido filozofa (na sreću) postao aktivniji ili se filosofi samo suočavaju i odgovaraju na otvoreniji društveni stav u pogledu polnog života.

Ovaj ogled obrađuje neke od većih polnih tema o kojima su filosofi razmišljali: da li su pol i reproduktivne uloge prirodni ili društveni proizvod? Mora li moralno dozvoljen polni život da ima samo jednu funkciju? Mora li da bude heteroseksualan? Mora li da se odvija u granicama ustanove braka? Koja vrsta polne delatnosti je *dozvoljena* i pod kojim okolnostima?

Dva upozorenja: fraza »moralno dozvoljivo« znači »ono što nije moralno zabranjeno«. Stoga, označiti neki postupak kao moralno dozvoljiv ne podrazumeva nužno da je taj čin »pohvalan« ili »moralno obavezan« ili »najbolji mogući postupak« ili »u našem najboljem interesu«. Šta više, ogled upućuje na moral-

nu dozvoljivost različitih vrsta polnog života sa stanovišta samih postupaka, a ne sa stanovišta najšire zamislivih posledica koje oni proizvode. Stoga, ogled zanemaruje izuzetne slučajeve, u kojima polni činovi izgledaju po sebi moralno dozvoljivi, ali zbog pratećih okolnosti proizvode izrazito rđave posledice po treća lica.

II. Tradicionalni zapadni moral

1) Dualizam u antičkoj Grčkoj

Više od pet vekova pre Hristovog rođenja, pitagorejci su zastupali oštar dualizam između smrtnih ljudskih tela i besmrtnih ljudskih duša. Nošeni verom u jedinstvo celog života, oni su učili da su ljudske duše delovi božanske univerzalne duše. Pitagorejci su tvrdili da pravi zadatak ljudi na zemlji treba da bude duhovna čistota, koja ljudske duše priprema za povratak u univerzalnu dušu. Oni dokazuju da se očišćenje postiže kroz tišinu, kontemplaciju i uzdržavanje od životinjskog mesa. Sve dok se individualne duše ne vrate u univerzalnu dušu, Pitagorejci smatraju da su duše utamničene u telima i da podnose seobu: smrt raskida jedinstvo individualne duše i pojedinačnog tela, i ta duša prelazi u novo ljudsko ili životinjsko telo.

Pitagorejci su imali značajan uticaj na Platonovo učenje o besmrtnosti duše, postojanju univerzalija u svetu više istine i uma i o filozofiji kao pripremi za spajane ljudskog sa božanskim. Kasnije su stoici ustanovili ideal unutrašnjeg mira, zasnovan na samoodricanju i slobodi od strasti, ideal koji se delom postiže povlačenjem iz materijalnog sveta i njegovih telesnih preokupacija, u korist asketskih i duhovnih usmerenja; dok su epikurejci težili duhovnom miru, delimično skovanom potiskivanjem snažnih telesnih žudnji.

Tako su klice dualizma ustanovljene mnogo pre Hristovog rođenja, i pojavila se jedna crta zapadne seksualnosti: asketizam, koji preporučuje odvajanje i slobodu od polnih strasti, ili bar savetuje podređivanje polne žudnje razumu, koji se prema telu odnosi kao prema zatvoru za besmrtnu ljudsku dušu; a često uz to ide i shvatanje da je naš svet surogat Istine i Stvarnosti.

2) Judeo – hrišćanska misao

Preovlađujuće shvatanje Starog Zaveta naglašava radost polnog života, preporučuje plodnost i prihvata prirodnost braka i roditeljstva. Pokretani delom brigom za produžavanje porodične loze, patrijarsi i kraljevi Izrailja su upražnjavali poligamiju; skoro oženjeni muškarci za godinu dana su oslobođani vojne službe u nameri da mladi par može da uživa u bračnoj, polnoj sreći: bili su dozvoljeni i levitski brakovi, u kojima udovica bez dece može zatrudniti sa svojim deverom, pri čemu se njihovo dete smatralo potomkom preminulog. Nasuprot grčkom dualizmu i asketizmu, starozavetni stav prema polnom životu i materijalnom svetu je bio uglavnom pozitivan.

U nekoliko zabeleženih stihova Jevanđelja, u kojima Isus pominje polni život, osuđuje se preljuba i развод. Ali on nigde ne žigoše erotske impulse kao po sebi zle. Propovedajući zakon ljubavi i procenjujući ljude na osnovu njihovih unutrašnjih motiva i namera, Isus kritikuje pol i materijalni svet kao prepreke za večno spasenje samo onda kad na sebe uzimaju ulogu idola.

Sveti Pavle je prvi predstavio hrišćanski ideal celibata (»dobro je čovjeku da se ne dotiče žene... Jer hoću da svi ljudi budu kao ja«, I Kor. VII), iako ne preporučuje duge periode polnog uzdržavanja oženjenima, kojima su strasti sprečile celibat (»ako ne mogu da se uzdrže neka se ožene i udaju; jer je bolje ženiti se i udavati se nego upaljivati se«). On upozorava da polni život, zajedno sa drugim čisto ovozemaljskim stvarima, mora da bude potčinjen sticanju večnog spasenja (»Ko je neoženjen brine se za gospodnje, kako će ugoditi Gospodu. A ko je oženjen brine se za ovosvetsko, kako će ugoditi ženi«). Iako sveti Pavle uspostavlja ideal koji je u suprotnosti sa preporukama Starog Zaveta, i iako je pod uticajem grčkih dualističkih tendencija, kod njega nema nagoveštaja da je polni život po sebi zlo.

Kako je Crkva među paganima tražila preobraćenike, njeno jevrejsko nasleđe se smanjivalo a rastao je grčki uticaj. Sa usponom gnostika devstvenost je postala važna vrlina, a brak dopuštenje za duhovno slabe. Posle odricanja od svoje slikovite prošlosti, sveti Avgustin u svojim delima *O svetoj devstvenosti* i

O braku i pohoti postao je glavni sistematičar i tumač tradicije koja je ljude podsticala da se odreknu telesnih zadovoljstava zbog viših ideala kontemplacije.

Prema ovom pravcu mišljenja, polni život pre pada Adama i Eve nije bio zatrovan jakim strastima i bio je kontrolisan i organizovan od strane uma. Sa prvobitnim grehom došla je goruća polna žudnja i veliki gubitak kontrole nad telom. U skladu s tim, smatralo se da su sve polne žudnje, zbog svog porekla, obeležene zlom. Štaviše, smatralo se da se prvobitni greh prenosi rođenjem preko polnog opštenja. Odatle i zahtev za bezgrešnim začecem: Isus bi mogao da bude slobodan od prvobitnog greha, samo ako nije stvoren preko polnog čina. Neženstvo je reafirmirano kao najviši ideal, a polni život u okviru braka posmatran je kao zlo, nužno za produženje vrste: moralno je dozvoljiv samo ako je pokretan željom za decom, ostvaren kroz čin koji po svojoj prirodi ne sprečava rađanje, a izveden umereno i pristojno. Vekovima kasnije Toma Akvinski je u svojoj *Summa Theologiae* ponovio Avgustinovo objašnjenje polnog života, ali je u određenom smislu ublažio Avgustinovo nepoverenje prema telesnim uživanjima i radosti u okviru braka.

Iako se slagao sa najvećim delom avgustinovsko-tomističkih shvatanja polnog života, Luter je odbacio celibat kao ideal. U svom *Pismu vitezovima Tevtonskog reda*, Luter zapaža da je malo ljudi oslobođeno od erotskih nagona i da je Bog ustanovio brak kao dužnost za sve osim za jednu manjinu. Calvin je ponovio ovu temu i reafirmisao shvatanje da polna aktivnost u okviru braka mora biti ograničena i pristojna. Za protestantske reformatore rađanje je ostala glavna pozitivna funkcija polnog života.

Rimo-katolička pozicija prema polnom životu više puta je ponavljana u papskim enciklikama Lava XI (1880), Pija XI (1930), Pavla VI (1968) i u vatikanskoj *Deklaraciji o određenim pitanjima etike polnog života* (1975): polni život je moralno dozvoljiv samo ako se zbiva u okviru ustanove braka, a čin nije namerno učinjen nespojivim sa ljudskom reprodukcijom. Po ovom shvatanju, sve polne aktivnosti koje nastanu izvan ustanove braka (npr. preljuba, promiskuitet) i polna ispoljavanja koja su smišljena nespojiva sa ljudskim rađanjem (npr. masturbacija,

homoseksualnost, oralni i analni seks, pa čak i upotreba kontraceptivnih sredstava) žigosane su kao »neprirodne« i stoga nemoralne.

Mogu se praviti razne modifikacije ove pozicije. Na primer, neko bi mogao da smatra kako je polni život moralno dozvoljiv, ako se zbiva u okviru ustanove braka, čak i kada je nespojiv sa rađanjem. Stoga se oralni i analni seks mogu da prihvate, jer uživanje u okviru braka može da se prihvati kao legitimni cilj polnog života.

3) Kritika hrišćanske pozicije

Ove pozicije se obično kritikuju zbog svojih temeljnih pretpostavki: neistorijske koncepcije ljudske prirode; nepromenljivog i ograničenog opažanja pravog mesta polnog života u okviru te prirode; posebnog shvatanja o jedino prihvatljivom obliku porodice; i uskog opažanja funkcije ljudske polne aktivnosti. Umesto da izvedu moralnu teoriju iz objektivne analize ljudske prirode, oni koji izriču tvrđenja o onom što je »prirodno« za ljude, izgleda da često biraju one elemente u našoj prirodi koji se poklapaju sa njihovim predrasudama o tome kako treba da se ponašamo. Zašto je polni život u braku, u cilju rađanja, više u saglasnosti sa ljudskom prirodom, nego polni život izvan braka, u cilju uživanja? (Članak 13, *Prirodni zakon*, pokazuje pogrešnost pokušaja da se pojam »prirodni zakon« upotrebi na ovaj način).

4) Ljubav i prisnost

Način razvijanja osnovnih klasičnih pozicija jeste da se tvrdi kako je polni život moralno dozvoljiv samo ako se odvija u okviru iskustva ljubavi i prisnosti. Varijante ove pozicije su zastupali Vinsenti Puncu u svom *Reflektivnom naturalizmu* i Rodžer Skraton u svom delu *Polna želja*. Ova pozicija, bar u Puncovoj verziji, uklanja ograničenje formalnog braka, ali ga zamenjuje dubljim shvatanjem o neophodnosti uzajamnog poverenja i recipročnog deljenja najprisnijih misli. Ljubav i prisnost, iako su obično deo uspehli brakova, nisu logično neophodni ili ograničeni na brak.

Takvu poziciju podržavaju dva glavna tvrđenja: shvatanje ljudske prirode koje ukazuje da je polni život najviša ljudska aktivnost, koja izražava one aspekte ličnosti koji su najbliži našem biću; i tvrđenje da polni život bez ljubavi na kraju razbija ljudsku ličnost. Ovaj pristup je prožet željom da se izbegnu navodno dehumanizujući efekti mehaničkog, čisto bludnog života, i da se, umesto toga, uzdigne polni život kao najintimniji telesni izraz ljudskog bića – čin vredan posebnog staranja zbog svojih jedinstvenih posledica po naš egzistencijalni integritet.

U okviru ovog pristupa pojavljuju se razne modifikacije. Neki zastupnici bi tvrdili da neophodna ljubav i prisnost moraju biti isključivi. Zato se dozvoljivi polni život može odvijati samo sa jednom ličnošću; ali bi čak i ovde sukcesivna polna opštenja koja uključuju ljubav, bila moralno dozvoljiva. Drugi zastupnici dokazuju da polni život može da bude neisključiv, jer je ličnost u stanju da istovremeno voli više od jedne osobe. Stoga bi simultane ljubavne veze mogle biti dozvoljive.

5) Kritika ljubavi i prisnosti

Kritičari zameraju da pristup ljubav – prisnost precenjuje i univerzalizuje važnost polne aktivnosti za egzistencijalni integritet i psihološku sreću. Prvo, jasno je da se mnogi ljudi nisu ograničili na polni život iz ljubavi, a ipak takvi ljudi ne pokazuju nužno znake dehumanizacije i psihološke dezintegracije, kojih se toliko boje zastupnici ovog pristupa. Drugo, čak i ako polni život bez ljubavi vodi ka egzistencijalnoj fragmentaciji, ne sledi da su polna opštenja *moralno* nedozvoljiva. Ako se od nas moralno ne zahteva da uvek izvodimo samo one aktivnosti koje unapređuju egzistencijalni integritet, najviše što može da sledi jeste da je, u takvim slučajevima, polni život bez ljubavi strateški nezdrav i nesmotren. Oblast »moralnog« ne poklapa se sa oblašću onoga što je »u mom najboljem interesu«. To jest, od nas se moralno ne zahteva da izvodimo samo one aktivnosti koje unapređuju naše najbolje interese. Konačno, iako su ljubav i prisnost važni aspekti ljudske ličnosti, nije jasno da su oni uvek primarni. Mi se upuštamo u mnoge vredne aktivnosti koje nisu praćene ljubavlju i prisnošću. Zašto bi polni život bio različit?

Ako se tvrdi kako je polni život različit, jer je nužno i duboko povezan sa ljudskom ličnošću, ostaje sledeće pitanje: da li je ta veza neistorijska činjenica? Ne može li uživanje bez bliskosti i ljubavi za mnoge ljude da bude legitimni cilj polnog života? Da li je važnost polnog života za egzistencijalni integritet biološka činjenica ili puka socijalna tvorevina određenih podgrupa u društvu?

Nezadovoljstvo tradicionalnim zapadnim polnim moralom dovela je do više različitih pristupa. Ideja ugovora je često pružala alternativu za tradicionalne morale, ne samo s obzirom na političku obavezu i pravednost, već takođe i s obzirom na polni moral.

III. Kontraktivistički pristup

Kontraktivistički pristupi tvrde da se polna aktivnost mora procenjivati istim merilom kao i svaka druga ljudska delatnost. Stoga oni naglašavaju važnost uzajamnog dobrovoljnog svesnog pristanka i ističu prikladnost tolerisanja polne različitosti kao priznavanje ljudske slobode i autonomije. Neki kontraktualisti, kao Rasel Venoj u svom *Polnom životu bez ljubavi*, su pod uticajem one crte zapadne misli koja polni život prikazuje kao dar koji treba ispoljavati često i smelo (npr. Rable, Bokačo, Kazancakis); dok neki drugi kontraktualisti zastupaju staro shvatanje da se polnom životu treba odavati sa prikladnom umerenošću (npr. Homer, Aristotel, Montenj).

1. Libertinsko shvatanje

Libertinska pozicija često stiče početnu prihvatljivost, zbog toga što se nepromenljivo predlaže u onim kulturama koje pravo na ugovor smatraju neophodnim za svetinju ljudske slobode. Primena libertinske filosofije na polne odnose dovodi do shvatanja prema kome je polni život dozvoljiv ako i samo ako se sprovodi sa uzajamnim i dobrovoljnim svesnim pristankom. Umesto da se usmerava na posebna shvatanje ustanove braka ili na specijalizovano shvatanje »prikladne« funkcije polnog života

ili na prirodno zakonsko opažanje nužne veze između polnog života i ljudske ličnosti, ovo shvatanje ističe važnost ljudske autonomije, koja se izražava u sporazumima na koje smo se obavezali. Zastupnici ukazuju da su vrhovne vrednosti individualna sloboda i autonomija. Stoga je tiranski insistirati na nekoj posebnoj vrsti polnog opštenja ili propisivati specifičnu oblast za prihvatljivi polni život. Test za moralno dozvoljiv polni život je jednostavan: da li učesnici u njemu poseduju osnovne sposobnosti koje su neophodne za autonoman izbor, da li su dobrovoljno pristali na određeno polno opštenje, bez prisile, prevare i izričite prinude? Prema tome, polni život je nedozvoljiv tamo gde jednoj ili drugoj strani nedostaju sposobnosti za svesni pristanak (npr. ona je nezrela, značajno moralno oštećena ili nije ljudsko biće); ili gde postoji izričita prinuda (npr. pretnja ili iznuđivanje), sila (npr. prisiljavanje) ili (npr. prevara, kada jedna strana prevari drugu u pogledu prirode čina ili stepena svojih osećanja, kao način da drugu namami na »prihvatanje« veze).

2. Kritika libertinizma

Najočiglednija slabost ove pozicije je u njenom zanemari vanju brojnih moralnih izopačenja, koja se dešavaju u okviru ugovora: ugovorne strane mogu da imaju radikalno nejednaku pregovaračku moć, zapaženu razliku u povredljivosti, jedna strana može da pregovara pod pritiskom svog siromaštva, ili ugovor može da važne attribute, konstitutivne za ljudsku ličnost, shvata kao puku robu, podložnu pijačnom cenjkanju. Takva izopačenja dovode u pitanje istinsku moralnu dozvoljivost ugovora. Postojanje ugovora nije moralno samo-opravdavajuće. To jest, kad utvrdimo da postoji ugovor do koga smo došli kroz »dobrovoljni pristanak«, postavlja se sledeće pitanje: da li su uslovi tog ugovora moralno dozvoljivi? Libertinska pozicija može da uspe samo ako dobrovoljno ugovorno uzajamno delovanje obuhvata celinu morala. Sledeća ilustracija je određena da ovu pretpostavku dovede u pitanje.

Roko je siromašni, ali poštenu berberski sin čijoj porodici su očajnički potrebne osnovne namirnice. On čini brojne pokušaje da dođe do novca, ali bezuspešno. Konačno, Roko dočuje za čud-

ne oklonosti svoga suseda, Vita. Vito je jedan bogati i sadistički tip, koji stalno nudi 5000 dolara i plaća medicinske troškove svakom ko pristane da mu odseče srednji prst na desnoj ruci. U stvari Vito se razmeće lepom kolekcijom ljudskih prstiju, koje je sa ukusom izložio na zidu svoje jазbine. Roko priđe Vitu i pita ga da li njegova ponuda još uvek važi. Vito mahne sa 5000 dolara i uzvikne »napravimo ugovor«. Posle pregovaranja o manje važnim aspektima kao što je vrsta upotrebljene sekire, da li će Rokova bolnička soba biti privatna i koliki je Rokov udeo koji će Vito ostvariti od ulaznica koje plaćaju posetioци njegove jазbine, ugovor se finalizuje i njegovi uslovi se izvršavaju. Roko je bogatiji za 5000 dolara i siromašniji za jedan prst!

Iako je ovaj zamišljeni ugovor postignut dobrovoljno, u odsustvu sile, prevare ili prinude, mnogi će insistirati da je takav ugovor nemoralan, jer je Vito iskoristio teške okolnosti, nesigurnost i očiglednu bezizlaznost koje karakterišu Rokovu situaciju; štaviše, obe su strane prema delu Rokovog tela postupile kao prema pukoj robi, podvrgnutoj zakonima tržišta. Moglo bi se prigovoriti da libertinci mogu da izbegnu takav protiv-primer, jer Vito je stvarno naškodio Roku; odsekao mu je prst. Ali ovaj prigovor nije ubedljiv, jer izgleda da je libertinac obavezan da Roku dozvoli da sam proceni da li se gubitak prsta spojen sa dobitkom 5.000 dolara računa kao »šteta«. Za libertince pristanak obesnažuje štetu, i stoga oni ne mogu da tvrde kako je Vito prekršio Rokovo negativno pravo da mu se ne nanese šteta. Iako su libertinci utvrdili važan *aspekt* morala – izgleda da su oni u pogledu njega preterali, u smislu da jedino ovaj aspekt konstituiše čitav moral.

3. Kantovske modifikacije

Navedenu primedbu je moguće otkloniti modifikacijom libertinskog shvatanja. Jedan način da se to učini jeste da se uključi kantovski princip da je »moralno rđavo za ljude da prema drugima postupaju kao prema pukim sredstvima za svoje ciljeve«. (Videti članak 14, *Kantovska etika* za raspravu o ovom principu i njegovoj osnovi u Kantovoj etici). Takav pristup je prihvatio i Rejmon Belioti u »filosofskoj analizi polne etike«

(1979). Kantova analiza ukazuje da su pojedinci krivi ako postvare svoje žrtve: ako sa njima postupaju kao sa pukim predmetima ili sredstvima, kojima se može manipulirati i upotrebljavati za korisnikove ciljeve. Jedno od prvih zlih dela koje jedna ličnost može da nanese drugoj, jeste da prema njoj postupi kao prema nečem manjem nego što ona u stvari jeste; da drugog shvati kao cilj, a ne kao jednak subjekt iskustva. Prema tome, postupanje prema važnim atributima, konstitutivnim za ljudsku ličnost, kao da su oni puka roba, podložna tržišnim transakcijama, jeste primer eksploatacije u najširem smislu. Ovde stičemo važan uvid koji je izmakao libertincima: ugovori nisu moralno samo-opravdavajući. Prema tome, takav pristup tvrdi da je polni život nemoralan, ako i samo ako uključuje obmanu, kršenje obećanja, zabranjenu prinudu ili eksploataciju.

Ovaj pristup priznaje da je priroda polnih opštenja kontraktualna i da uključuje pojam uzajamnosti. Kad dve ličnosti dobrovoljno pristanu na polnu vezu, one stvaraju uzajamne obaveze, zasnovane na njihovim potrebama i očekivanjima. Mi polno opštimo sa drugima u nameri da ispunimo određene želje, koje ne možemo sami da ispunimo (npr. reproduktivna potreba, želja za uživanjem, čežnja za ljubavlju i prisnošću i potreba da nas drugi cene, isto kao i manje pohvalni nagoni za agresijom, potčinjavanjem i dominacijom). Ova pozicija izričito priznaje da se polne aktivnosti moralno procenjuju na osnovu istih pravila i principa koji uopšteno važe za procenu ljudskih dela. Ovde se ne pokušava spajanje oblasti »moralnog« i »razboritog«: tvrditi da je neki čin moralno prihvatljiv, ne podrazumeva savet da se on izvede. To jest, moralnost nekog postupka nije jedino merilo koje treba da upotrebimo kada odlučujemo da li da izvedemo taj postupak. Neki akt može biti moralno dozvoljiv, ali strateški nezdrav i nepreporučljiv, jer nije u dugoročnom interesu ličnosti ili zato što je protivan našem ukusu, ili zato što nas odvraća od vrednih poduhvata.

4. Kritika kantovske modifikacije

Kritičari ovog pristupa usmeravaju se na njegove brojne moguće slabosti: da li ovo shvatanje ne svodi polni život na

hladnu, mehaničku kalkulaciju, koja je karakteristika korporativnih transakcija? Zašto bi ugovorna oblast bila primenjiva na oblast intime? Za razliku od poslovnih ugovora, polni »ugovori« su retko kad precizirani ili podvrgnuti zamornim pregovorima. Kako znamo kada je ugovor na mestu i kakva se razumna očekivanja mogu da oblikuju? Kako polni život može da bude moralno dozvoljiv, a ipak suprotan našim dugoročnim interesima i sreći? Nije li pojam »eksploatacije« rastegljiv i neodređen? Nisu li neodređeni slogani tipa »rđavo je upotrebljavati drugog« i »rđavo je trgovati sa konstitutivnim atributima«, bezvredan kao merilo moralne procene?

IV. Oporavljanje sa političke levice

Marksistička i feministička shvatanja kritikuju druge pristupe na temelju prirode ličnih odnosa i poriču mogućnost istinski jednakih polnih odnosa u onoj vrsti društva koje prevladuje na Zapadu.

1. Klasični marksizam

U svom *Poreklu porodice, privatne svojine i države* Engels primećuje da u građanskim porodicama žene obezbeđuju jeftin domaći rad i društveno neophodne zadatke (npr. briga za decu i starce) i da se od njih očekuje da proizvedu legitimne naslednike za uredan transfer kapitalističke svojine, dok muševci, zauzvrat, obezbeđuju stan i hranu za njih. Ova razmena verovatno objašnjava potrebu za bračnom vernošću od strane žena i pruža, na predviđiv marksistički način, ekonomsku osnovu za prevlast muškaraca u okviru porodice. Građanska porodica se shvata preko nepromenljivog temelja kapitalizma: privatne zarade. Pošto su građanske žene u kapitalističkom društvu isključene iz javnog života, one su prisiljene da se finansijski vežu za muškarce. Emotivna i lična povezanost, koje su prividno u igri u bračnom životu, svode se, u stvari, na niz komercijalnih interakcija, u kojima se ciljano razmenjuju uzajamne dobiti. Prema tome, retorika robe prožima čak i unutrašnje privatno svetilište kapitalističkog života.

Ovde Engels obrće na glavu hrišćanski argument: polni život u okviru građanske porodice je oblik prostitucije (u pogrdnom smislu) i prema tome nemoralan, pošto je njegovo poreklo u ekonomskoj eksploataciji slabih od strane jakih, a njen rezultat je pretvaranje u robu onih ženskih atributa koji konstituišu njihovo najunutrašnjije ja. Rešenje za bolest građanske porodice je podruštvljavanje kućanskog posla, puno uključenje žena u javnu oblast i, što je najvažnije, uklanjanje kapitalističkog okvira koji pothranjuje klasnu podelu i ekonomsku eksploataciju.

Klasični marksizam izjavljuje kako je u kapitalističkom društvu pojam »svesnog pristanka« uprljan temeljnom potrebom da se ekonomski opstane. Izveštaji o »uzajamnoj saglasnosti« i »uzajamnoj dobiti« mogu biti iluzije koje proizlaze iz lažne svesti kapitalističkog materijalizma. Polni život je moralno dozvoljiv samo ako obe strane dele određenu meru jednakosti, ako nisu motivisane (svesno ili nesvesno) ekonomskim potrebama, i ako svoje konstitutivne attribute ne shvataju kao puku robu, a to sve zauzvrat zahteva eliminaciju kapitalizma.

2. Kritika marksizma

Kritike klasičnog marksističkog objašnjenja polnog života usmeravaju se na opštije zamerke na ubedljivost marksističkog objašnjenja lažne svesti, njegovo istorijsko izvođenje porekla eksploatacije, njegovo razumevanje kapitalističke ekonomije i njegov prikaz odnosa između različitih društvenih klasa. Dalje predstavljanje i analiza ovih kritika, ipak, mora da ostane izvan obima ovog oglada. Detaljno objašnjenje marksizma i etike može se naći u članku 45, *Marks protiv morala*.

3. Feministička shvatanja

Govoreći o socijalističko-feminističkom shvatanju u svojoj *Feminističkoj politici i ljudskoj prirodi*, Alison Džeger tvrdi da marksizam naglašava ekonomsku osnovu tlačenja žena, ali propušta da utvrdi pravi izvor tog tlačenja: agresiju i dominaciju muškaraca. Ona naglašava da eliminacija kapitalističkog eko-

nomskog sistema nije suštinski promenila žene u socijalističkim nacijama; ona razlikuje eksploataciju koju podnose kapitalistički radnici od tlačenja koje guši žene; i time poriče da se nejednakost polova može adekvatno objasniti ekonomskim uzrocima.

Ni teleološka i kontraktualna objašnjenja ne prolaze bolje u rukama feministkinja. U svom *Neizmernom feminizmu*, Katarina Mek Kinon dokazuje da su pojmovi *prirodni zakon* i »autonomni izbor«, koji naglašavaju tradicionalna objašnjenja, fatalno oštećeni. Radikalne feministkinje, kao što je Mek Kinonova, tvrde da društveno obrazovane polne uloge izuzetno otežavaju ženi da utvrdi i odneguje sopstvene polne želje i potrebe. Žene su naučene da zadovoljavaju muške polne zahteve i potrebe u nameri da dokažu sopstvenu vrednost i ispune svoje društveno stvorene dužnosti. Muška dominacija i ženska potčinjenost su prihvaćene norme ponašanja i široko određuju uloge polova uopšte. Hrišćansko pozivanje na prirodni zakon je neumesno, jer su naše polne potrebe i želje uglavnom stvar društvenog uslovljavanja, dok je kontraktivistička vrera u svesni pristanak prevara, jer isto društveno uslovljavanje ograničava oblast ženinih mogućnosti i izbora, i pothranjuje lažnu svest o ženinom mestu u svetu i njenom odnosu prema muškarcu. Feministkinje kao što je Mek Kinonova tvrde da razotkrivaju političke implikacije polne aktivnosti i zaključuju da će žene ostati potčinjene muškarcima sve dok se polnost iznova ne definiše i ne prepravi. Pošto one povezuju opažanje odgovarajuće vrste polne delatnosti sa širim shvatanjima odgovarajućih oblika politike, najradikalnije feministkinje (npr. lezbijske separatistkinje) ispoljavaju nepoverenje prema onoj vrsti polne delatnosti koja se preporučuje u centrističkim režimima: bračna, heteroseksualna, monogamna, reproduktivna, skrivena delatnost koja se izvodi u okviru dobro definisanih odnosa, i tako dalje. Mnoge feministkinje sumnjaju da tako pažljivo definisana polna aktivnost direktno olakšava opšte političko potčinjavanje žena. U svojoj *Lezbijskoj naciji* Džil Džonston zastupa separatističku poziciju i odobrava polni život između žena samo kao način izvođenja političkih obračuna i prevazilaženja muškog tlačenja. Prema ovom shvatanju žene moraju da potkopaju dominaciju i moć muškaraca u svakom relevantnom pogledu, od kojih je najvažnija polna delatnost. Šta onda feministkinje shvataju kao moralno dozvoljiv

polni život? Iako među njima postoji znatno neslaganje, nekoliko stvari se čini očiglednim. Polni život je moralno dozvoljiv jedino ako su odsutne tradicionalne uloge muške dominacije i ženske podređenosti, ako žene nisu svojom seksualnošću politički prevarene, ako imaju moć i sposobnost da kontrolišu pristup sebi i da sebe definišu. Šta može da osigura da se takvi uslovi pojave? Ovde se pojačavaju neslaganja među njima. Obim odgovora uključuje: totalno odvajanje žena od muškaraca, uključujući ženski bojkot heteroseksualnih odnosa; ukidanje postvarenja ženskog tela; biološku revoluciju (npr. veštačku reprodukciju) radi oslobođenja žena od nejednakih zadataka rađanja i podizanja dece; ekonomsku nezavisnost žena koje pružaju kućne i društveno neophodne usluge, uporedivu sa zaradama muškaraca u javnoj sferi; brisanje razlike između »muškog posla« i »ženskog posla«; i pun pristup ženama u javne sfere, posebno u one prestižne pozicije, koje određuju političku i društvenu moć.

4. Kritika feminizma

Kritika feminizma je često vrlo specifična. Na primer, lezbijске separatistkinje bi tvrdile da samo potpuno odvajanje od muškaraca može ženama da dozvoli ispoljavanje vlasti i kontrole nad svojim telom. Manje radikalne feministkinje i ne-feministkinje, sa druge strane, insistiraju da takav stav nije nužan i da, takođe, ograničava ženine izbore i odriče čak i teorijsku mogućnost angažovanja u ne-eksploativnoj, konsensualnoj, heteroseksualnoj delatnosti. Ono muškarce prikazuje kao bića koja su po prirodi nesposobna za bilo šta drugo osim za tlačenje i eksploataciju. Separatističko shvatanje se čini kontradiktornim, jer iako počinje sa opštim potcenjivanjem ideje o neistorijskoj ljudskoj prirodi, ono završava oslanjanjem na baš takav pojam.

Opštija kritika feminizma usmerava se na koncepciju »slobodnog pristanka«. Shvaćene doslovno, neke feministkinje ukazuju da su gotovo sve žene nesposobne za svestan pristanak, pošto su obmanute od strane društva u kome dominiraju muškarci.

Ovaj ustupak, međutim, izgleda suviše širok i mogao bi da se upotrebi kao opravdanje paternalizma: ako su žene stvarno nesposobne za svestan pristanak, zašto one onda ne bi bile podvrgnute istom paternalističkom tretmanu koji se primenjuje na druge grupe, kao što su deca kojima ova sposobnost nedostaje? Šta više, ako žena iz svojih heteroseksualnih odnosa stvarno izvodi zadovoljenje i ispunjenje, treba li njen odnos da se odmah žigoše kao rezultat lažne svesti, samo zato što se razlikuje od osnovnog učenja nekih feministkinja?

Štaviše, zašto treba da pretpostavimo da je polnost toliko suštinska za ličnost ili ženstvenost? Jedna od feminističkih pretpostavki jeste da polna aktivnost obuhvata ženino najunutrašnije biće i najvažnije konstitutivne attribute. Ali, da li je *ova* činjenica biološka nužnost ili samo proizvod društva u kome dominiraju muškarci? Na koji način možemo da razlikujemo konstitutivne attribute, sadržane u svakodnevnom plaćenom radu od atributa koji prožimaju polnu aktivnost? Ako ne možemo onda su možda marksisti u pravu kad misle da i plaćeni rad i polni život moraju da se razotude; ili su, možda, određeni kontraktivisti u pravu kad misle da, pod određenim okolnostima, i plaćeni rad i polna aktivnost mogu da postanu roba? Najzad, politički liberali bi dokazivali da je javna sfera sve više otvorena za žene, da je uspostavljena javna svest o pravednoj raspodeli kućnog posla i podizanje dece, da se centri za dnevnu negu umnožavaju, da su obrazovanje i socijalizacija više spojivi sa jednakošću polova i da žene uživaju više prilika za društvenu i političku moć. Za nekog liberala ovo pokazuje da heteroseksualna delatnost nije nužno praćena eksploatacijom, pretvaranjem u robu i odsustvom svesnog pristanka.

V. Epilog

Možda najubedljivije shvatanje polnog morala jeste ono koje je zasnovano na libertinskom modelu dopunjenom kantovskom maksimom, ali koje prilikom definisanja eksploatacije obraća posebnu pažnju na klasičnu marksističku osetljivost na ekonomsku prinudu i feminističku brigu zbog tragova muškog tlačenja.

Ovaj pristup može da odgovori na neke od ranije pokrenutih kritika. Kontraktualna osnova polnog opštenja potiče od dobrovoljne saglasnosti, zasnovane na očekivanjima ispunjenja uzajamnih potreba i želja. Iako važna, osećanja prisnosti po kojima se polni život razlikuje od normalnih poslovnih transakcija često su prisutna. Ova osećanja se pozivaju na posebnu emocionalnu povredljivost, što ne dokazuje da polni život nije kontraktualan; naprotiv, to pokazuje da su polni ugovori često najvažniji sporazumi koje sklapamo. Štaviše, iako je tačno da polni susreti nisu obično eksplicitni kao poslovni ugovori, nas treba da vodi pojam razumnog očekivanja, zasnovanog na specifičnom kontekstu. Ovaj vodič može da se dopuni principom opreznosti: kad ste u nedoumici, nemojte precenjivati ono što je druga strana ponudila i, ako je zgodno, tražite izričitu ponudu.

Štaviše, u okviru ovog shvatanja pojmovi »morala« i »sreće« se ne poklapaju. Mi bi prihvatili da će nam biti osigurana određena količina sreće ako izvršavamo samo moralno dozvoljiva dela, ali se ovo ne može garantovati. Postizanje sreće je, između ostalog, talac mnoštva fizičkih i materijalnih stvari (na primer, zdravlja i zadovoljenja određenih bioloških potreba), koje moralni postupak, sam po sebi, ne obezbeđuje.

Ali postoji mnogo toga što ostaje sporno i kontroverzno. Prvo, mora se priznati da je eksploatacija samodovoljan pojam. Sadržaj izraza kao što su »upotreba drugog kao pukog sredstva«, »nelegitimno postvarenje sopstvenih atributa« i »objektivizacija drugog«, moraju da se dopune opštijom društvenom i političkom teorijom. Kritičari su u pravu kad misle kako kantovci takve fraze upotrebljavaju suviše često kao čarobne formule, čije je magijsko značenje svima intuitivno očigledno. Svakako, pozicija koja se ovde zastupa sledeće slučajeve smatra ilustrativnim za eksploataciju: izvlačenje koristi iz ograničenih alternativa drugog, iz očajne situacije i strašnih uslova; navođenje drugog na pristanak preko upotrebe nejednake moći; i potkopavanje dobrovoljnog i svesnog pristanka drugog kroz prevaru ili razne oblike fizičke ili ekonomske prinude. Ali, čak je i ovim objašnjenjima »eksploatacije« potrebno specifikovanje. Ako ova objašnjenja, prilikom razjašnjavanja navedenih pojmova, odu suviše daleko, zagovornici ovog pristupa će se naći u neu-

godnoj marksističkoj poziciji, koja i najobičnije ugovore o plaćenom radu proglašava nelegitimnim, jer zaposleni često imaju ograničene alternative i rade dobrim delom zbog zadovoljenja osnovnih potreba, dok poslodavci često uživaju preimućstvo u pregovaračkoj moći.

Štaviše, kad dokazuju kako jedna strana ima prednosti nad drugom, zagovornici ovog pristupa moraju da naprave fine distinkcije između »opravdanog ubeđivanja«, »neopravdane manipulacije« i »implicitne ekonomske prinude«. Može se dokazivati da će jedna od dve strane uvek biti nejednaka u retoričkoj veštini, tehnici dokazivanja i ličnoj harizmi. Da li su ovi atributi izvori suštinske dominacije i ideološkog iskrivljavanja ili samo legitimna sredstva racionalnog ubeđivanja? Na ovaj način pitanja o polnom moralu vode do opštijih tema o društvenim odnosima.

Šire o tome u:

- Aquinas, Thomas: *On the Truth of the Catholic Faith*, trans. V. J. Bourke (New York: Doubleday, 1956), Book 3, *Providence*, Part 2.
- Augustine: *Of Holy Virginity* and *On Marriage and Concupiscence*. In *Fathers of the Church*, ed. R. Deferrari et al. (New York: 1948).
- Belliotti, R. A.: 'A philosophical analysis of sexual ethics', *Journal of Social Philosophy*, 10 (1979), 8–11.
- Engels, F.: *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: International Publishers, 1972).
- Johnston, J.: *Lesbian Nation: The Feminist Solution* (New York: Simon and Schuster, 1974).
- Luther, M.: *Letter to the Knights of the Teutonic Order*. In *Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan and H.T. Lehmann (St Louis: 1955).
- MacKinnon, C. A.: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and the Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).
- Punzo, V. C.: *Reflective Naturalism* (New York: Macmillan, 1969).
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith: *Declaration on Sexual Ethics* (Vatican City: 1975).
- Scruton, R.: *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic* (New York: Free Press, 1986).
- Vannoy, R.: *Sex Without Love: A Philosophical Exploration* (Buffalo: Prometheus, 1980).

Za dalje čitanje:

- Baker, R. and Elliston, F., eds.: *Philosophy and Sex* (Buffalo: Prometheus, 1984).
- Cole, W. G.: *Sex in Christianity and Psychoanalysis* (New York: Oxford University Press, 1955).
- Hunter, J. F. M.: *Thinking About Sex and Love: A Philosophical Inquiry* (New York: St Martin's Press, 1980).
- Jaggar, A. M.: *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983).
- Soble, A., ed.: *Philosophy of Sex* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).

28

LIČNI ODNOSI Hju Lafelit

I. Moral i lični odnosi: da li se sukobljavaju?

Čini se da su moral i lični odnosi u sukobu. Moral, kako se obično shvata, zahteva nepristrasnost: mi moramo prema svim ljudima (stvorenjima?) da postupamo slično ukoliko nema neke opšte i moralno relevantne razlike koja opravdava različit pristup. Nastavnik treba da studentima, koji jednako rade, da jednake ocene; nejednake ocene su opravdane samo ako postoji neki opšti i relevantni razlog, koji opravdava tu razliku. Na primer, legitimno je dati bolju ocenu studentkinji koja ima bolji rad; nelegitimno je dati joj bolju ocenu zato što je lepa, što nosi ružičastu odeću ili što se zove »Džudit«.

Sa druge strane, lični odnosi su do srži pristrasni. Prema bliskima se ponašamo onako kako se nikad ne bismo ponašali prema tuđincima; dozvoljavamo bliskima da se prema nama ponašaju na način koji nikad ne bismo tolerisali kod stranih ljudi. Ispoljavamo pristrasnu brigu i to očekujemo zauzvrat. Otuda, konflikt. Kako se on može rešiti? Treba li da usvojimo da je moral uvek važniji? Mogu li zahtevi ličnih odnosa da zamene zahteve morala? Ili postoji način da se pokaže kako je sukob više prividan nego stvaran?

Standardni potez jeste da poreknemo postojanje sukoba, da pretpostavimo kako je prividna pristrasnost ličnih odnosa potpu-

no objašnjiva na osnovu nepristrasnih moralnih principa. Dovolite mi da objasnim. Princip jednakog uvažavanja interesa nije suštinski moralni princip: on ne specifikuje tačno kako treba da se ponašamo prema drugima. To je pre formalni princip koji nalaže da prema svim ljudima postupamo jednako, ukoliko ne postoji neki opšti i relevantni razlog, koji opravdava naše različito postupanje prema njima. On ne specifikuje ono što se računa kao opšti i relevantni razlog i stoga ne specifikuje kako treba da se postupa prema ljudima.

Oni koji usvajaju ovu taktiku će, dakle, nastaviti da tvrde da je *jedini* opšti i relevantni razlog, zbog koga treba da prema Evi (mojoj ženi) postupam bolje nego prema Filisu (tuđincu), prosto zato što je ona moja žena. Svi supruzi, prijatelji, ljubavnici itd. treba da prema svojim bliskima postupaju bolje nego prema drugima – najzad, oni imaju lični odnos a lični odnosi su po definiciji pristrasni. Moralno pravilo koje opravdava pristrasnost je nepristrasno: ono dopušta (zahteva?) da *svako* prema bliskima postupa bolje nego prema stranim ljudima. Zahtevi morala i zahtevi ličnih odnosa nisu u suprotnosti.

Da li ova strategija uspeva? Svakako, bliskost *jeste* opšta karakteristika, ali diferencirajuće karakteristike moraju, takođe, da budu moralno relevantne. Da li su one takve? Nije teško videti zašto bismo mogli misliti da jesu. Bliskost unapređuje poštenje, brigu, lojalnost, samo-saznanje, strpljenje, empatiju itd. To su, po opštem mišljenju, značajne moralne vrednosti – vrednosti koje se svakako najbolje unapređuju preko bliskih odnosa. Tako, na osnovu ovog pravca razmišljanja, nepristrasni moralni principi nalažu nam da budemo prisni. Pošto prisnost zahteva pristrasnost, legitimno je da bliskima dajemo prednost.

Postoji određena snaga u ovom odgovoru, mada nije očigledno da je on adekvatan kao što se pretpostavlja. Čak ako ovaj manevar reši prividnu tenziju između morala i ličnih interesa na ovom, paralelni problem se pojavljuje na nižem nivou. Prethodna razmatranja navodno pokazuju da je legitimno postupati prema bliskima bolje nego prema tuđincima. Ona time implikuju da mi treba da prema svim bliskim ljudima postupamo na isti način, ukoliko ne postoji neki opšti i relevantni razlog koji opravdava različiti pristup; međutim, mi pretpostavljamo da je legitimno da

prema različitim prijateljima postupamo različito. Nije očigledno da smo u stanju da pružimo opšte i relevantne razloge koji bi opravdali *ovu* različitost u postupanju.

Možda bi trebali da zaključimo da zahtev za nepristrasnost potkopava lične odnose, onakve kakve smo ih trenutno zamislili. To jest, odnosi mogu da budu pristrasni samo na ograničene načine, konzistentne sa principom jednakog uvažavanja interesa. Kao što je Rejčel (1989, str. 48) kazao: »Univerzalna ljubav je viši ideal od porodične lojalnosti, a obaveze u okviru porodice mogu da se prikladno shvate samo kao pojedinačni primeri obaveza prema čovečanstvu«.

Dakle, ljudi bi mogli i dalje da imaju posebne dužnosti prema drugima, ali bi one bile ograničenije nego što su to po našem sadašnjem shvatanju. Na primer, mogli bismo da odlučimo da neki ljudi treba da ispolje povlašćenu brigu za decu, na isti način na koji smo odlučili da ljudi u određenim institucionalnim ulogama (policajci, sudije, lekari ili telohranitelji), treba da ispolje prioritarno uvažavanje za ljude koji su pod njihovim staranjem. Ove, na ulogama zasnovane dužnosti, u važnim aspektima su jače nego bezlične obaveze. Vaš lekar treba da se pobrine za vaše zdravlje na način na koji ne mora da se brine za moje. Njegova dužnost prema svojim pacijentima imaće prednost pred medicinskim potrebama tuđinaca.

Slično možemo da objasnimo zašto roditelji imaju posebne obaveze prema svojoj deci. Oni imaju posebno utvrđene uloge, koje opravdavaju ograničeno prioritarno postupanje prema njima. Ali ne toliko prioritarno, tvrdi Rejčel, da mogu opravdano da zanemare potrebe druge, manje povlašćene dece. Stoga se sukob rešava poricanjem da su *fundamentalno* pristrasni lični odnosi moralno dozvoljivi, a kamo li obavezni. MISLILI SMO da su lični odnosi, onakvi kako smo ih shvatili, spojivi sa moralom, ali smo pogrešili. Legitimni lični odnosi su izvodivi samo iz bezličnih dužnosti, i stoga su u udaljenom srodstvu sa prisnošću, kako smo je mi shvatili. Zahtevi morala su uvek viši.

Ovo shvatanje će verovatno najvećem broju čitalaca izgledati kao pogrešno i nepoželjno. U određenom stepenu se slažem. U svojoj gruboj formi, ono je pogrešno. Pogrešno, ali ne i besmisleno. Ono sadrži značajne uvide, koje ne treba da zanemarimo. Bezličnost je vitalna za naše razumevanje morala, »nešto dubo-

ko važno, čega ne treba da se olako odrekemo. Ona je, na primer, korisna prilikom objašnjavanja zašto su egoizam, rasizam i seksizam moralno odvrtni, i ako napustimo ovo shvatanje, gubimo naše najprirodnije i najubedljivije sredstvo za suprotstavljanje ovim učenjima» (Rejčel, 1989, str. 48).

Staviše, iako je privlačno da budemo u stanju da usmerimo pažnju na one do kojih nam je stalo, takva pažnja izgleda, u najmanju ruku, nepravedna i kosmički nepoštena, s obzirom da su drugi ljudi, bez sopstvene krivice, tako jadno ostali bez nje. Životi ovih drugih ljudi mogli bi da se poboljšaju ako bismo pažnju proširili izvan naših bliskih i porodice. Na primer, čini se nepošteno da Sara može da legitimno kupi skupu igračku svom detetu ili da svom mužu pripremi izuzetno gurmanski ručak, dok ljudi koji stanuju pored nje umiru od gladi. Sreća igra neobično veliku ulogu u određivanju ljudske sudbine. Moral treba da nastoji da umani, ako ne i da iskoreni, nepoželjne efekte sreće.

Uprkos ovim uvidima, ako potpuno prihvatimo Rejčelovu sugestiju, pojavljuju se neke neželjene posledice. Nije sigurno da prijatelji neće biti u stanju da dele istu sudbinu i obim odnosa u kojima se trenutno nalaze – iako će to skoro sigurno biti tako. Čini se da bi to moglo da potpuno potkopa samu mogućnost ličnih odnosa. Prema ovom shvatanju, roditelji bi brinuli o svojoj deci zato što to zahtevaju bezlična, opšta pravila morala, a ne zato što oni tu decu vole. Isto to bih pretpostavio i za supružnike i prijatelje. Mi bismo još i mogli da uspostavimo kvazi-prisne odnose, ali bi oni bili utemeljeni na opštim, moralnim pravilima, a ne na ličnoj privlačnosti ili ličnom izboru.

To bi eliminisalo neke od primarnih koristi od ličnih odnosa; npr. da oni pojačavaju naš smisao za samopoštovanje. Bliski odnosi su oni odnosi u kojima nas ljudi vole zbog onoga što jesmo, zbog naših specifičnih ličnih crta. Zato, kad vas neko voli, to čini da se vi bolje osećate u pogledu sebe samog; oni su *izabrali* da vas vole zbog onoga što vi jeste.

Naprotiv, prema Rejčelovom predlogu, drugi bi postali vaši prijatelji zato što to zahtevaju moralna pravila. Dužnosti prijateljstva bi bile baš kao i druge na ulogama zasnovane dužnosti. Mi smatramo da advokati treba da rade na unapređenju interesa svojih klijenata i da lekari treba da se staraju za medicinske po-

trebe svojih pacijenata – da je to njihov posao. Isto tako roditelji bi trebalo da se staraju za svoju decu, a prijatelji jedni za druge, kao što propisuju opšta moralna pravila.

Ali prijatelji ne žele tu vrstu bezlične brige; oni žele da budu voljeni zbog onoga što jesu. Potpuna predanost nekoj bezličnoj teoriji izgleda da isključuje ljubav za kojom ljudi toliko čeznu.

Ovaj problem je filozofe, kao što su Bernard Vilijams, Suzan Volf i Tomas Nejgel, naveo da dokazuju kako se lični odnosi i moral neizbežno sukobljavaju i da, bar u nekim slučajevima, moral gubi. Pretpostavimo, kaže Vilijams, da se dve osobe dave, a spasilac može da izbavi samo jednu od njih. Jedna je spasiočeva žena. Treba li on da bude nepristrasan i da se odluči, recimo, bacajući novčić? Ne, kaže Vilijams, on treba otvoreno da spasa svoju ženu. On ne treba da dokazuje ili osporava svoju odluku; niti treba da se poziva na neke nepristrasne moralne principe. U stvari, pokušati da se postupak opravda na taj način, bilo bi potpuno neumesno.

»Uvažavanje da je to bila njegova žena je svakako, na primer, objašnjenje koje treba da utiša sve komentare. Ali obično se smera na nešto što je mnogo ambicioznije (kad se kaže za nekog da je opravdan u svom postupku), što suštinski uključuje ideju da moralni princip može da opravda njegov prioritet, proizvedeći zaključak da je, u situaciji ove vrste, potpuno u redu (moralno dozvoljivo) da neko spase svoju ženu ... Ali ova konstrukcija suočava agensa sa jednim dodatnim pitanjem: neki bi mogli da se ponadaju (npr. njegova žena) da je njegova pokretačka misao bila da je to njegova žena, i da je u situaciji te vrste dozvoljivo da se spase svoja žena« (Vilijams 1981, str. 18). Kad su bliski lični odnosi u pitanju, neprikladno je pretpostaviti da naše postupke treba da usmeravaju nepristrasni moralni standardi. Moralni standardi se ponekad pojačavaju našim ličnim projektima – posebno našom predanošću prijateljima i porodici. Bez takvih odnosa ili projekata, tvrdi Vilijams, »u ljudskom životu ne bi bilo dovoljno osnove ili ubeđenja da ga prinudi na vernost samom životu« (str. 18). Kazano na drugi način, ako život treba da bude smisaon, mi naše živote ne možemo zasnivati na nepristrasnim moralnim principima.

II. Uzajamno dejstvo morala i ličnih odnosa

Izgleda da smo dospeli u ćorsokak. Ima nečeg privlačnog i u jednom i u drugom shvatanju. Ponekad, kada se moralna briga za tuđince sukobi sa brigom za one koje volimo, mi smatramo da briga za naše bliske treba da dobije prednost. Ipak, čini se da je to u sukobu sa principom nepristrasnosti, a taj princip leži u srcu našeg uobičajenog moralnog shvatanja; štaviše, izgleda kosmički nepošteno, da nečije životne šanse budu značajno određene slučajnošću njegovog rođenja. Ja ne mogu da u ovom kratkom ogledu potpuno rešim ovaj sukob, ali nudim sledeće sugestije.

Problem se pojavljuje ako pretpostavimo da se zahtevi morala i brige za lične odnose neizbežno sukobljavaju. Priznajem da su oni, povremeno, u sukobu; međutim, mi treba pre da se usmerimo na važne načine na koje se oni uzajamno podržavaju. Ako bi ove načine mogli da identifikujemo, onda bi, možda, imali ključ za postupanje prema prividnim (ili stvarnim) sukobima.

Postoje dva načina na koja se oni podržavaju: (1) bliski lični odnosi osposobljavaju nas da razvijemo bezličan moral i (2) bliskost cveta u okruženju koje uvažava bezlične moralne zahteve svih ljudi. Ako je ovo ispravno, onda napetosti između bezličnih moralnih zahteva i bliskih ličnih odnosa ne moraju da nestanu, ali će biti pristupačnije rešenju. Bliski lični odnosi su žito za moralni mlin. Različiti teoretičari etike ne slažu se u pogledu stepena brige koju moramo prema svakom da pokažemo, ali se svi slažu da moral zahteva (čak unapređuje) interese drugih. Ali, kako da naučimo da to činimo? I kako da postanemo motivisani da to radimo?

Mi ne možemo da razvijemo ni moralno saznanje, ni empatiju, ključnu za nepristrasni moral, ako nismo bili u bliskim odnosima. Neko, koga su odgajali nemarni roditelji, ko nikada nije uspostavio bliske, lične veze sa drugima, prosto neće znati kako da se pobrine ili unapredi interese bilo bliskih osoba, bilo tuđinaca. Niko ne zna kako da radi matematiku ili da igra fudbal, bez upoznavanja sa tom disciplinom ili igrom. Isto tako, niko ne zna kako da uvaži interese drugih, ako nije bio u bliskim odnosima.

Razmotrimo sledeću situaciju: pretpostavimo da ste se zaglavili u liftu sa nekim ko je dobio srčani napad, a vi ne znate ni da ljudi imaju srca, a kamo li da ona mogu da rđavo rade. Ukratko, nastojte da sebe zamislite u ovoj situaciji, kada ste imali sedam godina. Ne biste učinili ništa. Ili, ako biste i pokušali, to bi verovatno proizvelo više štete nego dobra; uspeh bi sigurno bio slučajan.

Isto bi, uglavnom, bilo tačno i za napore da unapredite interese drugih. Ne možemo da unapredimo interese koje ne možemo da identifikujemo. A način da identifikujemo interese drugih, jeste kroz međusobno dejstvo sa drugima. Većina od nas uči kako da raspozna potrebe drugih u okviru svoje porodice; naši roditelji nas teše kad se povredimo; smeju se sa nama kad smo srećni. Konačno, mi počinjemo da prepoznavamo *njihov* bol i sreću, i, prema tome, učimo da se brinemo za njih.

Ali bez tog iskustva, ne samo što ne bismo imali znanje o unapređivanju interesa drugih, ne bismo imali ni sklonosti ka tome. Iako pretpostavljam da možemo imati *neke* biološki nasleđene sklonosti ka saosećanju, one se neće adekvatno razvijati ako se drugi ne brinu o nama, i ako se mi ne brinemo za njih. Ako nismo motivisani da unapređujemo potrebe svoje porodice i prijatelja, kako ćemo biti motivisani da unapredimo interes nekog tuđinca?

S druge strane, ako razvijemo empatiju prema našim prijateljima, mi ćemo biti skloni da je uopštimo i na druge. Postajemo tako snažno svesni potreba naših bliskih, da smo voljni da im pomognemo čak i kada je to teško učiniti. Ali, pošto je empatija često ne-specifikovana, bićemo isto tako skloni da »osetimo« bol kod poznanika i tuđinaca. Pošto ga osetimo, mi ćemo biti skloniji da učinimo nešto povodom njega.

To ne znači da će se oni koji razviju bliske odnose uvek brinuti za bezlične druge osobe, iako većina tako čini. Moja teza je jednostavna: ličnost mora da bude izložena ličnim odnosima, da bi bila motivisana da bude moralna ili da sazna kako da bude moralna. Kazano na drugi način, ljudi ne mogu biti pravedni ili moralni u vakumu; oni postaju pravedni samo u okruženju koje podržava lične odnose.

Shodno tome, odnosi između ne-moralnih ljudi su u opasnosti. Oni koji su bliski, moraju biti poštteni jedni prema drugima; svako nepoštenje će načeti temelje odnosa. Ipak, ljudi ne mogu

da budu ono što bi trebali da budu, ako su utopljeni u podkulturu izgrađenu na nepoštenju i prevari. Nepoštenje, kao sve moralne crte, nije nešto što može da se upali i ugasi. Ako su ljudi nepošteni prema najvećem broju ljudi na poslu, biće skloni tome i kod kuće.

Isto tako, bliski odnosi su mogući samo ukoliko svaka strana veruje drugoj. Ali poverenje ne može da opstane, a kamoli da procveta, u okruženju nepoverenja i mržnje. I, da povežemo ova pitanja zajedno, vi ne možete biti potpuno poštteni prema meni, ukoliko mi ne verujete. Nepoverenje uništava poštenje.

Ukratko, mogućnost istinskih ličnih odnosa je ograničena, ako ne i eliminisana, u nemoralnom okruženju. Ako su ljudi nezainteresovani za dobrobit drugih ljudi – to jest, ako su amoralni ili imoralni – onda oni kada ulaze u naizgled lične odnose, ulaze u njih zbog svoje lične dobiti; zato odnosi neće biti lični u relevantnom smislu. Pošto oni, uopšte, nisu skloni da shvate legitimne potrebe drugih ljudi, oni neće biti skloni da ove potrebe vide u ljudima sa kojima hoće da se prijatelje.

Prema tome, lični odnosi i moral nisu u zavadu na način na koji mnogi filosofi to pretpostavljaju. Naprotiv, oni se uzajamno podržavaju. I iskustvo i uključenost u bliske odnose povećaće naš interes i saosećanje za muke drugih. Briga za muke tuđinaca pomoći će nam da razvijemo crte neophodne za bliske lične odnose.

S obzirom na ova zapažanja, izgleda da treba da tragamo za jednim hibridnim shvatanjem da bismo rešili sukob između morala i ličnih odnosa. Dokazivao sam (1) da samo oni koji su imali iskustvo prisnosti, mogu da imaju znanje i motivaciju koji podupiru nepristrasan moral, i (2) da prisnost može da napreduje samo u društvu koje uvažava zahteve bezličnog drugog. Prema tome, ove dve tačke moraju biti deo neke veće moralne slike.

Možda ova slika može da se skicira i ovako: ako nepristrasan moral zahteva da mi UVEK I prema svakom postupamo nepristrasno, onda možemo da razvijemo znanje i motivaciju koji nas osposobljavaju da postupamo moralno. Toliko nepristrasnost ne može od nas da zahteva. Ona mora da dopusti bar neke lične odnose – odnose u kojima ljudi mogu opravdano da pristrasno postupaju prema bliskima. Inače je ona samouništavajuća.

Koliko tačno pristrasnosti ona dozvoljava? Dovoljno da dopusti ljudima da razviju istinski bliske odnose. Koliko je to? Ne znam. Izgleda očigledno, međutim, da ovo ne bi opravdalo bezgraničnu pristrasnost prema onima koji su nam bliski. Pristrasnost koja redovno zanemaruje tuđince, dok istovremeno bliske obasipa trivijalnim dobitima, nije opravdana. U tom stepenu, Rejčelova pozicija je prihvatljiva.

Naravno, sukobi će se pojavljivati, ali kada se to desi, oni se neće pojavljivati na isti način na koji se pojavljuje neki moralni konflikt; dužnosti prema dvojici prijatelja mogu da se sukobe isto kao i dužnosti prema dvojici stranaca. Ali takvi sukobi ne pokazuju da je moral nemoguć; oni samo pokazuju da se on teško postiže. Ali tad smo mi to već shvatili.

Šire o tome u:

Nagel, T.: *Moral Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

—: *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Rachels, J.: 'Morality, parents, and children', *Person to Person*; eds. G. Graham and H. LaFollette (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

Williams, B.: 'Persons, character, and morality', *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Wolf, S.: 'Moral saints', *Journal of Philosophy*, 69 (1982), 419–39.

—: 'Above and below and line of duty', *Philosophical Topics*, 14 (1986), 131–48.

JEDNAKOST DISKRIMINACIJA I PROTEKCIJA Bernard R. Boksil

I. Uvod

Gledajući unazad na odluku Vrhovnog suda Sjedinjenih Država iz 1954. protiv odvojenih škola i na revoluciju za građanska prava, koja je započela sa njom, mnogi ljudi poznog dvadesetog veka počeli su da se nadaju da je američki smisao za poštenu igru najzad odneo pobjedu nad predrasudama i rasizmom. Oni su stoga bili ljuto razočarani kada je, trideset godina posle ove istorijske odluke, talas rasnih incidenata preplavio američke univerzitete.

Oni su, naravno, bili svesni da je rasizam opstao; bili bi rastuženi, mada ne i iznenađeni, da su čuli kako su se slični, pa čak i gori, incidenti dogodili u nekoj zabiti na dubokom Jugu. Ali ovi incidenti su se desili na Severu i u tradicionalnim bastionima prosvetljenosti i liberalizma, kao što su univerziteti Masačusetsa, Mičigena, Viskonsina, kao i Dartmuta, Stenforda i Jejla. Šta je prouzrokovalo ovo kretanje unazad?

Prema nekim poznavateljima, krivica treba da se pripíše protekciji. Pišući u *Komentaru*, na primer, Čarls Marej je tvrdio da protekcija izaziva rasizam, jer ona povećava izgleda da će manje sposobni crnci pre dobiti posao ili se upisati na fakultet, nego

njihove bele kolege; i, upozorio je zloslutno, da su skorašnji rasni incidenti samo »slab nagoveštaj onoga što možemo da očekujemo u godinama koje dolaze«.

Zastupnici protekcije odgovaraju da, iako protekcija može da izazove neposredni animozitet, ona će na duži rok voditi ka rasno i polno harmoničnom društvu. Mnogi, takođe, tvrde da je ona opravdana, jer pomaže da se nadoknadi šteta, koju su crncima i ženama naneli rasistički i seksistički postupci i stavovi. Ovaj ogled je pokušaj da se procene ova tvrdjenja.

Kao što je prethodni pasus nagovestio, postoje dve glavne vrste razloga u korist protekcije. Prvi, unapred usmereni razlog, opravdava protekciju zbog njenih pretpostavljenih dobrih posledica. Drugi, unazad usmereni argument, opravdava protekciju kao nadoknadu za rđava dela iz prošlosti. U ovom odeljku ukratko ću opisati ove razloge i egalitarne principe na kojima se zasnivaju. Počnimo sa unazad usmerenim razlogom.

Najprihvatljivija verzija unazad usmerenog razloga zasniva se na principu jednakih mogućnosti. Vladajuća ideja ovog principa jeste da pozicije u društvu treba da se podele na osnovu poštenog takmičenja između pojedinaca. Ona ima dva dela, oba neophodna za shvatanje te ideje. Prvi je da pozicije treba da budu dodeljene jednakima, sa kvalitetima i sposobnostima koji ih osposobljavaju za najbolje izvođenje funkcija, koje se očekuju od pojedinaca na tim položajima. Stoga, on zahteva da se prikladnost pojedinaca za neki položaj procenjuje samo na osnovu njihovih kvalifikacija za taj položaj. Drugi je da pojedinci treba da imaju iste prilike za sticanje kvalifikacija za željene položaje. Ovo kao minimum zahteva da osnovne i srednje škole svakome pruže iste mogućnosti, bez obzira da li je neko bogat ili siromašan, crn ili beo, muško ili žensko, hendikepiran ili zdrav.

Većina društava rutinski krši oba dela principa jednakih mogućnosti. U većini društava, na primer, ljudi često bivaju isključeni iz razmatranja za neki položaj prosto zato što su hendikepirani, ili stari, ili ženskog pola, ili pripadnici neke rasne manjine. I u većini društava kršenja prvog dela principa jednakih mogućnosti dopunjavaju se kršenjima drugog dela ovog principa. Škole za bogate su, obično, bolje nego škole za siromašne; škole za belce su obično bolje nego škole za crnce;

talentovane devojke se odvrćaju od građenja karijere u inženjstvu, građevinarstvu i prirodnim naukama; a hendikepirani se manje-više zapostavljaju.

Zastupnici unapred usmerenog razloga za protekciju tvrde da su kršenja principa jednakih mogućnosti ozbiljno nepravedna i da oni kojima su ova kršenja nanela štetu, normalno zaslužuju nadoknadu. Oni naročito dokazuju da je protekcija opravdana kao prikladno sredstvo da se učini nadoknada ljudima kojima su sistematski osporavane jednake mogućnosti, na osnovu njihovih uočljivih osobina da su crni ili ženskog pola.

Razmotrimo sada unapred usmereni razlog. Zastupnici ovog argumenta veruju da protekcija ne samo što će rušenjem rasnih i polnih stereotipa doprineti ujednačavanju mogućnosti, već da će, takođe, imati važnije posledice. Za razumevanje prirode tih posledica neophodno je uvideti da princip jednakih mogućnosti ima ograničenja, kao egalitaristički princip.

Ako bi se, prilikom deobe položaja, isključivo oslanjali na princip jednakih mogućnosti, mi bismo težili da talentovanije postavimo na poželjnije položaje. Pošto ovi položaji obično uključuju posao koji suštinski više zadovoljava nego posao koji uključuju drugi položaji, naša praksa će težiti da čini više na zadovoljavanju interesa talentovanih, da steknu posao koji im pričinjava zadovoljstvo, nego na zadovoljavanju interesa onih manje talentovanih. Zatim, pošto se poželjniji položaji, uglavnom, plaćaju bolje od onih koji su manje poželjni, primena principa jednakih mogućnosti za raspodelu položaja bi, takođe, osposobila talentovanije da potpunije zadovoljavaju svoje druge interese nego oni manje talentovani, bar u onoj meri u kojoj zadovoljenje ovih drugih interesa zahteva novac.

Onda će pretežno uglavnom oslanjanje na jednake mogućnosti u raspodeli položaja težiti da veću važnost pruži zadovoljavanju interesa talentovanih, nego zadovoljavanju sličnih interesa onih koji su manje talentovani. Ovo krši princip jednakog uvažavanja interesa, koji zabranjuje da se interesima neke ličnosti pripiše veći ili manji značaj nego sličnim interesima neke druge ličnosti. Ovaj princip ne pretpostavlja bilo kakvu činjeničku jednakost među jedinkama, na primer, da su one jednake po inteligenciji ili racionalnosti ili moralnoj ličnosti. Shodno tome, on ne protivreči činjenici da su neki ljudi ta-

lentovaniji od drugih i ne treba da se opozove zbog te činjenice. To je osnovni moralni princip. On kaže da, ma kakve bile razlike između ljudi, isti značaj treba da se pripiše njihovim sličnim interesima.

Princip jednakog uvažavanja interesa je moralna osnova principa jednakih mogućnosti. Ovaj princip ima ograničeno mesto u egalitarističkim teorijama, pošto on pomaže primeni principa jednakog uvažavanja interesa. Jer, iako teži da veći značaj pripše interesima talentovanih da imaju zadovoljavajući posao, on takođe nastoji da talentovanog postavi na mesto na kome može bolje da služi interesima drugih. Ova odbrana principa jednakih mogućnosti je, međutim, samo delimična. Iako ona u odmeravanju talenata i zauzetog položaja opravdava određeno oslanjanje na princip jednakih mogućnosti, ona ne opravdava i više plate koje normalno prate poželjnije položaje. Pristalice tržišta često dokazuju, naravno, da su takve plate neophodne da talentovane podstaknu na sticanje kvalifikacija potrebnih za poželjnije položaje; ali ovo nije preterano ubedljivo, s obzirom da su ovi položaji već po sebi najpovoljniji u društvu.

Zastupnici unapred usmerenog razloga za protekciju veruju da će ona pomoći primeni principa jednakih uvažavanja interesa, pored pomaganja da se izjednače mogućnosti. Većina društava se ne približava ispunjenju ni prvog ni drugog principa. Ona odriču jednake mogućnosti određenim pojedincima i daju znatno manje značaja zadovoljenju interesa jednih pojedinaca nego zadovoljenju tačno takvih interesa kod drugih. Na primer, interes starijih osoba da pronađu dobro plaćeno zaposlenje obično se smatra manje važnim nego sličan interes mladih ljudi i zbog tog razloga njima se često uskraćuje dobar posao, čak i kad imaju najbolje kvalifikacije. Intersi hendikepiranih se, u kršenju drugog dela principa jednakih mogućnosti, još češće zanemaruju, isto kao i interesi žena i pripadnika rasnih manjina. Takvim jedinkama se, po pravilu, ne daju iste šanse da steknu kvalifikacije za poželjne položaje kao i muškarcima ili pripadnicima vladajuće rasne grupe. Ako su u pravu oni koji zastupaju unapred usmereni razlog, onda će protekcija postepeno uklanjati ova kršenja principa jednakih mogućnosti i pomagati uvođenju društva u kome se jednako uvažavanje pridaje sličnim interesima svih.

Skicirali smo dva glavna razloga za protekciju i egalitarne principe koji ih po svoj prilici opravdavaju. Sad moramo videti kako se ovi razlozi pokazuju u detaljima i da li mogu da izdrže kritiku. Ispitaću ih uglavnom preko njihove primene na protekciju za žene i crnce, ali se oni mogu primeniti i na druge slučajeve u kojima protekcija izgleda opravdana. U odeljku (II) istražiću unazad usmereni razlog, u odeljku (III) unapred usmereni razlog.

II. Unazad usmereni razlog

Možda je najraširenija primedba protiv protekcije ona prema kojoj su razlikovanja zasnovana na polu i rasi uvredljiva. Posebno u Americi, kritičari su skloni da mašu Džastis Harlanovom maksimom: »Naš ustav je slep za boje...«

Džastis Harlanov naglasak je na tome da američki ustav zabranjuje da se građanima porekne bilo koje pravo i privilegija, koje ostali normalno imaju, na temelju njihove boje ili rase. Kritičari dokazuju kako za boju slep princip, na koji se poziva Džastis Harlanova maksima, kao i njemu sličan, za pol slep princip, slede iz principa jednakih mogućnosti, ako pretpostavimo da građani imaju pravo da, za poželjne položaje, budu procenjivani samo na osnovu svojih kvalifikacija za te položaje, i da, prirodno, ni boja ni pol nisu kvalifikacija za neki položaj. Ako su oni u pravu, onda protekcija krši princip jednakih mogućnosti, jer krši za boju i za pol slepe principe.

Čini se da protekcija očigledno krši prvi deo principa jednakih mogućnosti. On može, na primer, da traži da pravni fakultet odbije belog muškarca i da umesto njega primi ženu ili crnca, koji su, prema skoro svim ostalim standardima, manje kvalifikovani. Ali mi ne smemo da zaboravimo drugi deo principa jednakih mogućnosti, prema kome svako mora da ima jednaku mogućnost za sticanje kvalifikacija. Sve dok se ovo ne zadovolji, takmičenje za određena mesta neće biti pošteno. I u slučaju o kome se raspravlja, drugi deo principa jednakih mogućnosti može potpuna da se zanemari. Belci idu uglavnom u bolje škole nego crnci, a društvo podržava složen sistem očekivanja i stereotipa koji koristi belim muškarcima, a crncima i ženama nano-

si štetu. Tako protekcija ne mora da takmičenje za poželjna mesta i položaje učini nepoštenim. Naprotiv, nadoknađujući ženama i crncima to što su bili lišeni jednakih prilika da steknu kvalifikacije, ona takmičenje može da učini poštenijim.

U Americi se često stavlja primedba da ako crnci zaslužuju nadoknadu za to što su bili nepravedno diskriminirani, onda to takođe zaslužuju Italijani, Jevreji, Irci, Srbi, Hrvati, Azijati i praktično svaka etnička grupa u Americi, pošto su i te grupe bile, isto tako, nepravedno diskriminirane. Podrazumeva se da, pošto društvo očito ne može da zadovolji sve ove zahteve za kompenzacijom, ono nema razloga da izađe u susret zahtevima crnaca za nadoknadom.

Ovu primedbu ne smatram značajnom. U Americi je, najzad, diskriminacija crnaca istorijski bila mnogo veća nego diskriminacija neke druge rasne ili etničke grupe. Zatim, iako su razne evropske etničke grupe svakako bile diskriminirane, one su, takođe, imale koristi od žešće diskriminacije crnaca, pošto su se uselili u Ameriku da tamo preuzmu poslove koje američki crnci zbog svoje rase nisu mogli da dobiju. Stoga, tvđenje da su osim crnaca mnoge druge etničke grupe bile diskriminirane, ne pogađa cilj. Ako društvo može da izađe u susret samo nekim zahtevima za nadoknadu, onda ono treba da izađe u susret zahtevima koji su najpreči, a to su izgleda, zahtevi crnaca.

Ovaj razlog nas obavezuje da usmerimo pažnju na određene segmente crne populacije, posebno na crnu nižu klasu. Crnu nižu klasu karakteriše alarmantna i nezabeležena stopa rasta nezaposlenosti, zavisnosti od socijalne pomoći, maloletničke trudnoće, rođenja izvan braka, porodica kojima upravljaju žene, narkomanije i nasilja. Ali većina crnaca nisu u nižoj klasi. Zatim, mnogi, ako ne i većina crnaca koji koriste protekciju, poreklom su iz srednje klase. Da bi se, na osnovu protekcije, upisali na pravni ili medicinski fakultet, crnci ili žene moraju, po pravilu, da pohađaju dobar koledž i da imaju dobre ocene, što onima iz srednje i više klase daje odlučujuću prednost nad onima iz nižih društveno-ekonomskih klasa. Ova činjenica je izazvala mnogo negodovanja.

Neki kritičari se žale da ona pokazuje kako tipični korisnici protekcije nemaju valjane zahteve za nadoknadom. Oni očigledno pretpostavljaju da crnci i žene srednje i više klase nisu oštećeni

rasističkim i seksističkim stavovima. Ova pretpostavka je neopravdana. Usled pobeđe građanskih prava, većina oblika rasne i polne diskriminacije je nezakonita, a potencijalni zastupnici diskriminacije treba da budu oprezni prilikom povlašćivanja svojim predrasudama protiv crnaca i žena, koji imaju dovoljno novca i obrazovanja da im naplate njihovu nezakonitost. Ali odatle ne sledi da crnci i žene nisu oštećeni rasističkim i seksističkim stavovima. Ovi stavovi ne pothranjuju samo diskriminaciju. Kao što sam ranije primetio, oni pothranjuju jedan razrađen sistem očekivanja i stereotipa, koji suptilno ali definitivno umanjuje šanse žena i crnaca da steknu kvalifikacije za poželjne položaje.

Nešto ozbiljnija primedba, koja se zasniva na činjenici o poreklu korisnika protekcije iz srednje klase, jeste da protekcija ne čini nadoknadu onima koji tu nadoknadu najviše zaslužuju. Sama po sebi, ova primedba se lako može odbaciti. Sve dok protekcija čini nadoknadu onima koji je zaslužuju činjenica da ona ne čini nadoknadu onima koji nadoknadu najviše zaslužuju teško će biti razlog protiv nje. Primedba, međutim, stvarno pokreće ozbiljnu teškoću, pošto društvo može da ne bude u stanju da učini nadoknadu svima koji je zaslužuju. U tom slučaju, program protekcije koji, uglavnom, koriste crnci i žene iz srednje klase, može da se promeni i napravi prostor za druge programe, koji čine nadoknadu onima koji je najviše zaslužuju. Osim niže klase, glavni kandidat je »radnička sirotinja«.

Neki komentatori su se nedavno žalili da je, u galami oko niže klase, društvo zaboravilo »radničku sirotinju«. Škole koje pohađaju njihova deca tek su malo bolje od škola koje pohađaju deca crnaca iz niže klase. Ako je to tako, onda postojeći programi protekcije mogu posebno da budu nepošteni. Pošto oni donose nadoknadu zbog smetnji rase ili pola, ali teže zanemarivanju smetnji zbog klase, oni su podobni za diskriminaciju belih muškaraca iz »radničke sirotinje«, a donose korist crncima i osobama ženskog pola iz srednje ili više klase, čije su mogućnosti mnogo veće.

Na sreću, crnci, žene i »radnička sirotinja« ne moraju da se svađaju oko toga ko od njih najviše zaslužuje nadoknadu. Iako je, verovatno, svaka od ovih grupa imala koristi od diskriminacije druge dve, protekcija ne mora da jednoj od njih učini nadoknadu na štetu one druge dve. Naravno, ona može da učini

nakoknadu svima njima na štetu muškaraca iz srednje klase. Članovi ove grupe su imali koristi od diskriminacije drugih grupa, a izbegli su svaku sistematsku diskriminaciju, kao i štetu zbog obrazovanja niže klase.

Postoji, međutim, ozbiljna teškoća sa shvatanjem protekcije kao nadoknade. Ukoliko su njenim korisnicima odricane jednake mogućnosti, oni zaslužuju nadoknadu; ali nije jasno kakvu nadoknadu oni zaslužuju. Možda će to biti jasno za specifična kršenja prvog dela principa jednakih mogućnosti. Ako neka firma ne primi ženu na posao zbog njenog pola, ona taj posao zaslužuje kao nadoknadu uvek kad joj on postane dostupan, čak i ako su drugi istovremeno bolje kvalifikovani. U prekršajima drugog dela principa jednakih mogućnosti, biće teže da se odredi kakvu nadoknadu zaslužuju oni kojima je naneta šteta. Naravno je daleko od toga da bude jasno da je nadoknada koju oni zaslužuju neko poželjno mesto ili položaj.

Razmotrimo ovu teškoću kad se primeni na korisnike protekcije koji pripadaju srednjoj klasi. U tom slučaju, uobičajen odgovor na teškoću jeste da nije bilo rasne i polne diskriminacije i stereotipa, crnci i žene iz srednje klase koji imaju protekciju za poželjna mesta i položaje, bili bi najbolje kvalifikovani kandidati za ova mesta i položaje. Nažalost, međutim, on se mora sukobiti sa isto tako uobičajenom primedbom da, bez prošle istorije rasne i polne diskriminacije i stereotipa, crnci i žene srednje klase, koji dobijaju protekciju za poželjna mesta i položaje, verovatno ne bi čak ni postojali, a kamo li imali najbolje kvalifikacije za neka mesta ili položaje.

Smisao ove primedbe se ne može poreći. Rasna i polna diskriminacija i stereotipi su radikalno promenili lice društva. Da one nisu postojale, precizno crnaca i žena iz srednje klase koji sada imaju protekciju ne bi ih nikada upoznali, što znači da crnci i žene iz srednje klase koji imaju protekciju svakako ne bi ni postojali. Ali primedba može biti irelevantna. Predlaže se da zamislimo svet bez istorije rasne i polne diskriminacije i stereotipa; to znači, zamisliti svet bez rasne i polne diskriminacije i stereotipa u sadašnjoj generaciji. U takvom svetu, većina crnaca i žena iz srednje klase, koji sada koriste protekciju, postojala bi; a argument tvrdi da bi oni bili kvalifikovani za mesta i položaje koje danas dobijaju zbog protekcije.

Nažalost, ovo ne stoji. U alternativnom svetu, koji treba da zamislimo, većina crnaca i žena iz srednje klase koji imaju protekciju bi, verovatno, bili bolje kvalifikovani nego što jesu u našem sadašnjem svetu, jer ne bi morali da se bore sa polnom i rasnom diskriminacijom i stereotipima. Odatle, međutim, ne proizlazi da bi oni bili najbolje kvalifikovani za mesta i položaje za koje dobijaju protekciju. Sadašnji programi protekcije imaju unapred usmerene ciljeve. Oni pokušavaju da sruše rasne i polne stereotipe ubrzavanjem dolaska onog dana u kome će rase i polovi zauzimati poželjne položaje u srazmeri sa svojim brojem. Ovaj cilj može da se ne podudara sa politikom koristi usmerenoj na one koji bi bili najkvalifikovaniji za položaje i mesta koja dobijaju, da nije bilo rasne ili polne diskriminacije ili stereotipa.

Možda bi se ova teškoća mogla da prevaziđe ako pretpostavimo da su rase i polovi podjednako talentovani. Ako se usvoji ova pretpostavka, iz nje može da sledi da će u svetu bez rasne ili polne diskriminacije, rase i polovi biti predstavljeni na poželjnim položajima u srazmeri sa svojim brojem, pa bi, prema tome, žene i crnci koji imaju protekciju za poželjna mesta i položaje, bili najkvalifikovaniji za ta mesta i položaje da nije bilo rasne i polne diskriminacije. Oba zaključka, međutim, zaboravljaju teškoću klase.

Uzmimo, prvo, da se ova teškoća primeni na rasu. Crna srednja klasa je mnogo manja u odnosu na ukupno crno stanovništvo, nego što je bila srednja klasa u odnosu na ukupnu belu populaciju. Oni koji se bore za poželjne položaje u društvu, uglavnom dolaze iz srednje klase; mnogi iz nižih društveno-ekonomskih klasa su isključeni zbog svog relativno oskudnog obrazovanja. Zato, čak i da su rase podjednako talentovane i da nema rasne diskriminacije, broj crnaca na poželjnim položajima bi bio nesrazmerno mali, i manji od broja onih koji su izvukli korist iz programa protekcije.

Slabija, ali još uvek značajna verzija ove teškoće, odnosi se na razlog za žene. Pošto su žene polovina srednje klase i polovina populacije, možda možemo dokazivati da protekcija koristi ženama koje bi bile najkvalifikovanije za položaje koje im ona donosi da nije bilo polne diskriminacije. Ipak, odatle ne sledi da one zaslužuju protekciju. Snaga pozivanja na svet bez polne dis-

kriminacije i stereotipa, jeste da što je moguće više nadoknada ljudima pruži ono što bi oni dobili u svetu lišenom nepravde. Ipak, polna diskriminacija nije samo nepravda. Nepravedno je, takođe, da su siromašna deca, u poređenju sa bogatom, slabo obrazovana. U odsustvu ove nepravde, daleko je od toga da bude očigledno kako bi bez polne diskriminacije i stereotipa žene srednje klase koje imaju protekciju, bile najkvalifikovanije za položaje koje su na osnovu nje dobile.

Zaključujem da unapred usmereni ciljevi protekcije prevazilaze svoje unazad usmereno opravdanje. Sadašnji programi protekcije sa svojim unapred usmerenim ciljevima ne mogu da se opravdaju samo preko unazad usmerenog razloga, da su oni nadoknada za kršenja principa jednakih mogućnosti.

III. *Unapred usmereni razlog*

Kao što smo ranije videli, unapred usmereni ciljevi protekcije treba da pomognu stvaranju jednakih mogućnosti i, konačno, da osposobe društvo da sličnim interesima svojih članova pruži podjednako uvažavanje. Tvđenje da protekcija može pomoći da se izjednače mogućnosti može biti obrazloženo na prihvatljiv način. Pretpostavimo, na primer, da kultura i tradicija društva navode njegove članove da čvrsto veruju kako žene ne mogu biti inženjeri. Pošto je inženjerstvo profesija koja se dobro plaća i nagrađuje, a mnoge žene imaju talenat za njega, protekcija koja podstiče više žena na inženjersku delatnost može da pomogne razbijanju stereotipa i izjednačavanju mogućnosti.

Ove moguće posledice protekcije mogu da budu nedovoljne za njeno opravdanje ako, kao što neki kritičari primećuju, ona krši prava belih muškaraca da dobiju položaj samo na osnovu svojih kvalifikacija. Ova primedba proizlazi iz principa slepih za boje i pol, koji, opet, slede iz principa jednakih mogućnosti, ako pretpostavimo da kvalifikacije za položaje nikad ne mogu da uključuju boju ili pol, već to moraju da budu stvari kao što su različiti testovi sposobnosti, ocene i univerzitetske diplome. Dokazaću, međutim, da je ova pretpostavka lažna i, prema tome, da principi slepi za boju i pol ponekad moraju da se ublaže. Ključna

premissa u mom dokazu jeste ranije istaknuto da primena principa jednakih mogućnosti mora tako da se oblikuje da služi principu jednakog uvažavanja interesa.

Pretpostavimo da država osnuje medicinski fakultet, ali većina diplomiranih lekara radi u gradovima, tako da ljudi u seoskim oblastima ne dobijaju adekvatnu medicinsku negu. I pretpostavimo da je utvrđeno da će kandidati iz seoskih oblasti posle diplomiranja, verovatno raditi pre u ovim oblastima, nego kandidati iz gradskih oblasti. Ako država pridaje jednaku važnost zdravstvenim interesima ljudi i u seoskim i u gradskim oblastima, onda ona opravdano može da traži od medicinskog fakulteta da seosko pokrelo uvaži kao jednu od kvalifikacija potrebnu za upis. Ovo bi moglo biti uzrok zbog koga će neki kandidati iz gradskih oblasti biti odbijeni, a inače bi bili primljeni na fakultet; ali ja ne vidim kako bi oni, sa razlogom, mogli da se žale na kršenje svojih prava; najzad, medicinski fakultet nije ustanovljen zato da oni postanu doktori, već zato da zajednica dobije medicinske usluge.

Sličan primer pokazuje kako i rasa može da bude jedna od kvalifikacija za prijem na medicinski fakultet. Stoga pretpostavimo da ljudi u crnačkim getima ne dobijaju adekvatnu medicinsku negu, jer malo doktora hoće tamo da radi; i pretpostavimo da se utvrdi kako će crni lekari pre raditi u crnačkim getima nego njihove bele kolege; kao i u prethodnom slučaju, ako država u pitanju medicinske nege pripisuje istu važnost interesima i belih i crnih ljudi, onda se lako može opravdati zahtev da medicinski fakultet, kao jednu od kvalifikacija za prijem, prihvati i boju kože kandidata.

Kritičari ponekad primećuju da će neki beli doktori raditi pre u crnačkim getima nego njihove crne kolege. Iako je ono što govore nepobitno, to ne obezbeđuje zahtev da se prihvati i rasa kao jedan od uslova za prijem na medicinski fakultet. Praktično, sve politike koje raspodeljuju mesta i položaje, moraju da se zasnivaju na generalizacijama za koje svako zna da nisu uvek tačne. Na primer, nijedna razumna osoba neće sugerisati da univerziteti treba da napuste svoju politiku dodele mesta na osnovu rezultata testova, iako ovi testovi ne predviđaju nepogrešivo uspeh ili neuspeh na fakultetu.

Implikacija ove rasprave jeste da ono što se računa kao kvalifikacija za neki položaj jeste konačno određeno principom

jednakog uvažavanja interesa. Pre svega, kvalifikacije za neki položaj su kvaliteti i sposobnosti koje su potrebne ličnosti za adekvatno obavljanje funkcije, koje se očekuju od svakog ko zauzima taj položaj, i time osposobljava društvo za ukazivanje pravednijeg poštovanja prema sličnim interesima svih jedinki. Tako shvaćeni pol i boja mogu biti među kvalifikacijama za položaje. Iako ovo implicuje da za boju slepi i za pol slepi principi nisu uvek prihvatljivi, to ne menja princip jednakih mogućnosti. To dopušta da ljudi imaju prava da za položaje budu ocenjivani striktno na osnovu svojih kvalifikacija za njih. Poriče se samo da protekcija nužno krši prava belih muškaraca.

Iako protekcija ne sme da krši ničija prava, unapred usmereni razlog može biti podložan i drugim vrstama primedbi. On posebno zavisi od činjeničkih tvrdjenja o posledicama protekcije. Skeptici osporavaju ova tvrdjenja. Oni tvrde, na primer, da protekcija snažno podstiče uverenje da žene i crnci ne mogu, bez posebne pomoći, da se takmiče sa belim muškarcima. To je bio smisao Majereve kritike protekcije, koju smo citirali na početku ovog eseja. Ali, čak ako skeptici greše i ako se protekcija može opravdati čisto unapred usmerenim razlozima, unazad usmereni razlozi koji je podstiču ostaju značajni. Ljudi imaju slične interese da im se prizna jednak moralni položaj. Kada je, kao u SAD, društvo sistematski isključivalo članove rasne manjine iz moralne i političke zajednice, i rečju i delom poricalo njihov jednak moralni položaj, onda ono ne priznaje tu jednakost preko proste dodele beneficije, čak i kada su te beneficije velikodušne. Ono mora priznati da su oni te beneficije zaslužili zbog postupanja prema njima u prošlosti. U takvim slučajevima, naročito su programi zasnovani na protekciji važno sredstvo za postizanje društva jednakosti.

Šire o tome u:

Harlan: Justice Harlan's comment may be found in: Beli, D. A., Jr., ed.: *Civil Rights: Leading Cases* (Boston: Little, Brown and Co., 1980). See *Plessy v. Ferguson*, 1986.

Murray, C.: 'The coming of custodial democracy', *Commentary*, 86 (1988), 20–26.

Za dalje čitanje:

I. Knjige

- Boxill, B. R.: *Blacks and Social Justice* (Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1984).
Clark, K.: *Dark Ghetto* (New York: Harper and Row, 1965).
Fishkin, J. S.: *Justice, Equal Opportunity, and the Family* (New Haven: Yale University Press, 1983).
Fullinwider, R. K.: *The Reverse Discrimination Controversy* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).
Goldman, A. H.: *Justice and Reverse Discrimination* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
Singer, P.: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Wilson, W. J.: *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

II. Članci

- Blackstone, W.: 'Reverse discrimination and compensatory justice', *Social Theory and Practice*, 3 (1975), 258–71.
Boxill, B. R.: 'The morality of reparations', *Social Theory and Practice*, 2 (1972), 113–24.
—: 'The morality of preferential hiring', *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978), 246–68.
McGary, H., Jr.: 'Justice and reparations', *Philosophical Forum*, 9 (1977–78), 250–63.
—: 'Reparations, self-respect and public policy', *Ethical Theories and Social Issues*, ed. David Goldberg (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1989).
Nagel, T.: 'Equal treatment and compensatory discrimination', *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1973), 348–63.
Wasserstrom, R. A.: 'Racism, sexism, and preferential treatment: an approach to the topics', *UCLA Law Review*, 24 (1977), 581–622.
—: 'The university and the case for preferential treatment', *American Philosophical Quarterly*, 13 (1976), 165–70.

30

ŽIVOTINJE Lari Grajen

I. Uvod

Da bi se zadovoljila ljudska potreba za mesom, svake godine se samo u Sjedinjenim Državama zakolje preko pet milijardi životinja. Većina pilića, svinja i teladi odgojenih za ishranu nikada ne vidi svetlost dana. Ove se životinje često tako snažno zatvaraju, da nisu u stanju da se okrenu ili rašire krila. Godišnje se u svetu i oko 200 miliona životinja rutinski upotrebi u laboratorijskim eksperimentima. Veliki deo istraživanja kod životinja izaziva bol i neugodnost, a da apsolutno ništa ne koristi ljudskim bićima. U Sjedinjenim Državama, prema proceni, svake godine lovci ubiju oko 250 miliona životinja. Preko 650 sada ugroženih vrsta bi mogle da nestanu već krajem veka. Ova stvarnost je navela mnoge ljude da se zapitaju o našim odnosima prema tim stvorenjima.

Uslovi pod kojima farmeri, eksperimentatori, krznari, trgovački agenti i drugi drže i upotrebljavaju životinje, teže da zanemare činjenicu da su životinje živa stvorenja, koja imaju osećanja. Piter Singer je u svojoj knjizi *Oslobođenje životinja* iz 1973, osporio stav da životinje treba da koristimo onako kako to nama odgovara i ponudio »novu etiku za naše postupanje prema životinjama«. Ova knjiga je, takođe, pružila moralnu osnovu za

silan i raširen pokret oslobođenja životinja i u isto vreme, prinudilo filosofo da i životinjama pripišu moralni status. Rasprava koja sledi navodi na opštu saglasnost da životinje nisu puki automati, da su one u stanju da pate i da treba da im se prida određeno moralno uvažavanje. Teret dokazivanja je skinut sa onih koji žele da zaštite životinje i prebačen na one koji veruju kako one nemaju nikakav značaj. »Ovi drugi su, sada, prisiljeni da brane svoje shvatanje od široko prihvaćenog stava da neopravdano životinjsko trpljenje i smrt nisu moralno prihvatljivi«.

Pokušalo se sa nekoliko odbrana. U svojoj knjizi *Zalaganje za eksperimente na životinjama*, kanadski filozof Majkl A. Foks dao se na posao da dokaže kako životinje nisu članovi moralne zajednice, pa onda ljudi nemaju moralne obaveze prema njima. On je dokazivao da je »moralna zajednica društvena grupa, sastavljena od međusobno autonomnih bića, koja mogu da shvate i razviju moralne pojmove i propise. To je takođe i zajednica u kojoj postoji uzajamno priznavanje ličnosti i autonomije« (Fox, 1986, str. 50). Autonomna ličnost, prema Foksu, jeste neko ko ima kritičku samosvest, u stanju je da se služi složenim pojmovima, sposoban je za upotrebu visoko razvijenog jezika i ima sposobnost da planira, bira i prihvata odgovornost za svoje postupke. Ovako opisani članovi moralne zajednice su moralno superiorni. Životinje, čiji životi nemaju vrednost po sebi, ne mogu da funkcionišu kao članovi moralne zajednice. On zaključuje da »pravi članovi moralne zajednice mogu da manje vredne vrste, kojima nedostaju neka ili sve ove osobine, upotrebe kao sredstva za svoje ciljeve, iz prostog razloga što nemaju obavezu da to ne čine« (str. 88).

Izdvajanje jedne ili više osobina za koje se misli da razlikuju ljude od ne-ljudskih bića, bila je konstantna tema svih rasprava o našem odnosu prema životinjama. U hrišćanskoj tradiciji granična linija je posedovanje duše, samo stvorenja koja imaju dušu, imaju i vrednost. Kada su skokovi vere postali nedostižni za dokazivanje, pažnja se usmerila na druge »merljive« razlike, kao što su upotreba alata ili veličina mozga, ali se one nisu pokazale od velike pomoći prilikom utvrđivanja željenih razlika. Češće su upotrebljavani distinktivni pojmovi na koje se i Foks oslanja, t.j. upotreba jezika i autonomija.

Neki filozofi, pre svih Donald Dejvidson u delu *Istraživanje istine i tumačenja* i R. Dž. Frej u delu *Interesi i prava*, dokazivali su da bića ne mogu imati misli dok nisu u stanju da shvate govor drugih. Prema ovom shvatanju, jezik je nužno povezan sa propozicionalnim stavovima, kao što su »želje«, »uverenja« i »namere«. Neko biće koje nema jezik, ne može ni da se usreći, ni da se razočara. Iako sposobnost nekog bića da misli u pojmovima i stoga da bude svesno svoje uloge u upravljanju sopstvenim životom, može doista tom biću da osigura različiti moralni status, željeno isključivanje svih životinja na osnovu njihovog navodnog nedostatka ovih sposobnosti ne može da donese uspeh. Bilo bi besmisleno smatrati da je lav moralno odgovoran za smrt gnua. Prema onom što znamo, lav ne spada u onu vrstu stvorenja koja bi se mogla upustiti u razmišljanje o moralnosti takvog ponašanja. Na sličan nalin, međutim, neko dete ne može biti odgovorno za razbijanje originalne skulpture, niti se može smatrati odgovornim zato što je pucalo na svoju sestru. Životinje nisu moralni agensi. Iako one mogu da biraju, njihovi izbori se ne mogu nazvati vrednosnim izborima – izborima koji čine sadržaj etičkih odluka. Maloletnici, mala deca, ljudi ometeni u razvoju, oni u komi, žrtve Alchajmerove bolesti i druga nesposobna ljudska bića, takođe su nesposobna za donošenje moralnih odluka. Nijedno od ovih bića ne može se smatrati članom moralne zajednice, onakve kakvu Foks zamišlja. Prema tome, prema Foksovoj sopstvenoj logici, životinje nisu jedina bića koja možemo po želji koristiti: i o »marginalnim« ljudima se takođe može tako misliti.

Shvatajući ovaj problem, Foks nastoji da uvede sve ljude u moralnu zajednicu bez obzira na njihove sposobnosti, i dokazuje da se i mi možemo naći na njihovom mestu. Mogao sam da budem rođen bez mozga, kao autističan ili na neki drugi način oštećen, a da sam to bio ne bih želeo da prema meni postupaju kao da moja patnja nema nikakvog značaja. Stoga »milosrđe, dobronamernost, humanost i razboritost zahtevaju« da moralnu zajednicu tako proširimo da obuhvati »nerazvijena, oštećena ili ozbiljno ometena ljudska bića« (Foks, 1986a, str. 61–63). Mogli bismo, međutim, da dokazujemo da isto tako ne mogu da zamislim šta znači biti autističan, kao što ne mogu da zamislim ni šta znači biti južnoafrički mravojed. To što sam član iste vrste, ne

donosi mi neki naročito specijalni uvid u shvatanje drugog čoveka, posebno onog koji je ozbiljno oštećen; moja autonomna svest ne donosi mi, nužno, osetljivost prema nekom oštećenom ljudskom biću, svest koju, takođe, ne bih imao ili mogao da odnegujem i prema životinjama. Foksova spremnost da uključi prve, ali ne i druge, je proizvoljna.

Shvativši ovu, a i druge greške u svom delu, Foks je radikalno promenio svoja shvatanja (Foks, 1986 b, 1987). Posle manje od godinu dana od objavljivanja svoje knjige, Foks je odbacio njenu glavnu tezu, tvrdeći: »Konačno sam počeo da verujem kako naše osnovne moralne obaveze, da izbegavamo nanošenje štete ljudima, treba da se prošire i na životinje; i pošto nisam mogao da vidim bilo kakvo opravdanje za izvlačenje koristi iz štete koju smo naneli drugim ljudima, zaključio sam da bi isto tako bilo pogrešno da izvlačimo korist iz patnje životinja«. Ipak, postoji i drugi zaključak koji bi mogao da se izvede iz priznanja da nismo u stanju da utvrdimo moralnu osnovu za povlačenje linije koja bi odvojila ljude i isključila ne-ljude. Ovo je pozicija koju je zastupao R. Dž. Frej. Frej priznaje da životinje i »marginalna« ljudska bića zaslužuju određeno moralno uvažavanje i zbog toga što su oni bića sposobna za patnju on ih uključuje u moralnu zajednicu. On, međutim, smatra da se vrednost njihovih života ne može uporediti sa vrednošću života nekog normalnog odraslog ljudskog bića, koje je autonomna ličnost. Zato što svoj dokaz zasniva na kvalitetu života i pretpostavlja da je kvalitet normalnog odraslog čoveka uvek viši od kvaliteta neke životinje ili oštećenog ljudskog bića, on zaključuje da ne možemo da koristimo životinje kao što ne možemo da koristimo »marginalna« ljudska bića. On piše da »jedini način na koji bi mogli ovo opravdano da činimo, jeste ako bi mogli da navedemo nešto, bez obzira šta, što ljudskom životu uvek pridaje veću vrednost nego životinjskom. Ja ne znam nijednu takvu stvar« (Frej, 1988, str. 197).

Drugi su pokušavali da dokažu da je dovoljno članstvo u vrsti; životinje nisu etička bića i zato im ne dugujemo moralno uvažavanje. Oni ukazuju da ovo ne može da se obori pozivanjem na marginalna ljudska bića, jer su ona još uvek ljudi, pa se naše obaveze prema njima izvode iz suštinske prirode ljudskih bića, a ne iz graničnih slučajeva.

Frej, i sam zastupnik ograničene upotrebe životinja i »marginalnih« ljudskih bića, imao je ubedljiv odgovor za one koji su se držali ovog suprematističkog shvatanja: »Ja ne mogu da vidim da je pripadnost istoj vrsti razlog za smatranje kako se mi prema svojim bližnjim ljudskim bićima nalazimo u specijalnom moralnom odnosu... kako neko, prosto zato što je rođen, uspeva da bude u specijalnom moralnom odnosu prema čovečanstvu uopšte?« (Frej, 1980, str. 199).

Frejova pozicija, takođe, ima svoje probleme. Mogli bismo da osporavamo njegovo tvrđenje da život normalnog odraslog ljudskog bića nužno vredi više od života normalne odrasle životinje. Ipak je Frejova razvojna pozicija, za razliku od nastojanja da se potpuno odbaci tvrđenje prema kome su i životinje važne, imala ogromne koristi od razloga koje su izložili branioци životinja, razloga kojima ću se sada okrenuti. Iako postoji mnoštvo takvih razloga, ja ću ispitati dve najuobičajenije pozicije, argument prava i utilitarizma. Istaći ću neke od teškoća ovih shvatanja i pokušati da razjasnim uobičajene nesporazume. Onda ću predložiti jedan manje uobičajen način gledanja na to pitanje i ukazaću da ova alternativa može biti vredna daljeg istraživanja.

II. Prava

Shvatanje da životinje zaslužuju moralno uvažavanje često se označava rečima »životinjska prava«. Novinari i aktivisti su preuzeli ovaj slogan da njim označe širok obim pozicija. Iako »životinjska prava« služe kao dobar način za privlačenje pažnje na loše stanje životinja, isto kao što je, pre jedne decenije, učinio i pojam »prava žene«, on stvarno upućuje na jednu vrlo specifičnu filozofsku poziciju. Shvatanje da životinje imaju prava, najrečitije je iskazano u Reganovoj knjizi *Parnica za životinjska prava*.

Reganovo shvatanje, znatno sažeto, izgleda ovako: samo bića sa inherentnom vrednošću imaju prava. Inherentna vrednost je ona vrednost koju jedinice imaju nezavisno od svoje dobrote ili korisnosti za druge, a prava su ona što štiti ovu vrednost. Samo nosioci života imaju inherentnu vrednost. Nosioci života su samo ona samo-svesna bića, koja su sposobna da imaju

uverenja i želje, koja su u stanju da, postupajući promišljeno, zamisle budućnost i teže ka ciljevima. Regan veruje da su svi normalni sisari od godinu i više dana nosioci života i da, stoga, imaju inherentnu vrednost koja im dopušta da imaju prava.

Prava, koja imaju svi nosioci života, su moralna i ne treba ih mešati sa zakonskim pravima. Zakonska prava su proizvodi zakona, koji se mogu menjati od društva do društva (videti članak 22, *Prava*). Za moralna prava se, sa druge strane, kaže da pripadaju svim nosiocima života, bez obzira na njihovu boju, nacionalnost, pol i, kako Regan dokazuje, vrstu. Kad ljudi govore o pravima životinja, oni ne govore o pravu krave da glasa, pravu morskog praseta na pošteno suđenje ili pravu mačke na versku slobodu (tri primera zakonskih prava, koja odrasli imaju u SAD), već o pravu koje životinja ima da se prema njoj postupa s poštovanjem, kao prema jedinki koja ima inherentnu vrednost.

Prema Reganu, sva bića koja imaju inherentnu vrednost, imaju je podjednako. Inherentna vrednost ne može da se stekne moralnim postupanjem ili izgubi rđavim delima. Florens Najtingel i Adolf Hitler, samo na osnovu činjenice da su nosioci života i samo na osnovu te činjenice, imaju jednaku inherentnu vrednost. Inherentna vrednost nije nešto što može da se povećava ili smanjuje, u skladu sa hirom, popularnošću, modom ili privilegijom.

Iako je ova pozicija egalitistička i poštuje vrednost jedinki, ona ne pruža nijedno pravilo postupanja za slučajeve u kojima se ove vrednosti sukobljavaju. Razmotrimo sledeći primer, koji Regan spominje: »Zamislimo petoro preživelih na jednom čamcu za spasavanje. Zbog svoje veličine čamac može da izdrži samo četvoro. Svi, otprilike, isto teže i zauzimaju, otprilike, istu količinu prostora. Četvoro su normalna odrasla ljudska bića. Peto je pas. Jedno od njih mora da se baci u more, inače će svi da nastradaju. Ko to treba da bude?« (Regan 1983, str. 285). Regan dokazuje da to treba da bude pas, jer »niko razuman neće poricati da je smrt bilo kog od četiri čoveka *prima facie* veći gubitak i stoga *prima facie* veća šteta nego što bi bio gubitak psa. Ukratko, smrt jednog psa, iako je šteta, ne može se uporediti sa štetom od smrti jednog ljudskog bića. Baciti nekog od ljudi u more, da tamo nađe sigurnu smrt, značilo bi naneti toj jedinki nešto gore (t.j. izazvati *toj* jedinki veću štetu) nego što bi bila šteta koja bi bila učinjena psu, da je ta životinja bačena u more. On ide i dalje

i ukazuje da bi to bila istina i ako bi se napravio izbor između četiri ljudska bića i bilo kog broja pasa. On piše da »stanovište prava uvek implicuje da ako zanemarimo specijalne razloge, milion pasa treba da bude bačene u more, a četiri čoveka spasena« (str. 324–5).

Regan dokazuje da se ljudskom biću, ako se ubije, nanosi veće zlo nego kada se ubije pas, bez obzira ko je taj pas i ko je taj čovek. Iako je tačno da ljudi mogu da teže stvarima kojima životinje ne mogu da teže, kao što je pronalaženje leka za AIDS ili sprečavanje efekta staklene bašte, nije očigledno da vrednost tih aspiracija igra bilo kakvu moralno značajnu ulogu u određivanju veličine štete koju je nanela smrt. Na primer, ako me bace u more pre nego što stignem kući i napišem pozorišni komad, o kome sam tako često maštao, ili ako se ubije pas pre nego što još jednom protreči pored reke, i njemu i meni su osujećene želje i to osujećene u istom stepenu – potpuno. Možemo jedino reći da sam ja lošije prošao, jer smatramo da je pisanje pozorišnog komada važnije od trčanja pored reke. Ali, to svakako nije važnije za psa. Želja neke ličnosti da ostvari svoje ciljeve je, verovatno, isto velika kao i pseća želja, iako su ti ciljevi vrlo različiti. Kao što je Dejl Džejmson rekao: »Smrt sve čini jednakim... Crne ili bele, muške ili ženske, siromašne ili bogate, ljude ili životinje, smrt nas sve svodi na ništa«.

Reganovo shvatanje prava ima problema. To je shvatanje da mi ili moramo da donesemo tešku odluku ili da sami sebi protivrečimo kad tvrdimo da su svi jednaki, ali su u određenim slučajevima neka bića jednakija od drugih. Njegovo shvatanje nastoji da sačuva vrednost jedinke, nezavisno od bilo kog razmatranja važnosti ili korisnosti te jedinke za druge. Međutim, u svom pokušaju da umanjí uticaj koji na jedinku imaju zahtevi da unapređuje »veće dobro« ili »dobrobit«, Regan propušta da pruži konzistentno uputstvo za postupanje.

III. Utilitarizam

Utilitaristička pozicija se ne usmerava na jednaku vrednost svih bića i stoga nas ne čini nesposobnim da u konfliktnim situacijama napravimo izbor. Utilitarizam je, ipak, egalitistička po-

zicija. Utilitarist smatra da u svakoj situaciji jednaki interesi svih bića, na koja utiče neki postupak, moraju da se jednako uvažavaju. Jednakost koja je važna za ovo shvatanje, nije jednako postupanje prema jednakima, *per se*, već jednako uvažavanje njihovih sposobnosti da steknu iskustvo o svetu, od kojih je najvažnija sposobnost za patnju (videti članak 20, *Korisnost i dobro*).

Otac osnivač utilitarizma, Džeremi Bentam, pišući krajem osamnaestog veka, zastupao je sledeću poziciju:

»Možda će doći dan kada ostatak životinjske tvorevine može da zatraži ona prava koja nikada ne bi mogla da im se uskrate, osim rukom tiranije. Francuzi su već otkrili da crna boja kože nije razlog zbog koga neko ljudsko biće treba da se, bez pomoći, prepusti hiru nekog mučitelja. Može doći dan u kome će se priznati da su broj nogu, dlakavost kože ili završetak *os sacrum*, isto tako nedovoljni razlozi da se neko senzitivno biće prepusti sličnoj sudbini. Šta je, inače, ono što treba da se postavi kao nepremostiva crta? Da li je to sposobnost razuma ili je to, možda, sposobnost govora? Ali jedan odrastao konj ili pas je neuporedivo razumniji i komunikativniji nego dete koje je staro jedan dan, nedelju ili čak mesec dana. Ali pretpostavimo da su oni drukčiji, čemu bi to koristilo? Pitanje nije mogu li oni da misle? Niti mogu li oni da govore? Već, mogu li oni da pate?« (*Uvod u principe morala i zakonodavstva*, glava 17, fusnota).

Slično shvatanju prava, i utilitaristička pozicija spada u one koje ne dozvoljavaju proizvoljnim ili na predrasudama zasnovanim stavovima da utiču na moralne sudove. Važni su svi slični interesi, bez obzira na boju kože, pol ili vrstu nosioca interesa. Kao što je Piter Singer utvrdio: »Ako neko biće pati, ne postoji moralno opravdanje da se ta patnja ne uzme u obzir. Bez obzira na prirodu bića, princip jednakosti zahteva da se njegova patnja računa kao slično trpljenje – u onoj meri, u kojoj se može napraviti grubo poređenje – bilo kog drugog bića« (Singer, 1979, str. 50).

Utilitaristička pozicija funkcioniše vrlo dobro kada neposredno moralno pitanje uključuje donošenje odluke koja će biti uzrok bola ili će izazvati uživanje. Ako vas neki zli tiranin prisili

da odlučite da li da svojoj majci lupite šamar ili da svojoj mački iskopate oko, utilitarista bi ošamario majku i tako, pod uslovom da su sve ostale stvari jednake, izazvao najmanju količinu patnje. Treba naglasiti da se princip umanjivanja bola i povećavanja zadovoljstva ne primenjuje samo na fizičku patnju, već takođe treba da se primeni i kada se radi o duševnom bolu ili zadovoljstvu, iako je to, kao što je opštepoznato, teže odrediti. Ali utilitarista stvarno dospeva u teškoće kada se razmatra ubistvo. Vratimo se Reganovom čamcu za spasavanje, ovog puta napunjenom utilitaristima i pogledajmo šta se dešava.

Za utilitaristu, slučaj čamca za spasavanje je vrlo složen. Pošto odluke moraju da se zasnivaju na čitavom nizu razmatranja, primer mora da se razjasni. Bacanje u more bilo koga od putnika može da ima posledice po druge koji nisu neposredno prisutni, kao što su to porodica i prijatelji. Pošto utilitarista mora da uzme u obzir bol ili patnju svakog na koga odluka utiče, a ne samo bol i patnju neposredno prisutnih, moramo da pretpostavimo da su preživeli na čamcu izgubili svoje prijatelje i rođake u katastrofi koja ih je dovela u datu situaciju. Na ovaj način, jedino biće na koje će bacanje u more imati uticaj jeste ono koje će biti bačeno. Mi ćemo, takođe, morati i da pretpostavimo da će onaj koji bude bačen u more prethodno biti bezbolno ubijen davanjem letalne injekcije. Smrt nijednog bića neće biti ni duža ni bolnija nego smrt bilo kog drugog bića.

Za klasičnog utilitaristu, odgovor je sada sasvim otvoren. Biće koje treba da bude bačeno u more jeste ono biće koje je u tom času najmanje srećno i verovatno neće biti srećno ni u preostalom životu. Pošto je pse, uglavnom, lako zadovoljiti, ovo bi značilo da jedan od ljudi mora biti bačen u more. Za utilitaristu je važno ne vrsta bića koja su u stanju da doprinesu opštoj sreći moralnog univerzuma, već samo njihov doprinos. U ovoj situaciji prisiljeni smo da, uklanjajući jednog od putnika sa čamca, umanjimo ukupnu sreću u svetu. Da bismo umanjili opšti gubitak sreće, stvorenje koje će morati da ode biće ono koje će verovatno biti najnesrećnije u životu.

Većina ljudi, čak i oni koji sebe smatraju utilitaristima, neće moći lako da proguta ovu odluku. Doista, to je ona vrsta analize koja proizvodi teorije, nalik Reganovoj. Singer, međutim, brani jednu sofisticiraniju verziju utilitarizma, naime, utilitarizam

sklonosti, koji nastoji da izbegne ovaj bljutavi zaključak. Singer dokazuje da su samo svesna ljudska bića u stanju da poseduju specifične sklonosti ka produžetku postojanja. Ubijanje ljudi na čamcu za spasavanje bi bilo u direktnoj suprotnosti sa ovom sklonošću. Nije očigledno da i psi mogu imati posebnu sklonost ka produžavanju postojanja, iako oni mogu imati druge sklonosti koje bi za svoje zadovoljenje zahtevale produžetak postojanja. Zaključak koji bi jedan »prosvetljeni« utilitarista mogao da izvede sličan je onome do koga je došao Regan, ali su razlozi vrlo različiti.

Ova saglasnost nije retka u praksi. Oni koji su saglasni sa argumentom prava, isto kao i oni koji prihvataju utilitarizam, neće jesti životinje, ali iz različitih razloga. Prvi će biti vegetarijanci, a možda i vegani (oni koji izbegavaju sve životinjske proizvode, uključujući jaja i mleko), jer upotreba životinja na takav način nije konzistentna sa postupanjem prema njima kao prema bićima koja imaju inherentnu vrednost. Za ličnost koja usvaja shvatanje prava, upotreba životinje kao sredstva za neki cilj, u ovom slučaju za hranu na stolu, jeste kršenje prava tog bića da se prema njemu postupa sa poštovanjem. Utilitarista će se uzdržati od jedenja životinjskih proizvoda sve dok proces kojim se one gaje uključuje u sebe patnju. Ako životinje provode srećan život, prirodan i bez stresova, pre nego što budu bezbolno ubijene, utilitarista neće imati primedbe da se one upotrebe kao hrana.

U slučaju upotrebe životinja u eksperimentima, izvedeni zaključci opet se više razlikuju u teoriji nego u praksi. Prema Reganu »shvatanje prava je kategorički abolicionističko... To je isto tačno kada se one (životinje) upotrebljavaju u ponovljenim, nepotrebnim i glupim istraživanjima, kao i kada se upotrebljavaju u ispitivanjima koja sadrže realna obećanja za ljudsku dobrobit... Najbolje što možemo da uradimo, kada je reč o upotrebi životinja u nauci, jeste – da ih ne upotrebimo« (Regan, 1985, str. 24). Singerova pozicija je vrlo različita. On ne bi zastupao teorijski abolicionizam, jer »u izuzetnim okolnostima, abolicionistički odgovor uvek propada... ako jedan eksperiment može da izleči opasnu bolest, onda će taj eksperiment biti opravdan. Ali u stvarnom životu koristi su uvek mnogo udaljenije, a često ih uopšte nema... Jedan eksperiment ne

može da se opravda, osim ako je toliko važan da bi i upotreba retardiranog ljudskog bića takođe bila opravdana« (Singer, 1975, str. 77–78).

Singer ne zagovara upotrebu mentalno zaostalih u eksperimentima, iako su ga neki optuživali upravo za takvo shvatanje. Ono što se naglašava jeste da je zbog shvatanja njihove situacije pogrešno odlučiti se na eksperiment sa životinjama pre nego na eksperiment sa ljudima sličnih sposobnosti, ako je spremnost na izvođenje eksperimenta zasnovana samo na činjenici da životinje pripadaju različitoj vrsti. Ova sklonost ka nekom ko pripada našoj vrsti, naziva se »vrstizam« i smatra se moralno jednakim sa rasizmom i polnim predrasudama.

Kad je pitanje oslobođenja životinja postalo popularnije, na vrsti zasnovana diskriminacija je postala sinonim licemerja. Ovo je opasna simplifikacija. Diskriminacija nije uvek nepravedna i, u stvari, u nekim slučajevima može biti krucijalna. Kao što je Meri Midžglej naglasila: »Nije istina da, radi saznanja kako da postupimo prema nekom ljudskom biću, vi prvo morate da utvrdite kojoj rasi ono pripada... Ali sa životinjama, poznavanje vrste je apsolutno suštinsko« (Midžlej, 1983, str. 98). Razlika između Afrikanca i leoparda nije ista kao razlika između Afrikanca i Eskima. Činimo životinjama rđavu uslugu ako uključujući ih u sferu moralnog staranja, previdimo njihove ogromne i čudesne razlike u odnosu na nas, razlike od kojih neke mogu biti relevantne za moralna razmatranja.

IV. Simpatija

Regan i Singer dokazuju da se pridavanje većeg značaja interesima članova sopstvene vrste ne može braniti. Oni ukazuju da životinje i ljudi dele iste moralno relevantne karakteristike, koje i jednima i drugima pružaju jednake zahteve. U nekom vrlo jednostavnom svetu, ova sugestija ne bi bila problematična. Ali životinje nisu samo životinje – one su pas Lesi i porodični prijatelj mačka; beloglavi orlovi i kunići; zmije i tvorovi. Isto tako, ni ljudi nisu prosto ljudi – oni su prijatelji i ljubavnici, porodica i neprijatelji. Srodstvo ili bliskost je vrlo važan element u razmišljanju o praktično svakoj osobini naših svakodnevnih žtvota.

Poricati uticaj koji ovaj princip ima na odluke koje donosimo, u korist neke apstrakcije kao što je apsolutna jednakost, može da se smatra svetim, ali je verovatno nemoguće za većinu smrtnika koji se suočavaju sa složenim odlukama (uporedite članak 28, *Lični odnosi*).

Ovo usmerenje na apstrakciju nije jedinstveno u moralnom teoretisanju. Mnogo pre Regana i Singera, filosofi su postulirali da neka odluka, da bi bila moralna, mora da prevaziđe naše sopstvene sklonosti i pristrasnost. Etika, kaže se, mora da bude univerzalna, a univerzalnost može da se postigne samo kroz apstraktno umovanje (videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*). Ako poštujemo život bića koje može da uživa u njemu, onda moramo da svaki život sličnih bića vrednujemo na isti način. Kao što je kazao Regan: »Mi znamo da su mnoge – doslovno, milijarde i milijarde – životinja nosioci života u već objašnjenom smislu, i da zato imaju inherentnu vrednost isto kao što je i mi imamo. I pošto, da bi došli do najbolje teorije o našim uzajamnim dužnostima, moramo da priznamo da kao jedinke imamo inherentnu vrednost, razum – ne osećanje, ne emocije – razum nas obavezuje da priznamo jednaku inherentnu vrednost ovim životinjama i, zajedno sa tim, njihovo jednako pravo da se prema njima postupa sa poštovanjem« (Regan, 1985, str. 23–24).

U predgovoru za *Oslobodenje životinja*, Singer opravdanje otpora nacističkim i eksperimentima na životinjama opisuje kao »pozivanje na osnovne moralne principe koje svi prihvatamo, a primenu tih principa na žrtve i jedne i druge vrste eksperimenata zahteva razum, a ne emocije«. Očigledno, razum igra ogromnu ulogu u raspravama o moralu, a posebno u raspravama koje se odnose na način na koji se moralni principi primenjuju na životinje. Ako je razum jedini pokretač etičkog ponašanja, mogli bismo se upitati zašto postoje ljudi kojima je Singerov način razmišljanja blizak, ali koji ipak nastavljaju da jedu životinje. Iako su mnogi ukazivali da racionalnost povlači moralno postupanje, razum je samo jedan element u donošenju odluka. Emocije, iako se često odbacuju, isto tako imaju krucijalnu ulogu. Osećanja besa ili odvratnosti, simpatije ili samilosti važna su za razvijanje potpune moralne senzibilitnosti. Kao što je Meri Midžlej kazala: »Stvarne skrupule i eventualno moralni principi,

nastaju iz ove vrste grubog materijala. Bez njega ne bi postojale«, (Midžlej, 1983, str. 43). (Videti takođe, raspravu o ulozi uma u moralu u članku 14, *Kantovska etika* i članak 35, *Realizam*).

Priznajući da drugi zastupnici oslobođenja životinja izbegavaju pozivanje na simpatiju, Džon Fišer ukazuje da sam projekat uključivanja životinja u moralnu zajednicu može biti ugrožen zanemarivanjem moćne uloge koju ima simpatija. On dokazuje da je simpatija fundamentalna za moralnu teoriju, jer pomaže da se odredi ko su pravi recipijenti moralnog staranja. Fišer ukazuje da ona bića sa kojima možemo da saosećamo, moraju da se moralno uvažavaju. Način na koji postupamo prema tim bićima verovatno zavisi od naše sposobnosti da sa njima saosećamo (Fišer, 1987).

Zahtevajući uključenje životinja u moralnu sferu na osnovu razuma a ne emocija, filosofi produžavaju nepotrebnu dihotomiju između njih. Svakako je moguće da odluka, zasnovana isključivo na emocijama, može biti moralno neodbranljiva, ali je isto tako moguće prigovoriti i nekoj odluci koja je zasnovana samo na razumu. Jedan način da prevaziđemo lažni dualizam između razuma i emocija, jeste da izađemo izvan oblasti apstrakcija i približimo se efektima naših svakodnevnih postupaka. Dobar deo problema sa stavom koji mnogi imaju prema životinjama potiče od udaljenosti od njih. Naša odgovornost za sopstvene postupke je posredovana. Ko su te životinje koje stradaju i umiru da bih ja mogao da jedem pečenje? Ja ih ne lišavam kretanja i udobnosti; ne uzimam mladunčad od njih; ne moram da ih gledam u oči kad im se preseca grkljan. Većina ljudi se štiti od posledica svojih postupaka. Farme, fabrike i laboratorije nisu mesta na koja odlazi mnogo ljudi. Saosećanja koja ljudi, prirodno, mogu osećati prema bićima koja pate, spojena sa razložnim moralnim principima, verovatno bi većinu navela da osude ovakve institucije. Iako nije moguće da svako neposredno iskusi posledice svakog svog postupka, nema razloga da se ne pokuša. Kao što je teoretičar feminizma, Marti Kil, ukazala da iako »u našem složenom, modernom društvu možda nismo u stanju da potpuno iskusimo uticaje naših moralnih odluka, možemo bar da pokušamo, koliko je to moguće, da emotivno iskusimo saznanje te činjenice« (Kheel, 1985).

Iako postoje razni filosofske principi koji nam mogu pomoći u odlučivanju kako da postupamo prema životinjama, jedna nit poništava sve one koje se odupiru kritičkom istraživanju: prema životinjama ne treba da postupamo onako kako sada, kao društvo, postupamo prema njima. Mi se vrlo retko suočavamo sa odlukama, nalik na onu sa čamca za spasavanje; naši moralni izbori nisu izbori u ekstremnim situacijama. Prosto nije slučaj da ću pretrpeti veliku štetu bez krznene bunde ili jagnječeg buta. Izbor između naše bebe i psa je izbor koji, praktično, niko od nas neće biti prisiljen da pravi. Hipotetička oblast je oblast u kojoj možemo razjasniti i usavršiti naše moralne intuicije i principe, ali naši izbori i patnje milijardi životinja nisu hipotetički. Međutim, granica je postavljena i ne postoji odbranljiv razlog da se prema životinjama postupi na drugi način, osim kao prema bićima koja su dostojna moralnog uvažavanja.

Šire o tome u:

- Bentham, J.: *The Principles of Morals and Legislation* (1789); (New York: Hafner Press, 1948).
- Davidson, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Fisher, J.: 'Taking sympathy seriously', *Environmental Ethics*, 9, no. 3 (Fall 1987), 197–215.
- Fox, M.: *The Case for Animal Experimentation* (Berkeley: University of California Press, 1986a).
- : Letter in *The Scientist* (15 December 1986b).
- : 'Animal experimentation: A philosopher's changing views', *Between the Species*, 3 (1987), 55–60.
- Frey, R. G.: *Interests and Rights: The Case Against Animals* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- : 'Moral standing, the value of lives, and speciesism', *Between the Species*, 4, no. 3 (Summer 1988), 191–201.
- Jamieson, D.: 'Two problems with Regan's theory of rights'; paper presented to Pacific Division, American Philosophical Association (Spring 1985).
- Kheel, M.: 'The liberation of nature: a circular affair', *Environmental Ethics*, 7, no. 2 (Summer 1985), 135–49.
- Midgley, M.: *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth: Penguin Books, 1983).

- Regan, T.: *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- : 'The case for animal rights', In *Defence of Animals*, ed. P. Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- Regan, T. and Singer, P., eds.: *Animal Rights and Human Obligations*; 2nd edn (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989).
- Singer, P.: *Animal Liberation* (1975); 2nd edn (New York: New York Review/Random House, 1990).
- : *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Za dalje čitanje:

- Frey, R. G.: *Rights, Killing and Suffering* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
- Rollin, B.: *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo: Prometheus Books, 1981).
- Sapontzis, S. F.: *Morals, Reasons, and Animals* (Philadelphia: Temple University Press, 1987).
- Singer, P.: 'Animals and the value of life', *Matters of Life and Death* (New York: Random House, 1980).

POSLOVNA ETIKA

Robert S. Solomon

Dovraga sa javnošću! Ja radim za svoje akcionare.

Vilijam Vanderbilt

I. Uvod

Poslovna etika zauzima posebno mesto u oblasti »primenjene etike«. Kao i njene srodnice u takvim oblastima kao što su medicina ili pravo, i ona se sastoji od ni malo lake primene nekih vrlo opštih principa (»dužnosti« ili »koristi«, na primer) na neke specifične i često jedinstvene situacije i krize. Ali za razliku od njih, poslovna etika se odnosi na oblast ljudskih poduhvata, u kojoj stručnjaci uglavnom nemaju profesionalni status i za čije se motive, blago rečeno, misli (i govori) da nisu nimalo uzvišeni. »Pohlepa« (ranije »lakomost«) se često navodi kao jedini pokretač poslovnog života, a veći deo istorije poslovne etike, u skladu sa tim, ne odnosi se prema biznisu ni malo pohvalno. U jednom smislu, ovu istoriju možemo pratiti unazad sve do srednjeg veka i antičkog doba, gde su pored filozofskih i verskih napada na biznis, neki praktični mislioci, kao Ciceron, pažljivo obrađivali pitanje poštenja u uobičajenim poslovnim transakcijama. Ali većim delom ove istorije pažnja je takođe bila skoro sasvim usmerena na takve pojedinačne transakcije, koje su tu

oblast okruživale sa jakim smislom za *ad hoc*, što je po opštem uverenju ne-filosofska praksa, vrlo često odbacivana kao »kazuistika«.

Prema tome, predmet poslovne etike, kakva se trenutno upražnjava, nije mnogo stariji od jedne decenije. Samo pre deset godina, ovaj predmet je bio nevešt amalgam rutinskog pregleda etičkih teorija, nekoliko opštih razmatranja o poštenju kapitalizma i određeni broj već standardnih poslovnih slučajeva – uglavnom beščašća, skandala i nevolja, koji su svet korporacija prikazivali u njegovom najgorem i najneodgovornijem vidu. Poslovna etika je tema bez akreditiva u »glavnim tokovima« filozofije, bez sopstvenog pojmovnog sadržaja. Ona je čak i za »primenjenu etiku« suviše praktički usmerena, a za filozofski svet koji je zaljubljen u vansvetske ideje i čisto »moguće« svetove, poslovna etika se suviše bavila novcem kao vulgarnim sredstvom svakodnevnog razmene.

Ali sama filozofija se opet usmerila na »realni svet« i poslovna etika je pronašla ili napravila sebi mesto između to dvoje. Nove primene i obnovljena sofistika u teoriji igre i teoriji društvenog izbora, dozvolile su uvođenje formalne analize u poslovnu etiku i što je mnogo važnije međusobni uticaj i spajanje sa poslovnom etikom praktičara u delatnom svetu korporacijskih službenika, radničkih sindikata i malih posrednika, konsolidovalo je nekada nezgrapno spojene elemente poslovne etike u jedan predmet, koji je pobudio interesovanje i pažnju kod poslovnih lidera i nekada »akademske« stručnjake pretvorilo u aktivne učesnike u poslovnom svetu. Ponekad su, mogli bismo da dodamo, oni čak bili i slušani.

II. Kratka istorija poslovne etike

U širokom smislu, biznis postoji još od starih Sumera, koji su se (prema Semjuelu Noah Krameru) bavili trgovinom i vodili trgovačke knjige pre skoro šest hiljada godina. Ali biznis nije uvek bio centralna delatnost kakav je u modernom svetu i etički pogledi na biznis, kroz veći deo istorije, bili su skoro uvek negativni. Aristotel, koji zaslužuje priznanje kao prvi ekonomista (dve hiljade godina pre Adama Smita), razlikovao

POSLOVNA ETIKA

Robert S. Solomon

Dovraga sa javnošću! Ja radim za svoje akcionare.

Vilijam Vanderbilt

I. Uvod

Poslovna etika zauzima posebno mesto u oblasti »primenjene etike«. Kao i njene srodnice u takvim oblastima kao što su medicina ili pravo, i ona se sastoji od ni malo lake primene nekih vrlo opštih principa (»dužnosti« ili »koristi«, na primer) na neke specifične i često jedinstvene situacije i krize. Ali za razliku od njih, poslovna etika se odnosi na oblast ljudskih poduhvata, u kojoj stručnjaci uglavnom nemaju profesionalni status i za čije se motive, blago rečeno, misli (i govori) da nisu nimalo uzvišeni. »Pohlepa« (ranije »lakomost«) se često navodi kao jedini pokretač poslovnog života, a veći deo istorije poslovne etike, u skladu sa tim, ne odnosi se prema biznisu ni malo pohvalno. U jednom smislu, ovu istoriju možemo pratiti unazad sve do srednjeg veka i antičkog doba, gde su pored filozofskih i verskih napada na biznis, neki praktični mislioci, kao Ciceron, pažljivo obrađivali pitanje poštenja u uobičajenim poslovnim transakcijama. Ali većim delom ove istorije pažnja je takođe bila skoro sasvim usmerena na takve pojedinačne transakcije, koje su tu

oblast okruživale sa jakim smislom za *ad hoc*, što je po opštem uverenju ne-filosofska praksa, vrlo često odbacivana kao »kazuistika«.

Prema tome, predmet poslovne etike, kakva se trenutno upražnjava, nije mnogo stariji od jedne decenije. Samo pre deset godina, ovaj predmet je bio nevešt amalgam rutinskog pregleda etičkih teorija, nekoliko opštih razmatranja o poštenju kapitalizma i određeni broj već standardnih poslovnih slučajeva – uglavnom beščašća, skandala i nevolja, koji su svet korporacija prikazivali u njegovom najgorem i najneodgovornijem vidu. Poslovna etika je tema bez akreditiva u »glavnim tokovima« filozofije, bez sopstvenog pojmovnog sadržaja. Ona je čak i za »primenjenu etiku« suviše praktički usmerena, a za filozofski svet koji je zaljubljen u vansvetske ideje i čisto »moguće« svetove, poslovna etika se suviše bavila novcem kao vulgarnim sredstvom svakodnevne razmene.

Ali sama filozofija se opet usmerila na »realni svet« i poslovna etika je pronašla ili napravila sebi mesto između to dvoje. Nove primene i obnovljena sofistikacija u teoriji igre i teoriji društvenog izbora, dozvolile su uvođenje formalne analize u poslovnu etiku i što je mnogo važnije međusobni uticaj i spajanje sa poslovnom etikom praktičara u delatnom svetu korporacijskih službenika, radničkih sindikata i malih posjednika, konsolidovalo je nekada nezgrapno spojene elemente poslovne etike u jedan predmet, koji je pobudio interesovanje i pažnju kod poslovnih lidera i nekada »akademske« stručnjake pretvorilo u aktivne učesnike u poslovnom svetu. Ponekad su, mogli bismo da dodamo, oni čak bili i slušani.

II. Kratka istorija poslovne etike

U širokom smislu, biznis postoji još od starih Sumera, koji su se (prema Semjuelu Noah Krameru) bavili trgovinom i vodili trgovačke knjige pre skoro šest hiljada godina. Ali biznis nije uvek bio centralna delatnost kakav je u modernom svetu i etički pogledi na biznis, kroz veći deo istorije, bili su skoro uvek negativni. Aristotel, koji zaslužuje priznanje kao prvi ekonomista (dve hiljade godina pre Adama Smita), razlikovao

je dva smisla onoga što nazivamo ekonomijom; jedan od njih *oikonomikos* ili vođenje domaćinstva, koje je odobravao i smatrao suštinskim za malo složenije društvo i *chrematisike*, što je trgovina zbog profita. Aristotel je *takvu delatnost* proglasio za potpuno lišenu vrline, a one koji se predaju takvim čisto sebičnim zanimanjima je nazvao »parazitima«. Aristotelov napad na nečistu i neproizvodnu praksu »zelenaštva« zadržao je svoju snagu sve do sedamnaestog veka. Takvim poslovima se nisu bavili poštovani građani, već samo ljudi sa društvene margine (Šekspirov Šajlok u *Venecijanskom trgovcu*, marginalac i lihvar).

Ovo je, prikazana na velikom istorijskom platnu, istorija poslovne etike – masovni napad na biznis i njegove prakse. Isus je menjače novca isterao iz hrama, a hrišćanski moralisti od Pavla do Tome Akvinskog i Martina Lutera sledili su njegov primer, otvoreno osuđujući ono što mi danas nazivamo »poslovni svet«.

Ali kako je poslovna etika kao osuda bila predvođena filosofijom i religijom, tako je bio dramatičan zaokret prema biznisu početkom novog doba. Žan Kalvin, a zatim i engleski puritanci, propovedali su vrline štednje i radinosti, a Adam Smit je u svom delu *Bogatstvo nacija* iz 1776 g., kanonizovao novu veru. Naravno, novi stav prema biznisu nije nastao preko noći i građen je na tradicijama koje su imale dugu istoriju. Srednjovekovne gilde su, na primer, uspostavile sopstvene, za svaku delatnost specifične kodekse »poslovne etike« mnogo pre nego što je biznis postao centralna institucija u društvu, ali je opšte prihvatanje biznisa i priznavanje ekonomije kao centralne strukture društva zavisilo od novog načina mišljenja o društvu, koji je zahtevao ne samo promenu religijskog i filozofskog senzibiliteta, već, naglašavajući ih, novo shvatanje društva, pa čak i ljudske prirode. Ova se transformacija može delom objasniti urbanizacijom, širom centralizacijom društva, privatizacijom porodičnih grupa kao potrošača, brzim napretkom tehnologije, industrijskim rastom i pratećim razvojem socijalnih struktura, potreba i želja. Sa Smitovim klasičnim delom *chrematisike* je postala centralna institucija i glavna vrlina modernog društva. Ali degradirana, popularna verzija (»pohlepa je dobra«) Smitove teze, nije bila korisna za sadržaj poslovne etike (»nije li to protivrečnost u

dotatku?«) i moralno razmišljanje o biznisu zadržalo je svoje antičke i srednjovekovne predrasude protiv njega. Biznismeni kao Meloun i Karnegi dali su javne lekcije o vrlini uspeha i *no-bless oblige* bogataša, ali su poslovnu etiku, kao takvu, najvećim delom razvili socijalisti i to kao nastavljenu kritiku amoralnosti poslovnog načina mišljenja. Tek od nedavno, moralniji i časniji način mišljenja je počeo da dominira poslovnim razgovorima, a sa njim je došla i ideja ispitivanja temeljnih vrednosti i ideala biznisa. Mi lako možemo da shvatimo kako je slobodno tržište uvek bilo pretnja za tradicionalne vrednosti i protivnik kontrole od strane vlasti, ali ne možemo više da brzopleto zaključujemo kako je tržište po sebi lišeno vrednosti ili kako vlast više od tržišta doprinosi javnom dobru.

III. Mit o motivu profita

Poslovna etika se više ne odnosi samo ili primarno na kritiku biznisa i poslovna prakse. U moralnim propovedima profit se više ne osuđuje kao »lakomost«; a korporacije se više ne doživljavaju kao bezlični, bezdušni i nemoralni monoliti. Nov pristup se oseća u tome kako treba da se misli o profitu, u širem kontekstu produktivnosti i društvene odgovornosti, i kako korporacije kao složene jedinice mogu najbolje da služe kako svojim nameštenicima, tako i društvu u kome deluju. Poslovna etika je evoluirala od potpuno kritičkog napada na kapitalizam i »motiv profita«, do produktivnijeg i konstruktivnijeg istraživanja osnovnih pravila i prakse biznisa. Ali stara paradigma – ono što je Ričard De Džordž nazvao »mitom o nemoralnom biznisu« – opstaje ne samo u podozrivoj javnosti i nekim socijalistički usmerenim filosofima, već i među mnogim poslovnim ljudima. Prema tome, prvi zadatak poslovne etike jeste da put očisti od nekih vrlo optužujućih mitova i metafora, koji više zatamnjuju nego što osvetljavaju osnovni etos koji biznis čini mogućim.

Svaka disciplina ima sopstveni glorifikatorski rečnik. Političari se hvališu pojmovima »služenja javnosti«, iako se bore za ličnu vlast, advokati brane naša »prava« zbog velikodušne nagrade – a profesori ono što rade opisuju plemenitim jezikom »istine i saznanja«, iako najveći deo svog vremena i energije

potroše na fakultetsku politiku. Ali u slučaju biznisa ovaj samoglorifikujući jezik je često lišen hvalisavosti. Na primer, menadžeri još uvek o onome što rade govore kao o »motivu profita«, ne shvatajući da su tu frazu, krajem prošlog veka, smislili socijalisti, kao *napad* na biznis i uskogrudno sticanje novca, koji isključuju sve ostale obzire i obaveze. Svakako, biznis teži sticanju profita, ali on to čini samo preko pružanja vrednih dobara i usluga, pružanja poslova i uklapanja u zajednicu. Izdvojiti profit, pre nego produktivnost ili javni servis, kao centralni cilj poslovne aktivnosti, jeste prizivanje nevolje. Profiti kao takvi nisu cilj ili svrha poslovne aktivnosti; profiti se raspodeljuju i ponovo ulažu. Profiti su sredstva za stvaranje poslovnih i plaćenih nameštenika, izvršilaca i investitora. Za neke ljude profiti mogu biti sredstva za »postizanje rezultata«, ali čak i u tim slučajevima cilj je status i zadovoljstvo »pobeđivanja«, a ne profiti kao takvi.

Jedna prefinjenija, ali ne i različita, predstava izvršioca o sebi tvrdi da su poslovni menadžeri pre svega obavezni da uvećaju profite svojih akcionara. Ne moramo da istražujemo da li je ovo stvarni motiv najvećeg broja menadžerskih odluka, da bi naglasili kako se, mada menadžeri stvarno priznaju da su njihove poslovne uloge definisane primarno obavezama, pre nego »motivom profita«, ova nimalo laskava slika prenosi na akcionare (tj. posednike). Da li je tačno da investitori / posednici brinu *samo* o uvećanju svojih profita? Da li je, najзад, akcionar neko ko je inkarnirao onog nehumanog *homo economicus*-a, potpuno lišenog građanske odgovornosti i ponosa, koji se ne brine za vrline kompanije koje poseduje, izvan onih odgovornosti koje bi čoveka mogle da izlože skupim zakonskim posledicama? I ako neki investitori stvarno vode računa samo o povećavanju svojih investicija za 30 ili više procenata, zašto smo tako sigurni da menadžeri firme nemaju *nijednu* drugu obavezu prema njima, osim da potroše ili bace njihov novac? Borba za profit nije krajnji, još manje jedini cilj biznisa. To je pre jedan od mnogih ciljeva i onda kao sredstvo, a ne kao cilj po sebi.

To je način na koji mi pogrešno shvatamo biznis: prvo prihvatimo suviše usko viđenje prirode biznisa, npr. da je on ostvarivanje profita, a onda izvodimo ne-etičke i nemoralne zaključke.

To je, neoprostivo ograničeno usmerenje na »prava akcionara«, koje se u poslednjih nekoliko godina upotrebljava za odbranu nekih vrlo destruktivnih i, svakako, neproduktivnih »neprijateljskih preduzimača« velikih korporacija. Ovo kazati ne znači, naravno, poricati prava akcionara na poštenu nadoknadu, niti je to poricanje »poverene odgovornosti« menadžera kompanije. To znači reći samo da ova prava i odgovornosti imaju smisla jedino u širem društvenom kontekstu i da sama ideja »motiva profita« kao cilj po sebi – suprotstavljena profitu kao sredstvu za podsticanje i nagrađivanje teškog rada i investiranja, za izgradnju boljeg biznisa i bolje služnje društvu – jeste ozbiljna smetnja za razumevanje širokog spleta motiva i delatnosti, koji sačinjavaju poslovni svet.

IV. Drugi poslovni mitovi i metafore

Među najštethijim mitovima i metaforama, kad se govori o biznisu, jesu oni mačo »darwinistički« pojmovi »preživljavanja najsposobnijih« i »ovo je džungla« (za poreklo ovih pojmova, videti članak 44, *Značenje evolucije*). Osnovna ideja, naravno, jeste da je poslovni život takmičarski i da nije uvek pošten. Ali ovaj očigledni par pojmova je vrlo različit od »pas-proždire-psa« i »svako za sebe« predstava koje su uobičajene u poslovnom svetu. Istina je da biznis jeste i mora biti takmičarski, ali nije istina da je on koljaški ili ljudožderski i da »čovek čini sve što može da preživi«. Ma koliko kompetitivna može da bude neka industrija, ona uvek počiva na temelju zajedničkih interesa i uzajamno prihvaćenih pravila ponašanja, a takmičenje se ne odvija u džungli, već u zajednici, kojoj istovremeno i služi i zavisi od nje. Poslovni život je, pre svega, *suštinski kooperativan*. Takmičenje je moguće tek u okviru zajedničkih zanimanja. I sasvim suprotno metafori džungle »svaka zver za sebe«, biznis skoro uvek uključuje velike kooperativne grupe, koje jedne drugima veruju, ne samo korporacije po sebi, mreže dobavljača, uslužnih radnika, potrošača i investitora. Takmičenje je suštinsko za kapitalizam, ali ako ga pogrešno shvatimo kao razuzdanu borbu mi onda potkopavamo etiku i pogrešno shvatamo prirodu samog takmičenja. (Tako mi, ta-

kođe, sa sumnjom posmatramo uobičajenu »ratnu« metaforu, koja je popularna u upravnim odborima, i savremenu metaforu »igre« i naglašavanje »pobeđivanja«, koji teže da ozbiljan posao »zaradivanja za život« pretvore u neki samo-zatvoreni sport).

Najpopularnija metafora, koja opstaje ma koliko da se evidencije skupi protiv nje, jeste atomistički individualizam, a ideja da se poslovni život sastoji samo od uzajamno dogovorenih transakcija između pojedinačnih građana (koji izbegavaju mešanje države) može se pratiti sve do Adama Smita i filosofije koja je vladala Britanijom osamnaestog veka. Međutim, najveći deo poslovnog života danas se sastoji od uloga i odgovornosti u ko-operativnim preduzećima, bilo da je reč o malom, porodičnom biznisu ili gigantskim multi-nacionalnim korporacijama. Vlasti i biznis isto su toliko partneri, koliko i protivnici ma koliko frustrirajući može ponekad da izgleda lavirint »regulative«, bilo preko smanjenih carina i oslobođenja od poreza, bilo preko zajedničkih preduzeća (Japan Inc., ili takvi veliki projekti kao što je Nacionalna aeronautička i svemirska administracija, za kosmički saobraćaj). Ali, atomistički individualizam nije samo netačan s obzirom na korporativnu složenost današnjeg poslovnog sveta; on je naivan u svojoj pretpostavci da se čak i obećanje i ugovor ili razmena ne zasnivaju na ustanovljenim pravilima. Biznis je društvena praksa, a ne delatnost izolovanih pojedinaca. On je moguć samo ako se nalazi u kulturi sa ustanovljenim skupom postupaka i očekivanja, a nije (osim u detaljima) otvoren za pojedinačna krpljenja.

Prema tome, znak je ozbiljnog napretka to što je ideja »korporativne kulture« jedan od dominantnih modela današnjeg korporativnog mišljenja. Kao kod svake analogije, i ovde naravno postoje disanalogije, ali je važno da procenimo vrlinu ove metafore. Ona je društvena i odbacuje atomistički individualizam. Mesto ljudi u organizaciji shvata kao fundamentalnu strukturu poslovnog života. Otvoreno prihvata ideju etike. Shvata da se kultura zasniva na zajedničkim vrednostima. I dalje postoji prostor za individualne otpadnike, za »preduzetnike«, ali on je moguć samo ukoliko postoji (važna) uloga za ekscentričnost i inovaciju. Ali problem sa metaforom »kulture« jeste da

ona teži da bude preterano zatvorena u sebe. Korporacija nije poput izolovanog plemena na Trobrijandskim ostrvima. Korporacijska kultura je neodvojivi deo šire kulture, u najboljem slučaju pod-kulture (ili pod-pod-kulture), specijalizovana organela organa u organizmu. Doista, sve ove mitove i metafore karakteriše tendencija da se biznis shvati kao izolovan i izdvojen poduhvat, sa vrednostima različitim od vrednosti okolnog društva. Prvi zadatak poslovne etike jeste ukidanje ovog smisla izolacije.

V. Mikro, makro i molarna etika

Mogli bismo da napravimo razliku između tri (ili više) nivoa poslovanja i poslovne etike, od *mikro*-pravila poštene razmene između dve jedinice, do *makro*-institucionalnih ili kulturnih pravila trgovine za celo jedno društvo (»poslovni svet«). Treba takođe da obeležimo jednu oblast, koju možemo nazvati *molarnim* nivoom poslovne etike, a koja se odnosi na osnovnu jedinicu današnje trgovine – korporaciju. Mikroetika u biznisu je, naravno, vrlo važan sastojak velikog dela tradicionalne etike – prirode obećanja i drugih obaveza, namera, posledica i drugih implikacija postupanja jedinice, zasnivanja i prirode raznih individualnih prava. Poslovnoj mikroetici svojstvena je ideja poštene razmene, a zajedno sa njom pojam poštene nadoknade, poštenog postupanja, onog što se smatra »pogodbom« i onog što je u stvari krađa. Aristotelov pojam komutativne pravde ovde posebno dolazi do izražaja, a stari su se ponekad čak brinuli da li je, na primer, prodavač kuće u obavezi da potencijalnom kupcu kaže kako je krovu isteklo vreme i kako on može da procuri pri prvoj kiši.

Makroetika, sa svoje strane, postala je važan sastojak velikih pitanja pravde, zakonitosti i prirode društva, koja konstituišu socijalnu i političku filosofiju. Šta je cilj »slobodnog tržišta« – i da li je ono u nekom smislu dobro po sebi, koje ima svoj posebni *telos*? Da li su prava prvobitne svojine primarna i da li, u nekom smislu, prethode društvenim konvencijama (kao što su Džon Lok, a nedavno i Robert Nazik dokazivali), ili tržište treba da se shvati kao složena društvena praksa, u kojoj su prava samo jedan

sastojak? Da li je sistem slobodnog tržišta pošten? Da li je on najefikasniji način za raspodelu dobara i usluga u društvu? Da li tržište obraća dovoljno pažnje na neophodne potrebe (gde »poštena razmena« nije deo pitanja)? Da li ono obraća pažnju na zaslugu, gde nikako nije zagaranatovano da će vrlina biti nagrađena onako kako zaslužuje? Šta su zakonite (i nezakonite) uloge vlade u poslovnom životu i kakva je uloga državne regulative? Drugim rečima, makroetika je pokušaj da se dobije »velika slika«, da se shvati priroda i funkcionisanje poslovnog sveta kao takvog.

Konačna molarna jedinica modernog biznisa je, ipak, korporacija, a centralna pitanja poslovne etike otvoreno su usmerena na direktore i nameštenike onih nekoliko hiljada kompanija koje upravljaju najvećim delom poslovnog života, širom celog sveta. Zatim, postoje pitanja o ulozi korporacije u društvu i ulozi individue u korporaciji. Nije iznenađenje što se većina spornih pitanja nalazi u međuprostoru tri nivoa etičkih rasprava, na primer, pitanje korporativne društvene odgovornosti je na nivou uloga korporacije u društvu, a pitanje poslom definisanih odgovornosti na nivou uloge individue u korporaciji.

VI. Korporacija u društvu: ideja društvene odgovornosti

Centralni pojam današnje poslovne etike jeste ideja društvene odgovornosti. To je isto tako i pojam koji je iritirao mnoge zagovornike slobodnog tržišta i pokrenuo mnoge loše ili pogrešne dokaze. Najslavniji među njima je, možda, kritika Milтона Fridmana, objavljena u *Njujork Tajmsu* (13. septembra 1970) pod naslovom »Društvena odgovornost biznisa jeste da povećava svoje profite«. U ovom članku, on biznismene koji zastupaju ideju korporativne društvene odgovornosti naziva »nesvesnom igravskom intelektualnih snaga, koje potkopavaju osnove slobodnog društva« i optužio ih je za »propovedanje čistog i izvornog socijalizma«. Fridmanov dokaz, u suštini, tvrdi da su menadžeri korporacije nameštenici akcionara i da kao takvi imaju »poverenu odgovornost« da uvećaju njihove profite. Dajući novac za milosrđe ili druge socijalne slučajeve (osim kao

reklamu koja ima za cilj povećanje biznisa) i uključivanje u projekte zajednice (koji ne unapređuju poslovanje korporacije) liči na potkradanje deoničara. Štaviše, ne postoji razlog da se pretpostavi da korporacija i njeni zvaničnici imaju bilo kakvu verštinu ili znanje za vođenje javne politike, tako da oni, kada se uključe u javne delatnosti (to jest, kao menadžeri kompanije, a ne kao pojedinačni građani, koji deluju o svom trošku), ne samo da izlaze izvan svojih kompetencija, već i krše svoje obaveze.

Neke greške, uključene u ovo razmišljanje, posledica su uskogrudog i na profit usmerenog shvatanja biznisa i izuzetno nepovoljne i nerealne jednodimenzionalne slike akcionara, koju smo ranije pominjali; ostale (»čist izvorni socijalizam« i »krađa«) su pre retorička preterivanja. Argument »kompetencije« (koji je takođe definisao Piter Draker u svojoj uticajnoj knjizi *Menadžment*) ima smisla samo u onoj meri u kojoj korporacije preduzimaju projekte društvenog inženjeringa, koji stvarno prevazilaze njihove sposobnosti; ali, da li je stvarno potrebna posebna veština ili saznanje pa da se zabrinemo zbog diskriminatornog zapošljavanja ili prakse unapređivanja u okviru svoje kompanije lili zbog uništavajućih posledica koje vaši bezvredni proizvodi imaju po okolinu? Opšti odgovor na fridmanovske argumente ove vrste, koji je od nedavno postao popularan u poslovnoj etici, može se sažeti u skromnu igru rečima: umesto da budu »akcionari« (*stockholders*), nosioci korporativnih društvenih odgovornosti su *nosioi rizika* (*stakeholders*), čija pod-klasa su akcionari. Nosioci rizika u kompaniji su svi oni kojih se ona tiče i koji imaju legitimna očekivanja i prava u pogledu delatnosti kompanije, a u njih spadaju nameštenici, potrošači, nabavljači isto kao i okolna zajednica i društvo u celini. Vrlina ovog pojma je u tome što on znatno proširuje usmerenje korporativnog stvaranja, a da ne gubi uvid u pojedinačne vrline i sposobnosti same korporacije. Društvena odgovornost, tako shvaćena, nije dodatni teret na korporaciju, ali sastojak njene suštinske brige jeste da služi potrebama i da bude poštena ne samo prema investitorima/posednicima, već i prema onima koji rade za nju, kupuju od nje, koji joj prodaju, koji žive u njenoj blizini ili su na druge načine upleteni u aktivnosti koje sistem slobodnog tržišta traži i nagrađuje.

VII. *Obaveze prema akcionarima: potrošači i zajednica*

Menadžeri korporacije isto tako imaju obaveze prema svojim akcionarima. Posebno imaju obaveze prema potrošačima i okolnoj zajednici, isto kao i prema sopstvenim nameštenicima (videti odeljak VIII). Cilj korporacije, najzad, i jeste da služi javnosti, kako preko pružanja željenih proizvoda i usluga, tako i preko izbegavanja nanošenja štete zajednici i njenim građanima. Na primer, korporacija ne služi svom javnom cilju ako zagađuje vazduh ili vodu, ako otežava saobraćaj, ako halapljivo grabi komunalne resurse, ako (čak i posredno) podstiče rasizam i predrasude, ako uništava prirodnu lepotu okoline, ili preti finansijskom i društvenom stanju lokalnog stanovništva. Prema potrošačima korporacija ima obavezu da pruži kvalitetne proizvode i usluge. Ona je obavezna da preko istraživanja i prikladnih uputstava, a gde je to na mestu i preko opomena protiv moguće zloupotrebe, osigura da oni budu bezbedni. Proizvođači jesu i treba da budu odgovorni za opasne posledice i predvidljive zloupotrebe svojih proizvoda, npr. verovatnoće da malo dete proguta neki mali i lako odvojivi deo igracke, koja je napravljena za taj uzrast, a sada neki zastupnici potrošača ukazuju da takva odgovornost ne može da se suviše izbegava izvinjenjem kako »postoje odrasli koji znaju rizike onoga što čine«. Ovaj poslednji zahtev, međutim, ukazuje na brojne savremene odnose; pre svih, na opštu pretpostavku zrelosti, inteligencije i odgovornosti na strani potrošača; na pitanje razumnih granica odgovornosti na strani proizvođača (specijalni obziri se očitо primenjuju na decu). Do kog stepena treba proizvođač da preduzima mere predostrožnosti protiv očigledno neprimerenih ili idiotskih upotreba svojih proizvoda? Kakva ograničenja treba da se postave proizvođaču, koji prodaje i distribuirati dokazano opasne proizvode, npr. cigarete i vatreno oružje – čak kad među potrošačima postoji značajna potražnja takvih stvari – i treba li proizvođač da bude odgovoran za ono što je očigledno predvidljiv rizik od strane potrošača? Doista, sve više se postavlja pitanje da li, i u kom stepenu, treba da obnovimo ono staro upozorenje »kupci budite opreznici«, da zaustavimo ovaj nezaustaviv trend ka potrošačevoj neodgovornosti i neograničenoj odgovornosti proizvođača.

Potrošačeva inteligencija i odgovornost su takođe u pitanju u mnogo razmatranoj temi oglašavanja, protiv koga su bile usmerene neke od najozbiljnijih kritika savremene poslovne prakse. Klasična odbrana sistema slobodnog tržišta jeste da ono zadovoljava postojeće potrebe. Ali ako proizvođači zapravo stvaraju potrebu za robom koju proizvode, onda je ova klasična odbrana očitо potkopana. Doista, čak se tvrdilo kako je reklamiranje po sebi prisilno, jer se meša u slobodan izbor potrošača, koji više nije u situaciji da odlučuje kako da najbolje zadovolji svoje potrebe, već je umesto toga podvrgnut barražnoj vatri uticaja koji mogu biti sasvim irelevantni, pa čak i suprotni tim potrebama. Čak i tamo gde poželjnost proizvoda nije u pitanju, postavljaju se realna pitanja o reklamiranju posebnim imenima ili o veštačkom stvaranju »različitosti proizvoda«. A tada se postavljaju i srodna pitanja o ukusu – koja su na granici (a ponekad i izvan nje) etičkog i estetskog. Postoji upotreba polnosti – često zavodnička, a ponekad sasvim neukusna – da se pojača privlačnost proizvoda, od žvakaćih guma do automobila; postoje implikovanja ali očigledno lažna obećanja društvenog uspeha i prihvaćenosti, samo ako upotrebimo ovaj sapun ili zubnu pastu; a ima i uvredljivih prikazivanja žena ili manjina, a često i ljudske prirode kao takve, samo da bi se prodao proizvod bez koga većina od nas može sasvim lepo da živi. Ali, da li su takva suvišna konzumacija i ukus (ili nedostatak ukusa), koji ga prodaju etičko pitanje? Da li se od bilo kog očekuje da stvarno poveruje kako će se njegov ili njen život promeniti zbog male količine mente ili zbog kuhinjskog poda koji nije žute boje?

Mnogo ozbiljnije je, svakako, otvoreno laganje u reklamiranju. Ali šta se računa kao »laž«, nikako nije jasno u svetu obmane, kiča i preterivanja. Niko, valjda, neće stvarno poverovati da će vam određena pasta za zube ili par dizajniranih farmerki garantovati uspeh kod ljubavi vaših snova (iako su milioni voljni da, baš u takvom slučaju, iskoriste priliku), ali ako proizvod ima efekte koji mogu biti fatalni, istinitost reklame se izlaže mnogo pomnijem istraživanju. Kada se medicinski proizvod reklamira na osnovu nepotpune ili prosto netačne tehničke informacije, kada se neki »lek« za prehladu prodaje bez recepta, uz neutemeljeno obećanje da je u stanju da otkloni simptome ili spreči

komplikacije, kada su poznati i opasni prateći efekti skriveni iza onog opšteg »ovaj kao i sve lekove proverite kod vašeg lekara«, onda na izgled prosta »istina reklame« postaje moralni imperativ, a etički principi (ako ne i zakon) su prekršeni.

Često se dokazivalo kako u jednom idealnom slobodnom tržištu jedina slobodna i dozvoljena reklama, jeste čista informacija o upotrebi i svojstvima proizvoda. Ali, u određenim okolnostima, prosečan potrošač ne može da nema ili da ne bude sposoban da shvati relevantnu informaciju o proizvodu koji je u pitanju. Međutim, u velikom broju slučajeva potrošači preuzimaju suviše malo odgovornosti za svoje odluke i ne možemo sa pravom da krivimo reklamu zbog njihove neodgovornosti i iracionalnosti. Korporacije su odgovorne za svoje potrošače, ali su i potrošači, takođe, odgovorni. Prema tome, poslovna etika nije samo pitanje odgovornosti korporacije, već i povezan skup uzajamnih odgovornosti.

VIII. Pojedinac u korporaciji: odgovornosti i očekivanja

Nameštenik kompanije je možda najviše napadani akcionar u sistemu korporativnih odgovornosti. Prema teoriji slobodnog tržišta, nameštenikov rad je, po sebi, samo potrošna roba više, podvrgnuta zakonima ponude i potražnje. Ali dok možemo da »po sniženoj ceni« prodamo ili da se prosto rešimo sitnica ili delova mašina koje se više ne traže, nameštenik je ljudsko biće sa vrlo realnim potrebama i pravima, sasvim nezavisno od svoje uloge u proizvodnji ili na tržištu. Skučena radna mesta za nameštenike i njihovi dugi iscrpljujući sati provedeni na njima mogu da smanje opšte troškove i povećaju produktivnost, a davanje minimalnih plata onim nameštenicima koji ne umeju ili ne smeju da se bune, može da poveća profite, ali sada svi, osim najtvrdokornijih darvinista, shvataju da su takvi uslovi i prakse vrlo nemoralni i pravno neprihvatljivi. Pa ipak, shvatanje rada kao »potrošne robe« još uvek suvereno vlada većim delom poslovnog mišljenja o menadžerima i izvršiocima, isto kao i o kvalifikovanim i nekvalifikovanim radnicima. Iz tog razloga, dobar deo savremene etike počeo je da iz drugog ugla posmatra takve

pojmove kao što je pravo nameštenika, i iz tog razloga, takođe, stari pojam »lojalnosti kompaniji« ponovo je dospeo u centar pažnje. Najzad, ako neka kompanija prema svojim zaposlenima postupa kao prema pukim stvarima, niko ne treba da se iznenadi ako nameštenici počnu prema kompaniji da postupaju kao prema pukom izvoru zarade i koristi.

Međutim, druga strana ove uznemiravajuće slike jeste isto tako obnovljeno naglašavanje uloga i odgovornosti nameštenika, od kojih je jedna i lojalnost prema kompaniji. Ne može se dovoljno naglasiti da je lojalnost ovde dvosmerna briga; nameštenik može na osnovu svog zaposlenja da ima specijalne obaveze prema kompaniji, ali i kompanija ima svoje obaveze prema namešteniku. Samo, postoji opasnost od naglašavanja takvih pojmova kao što je »lojalnost«, ako nam nije potpuno jasno da lojalnost nije samo povezana sa zaposlenjem uopšte, već isto tako i sa našom posebnom ulogom i odgovornostima. Uloga je, prema R. S. Dauniju, »svežanj prava i dužnosti, sa nekom vrstom društvene uloge« – u ovom slučaju, uloge u korporaciji (*Uloge i vrednosti*, str. 128). Određeni aspekti naše uloge i odgovornosti mogu da se specifikuju u ugovoru o zaposlenju i u zakonu, ali mnogi od njih – npr. lokalni običaji, modeli poslušnosti i drugi aspekti onoga što smo ranije nazvali »korporativna kultura« – mogu postati očigledni samo tokom vremena na poslu i preko trajnih kontakata sa drugim nameštenicima. Štaviše, nije stvar samo »nekoga da radi svoj posao«, već je i stvar etike i ekonomije isto tako da rade svoj posao što je moguće bolje. Norman Bouvi kaže, čini mi se ispravno, povodom toga: »Posao nije nikada samo posao«. On takođe ima i jednu moralnu dimenziju: ponos zbog našeg proizvoda, saradnja sa našim kolegama i briga za dobrobit kompanije. Ali, naravno, ovakve, ulogama definisane obaveze, imaju svoje granice (ipak, neki menadžeri teže da ovo poreknu). Biznis nije cilj po sebi već njega podupire i učvršćuje društvo, koje ima i druge, važnije brige, norme i očekivanja.

Ponekad čujemo nameštenike (pa čak i službenike na visokom nivou) kako se žale da se njihove korporativne vrednosti sukobljavaju sa njihovim ličnim vrednostima. Ovo obično znači da su određeni zahtevi njihovih kompanija ne-etički i nemoralni. Ono što većina ljudi naziva svojim »ličnim vrednostima« jesu u

stvari najdublje i najšire vrednosti njihove kulture. I tek u ovom kontekstu mi treba da razumemo onu sada poznatu tragičnu figuru savremenog korporativnog života – »dežurnog kritičara«. Dežurni kritičar nije samo neki ekscentrik, koji ne može da se »uklopi« u organizaciju kojoj preti svojim otkrićem. Dežurni kritičar shvata da nije u stanju da toleriše kršenje morala i poverenja javnosti i oseća se obaveznim da tim povodom nešto učini. Biografije većine dežurnih kritičara nisu zabavno štivo, ali samo njihovo postojanje kao i povremeni uspesi jesu dovoljno svedočanstvo za međusobne obaveze korporacije, jedinke i društva. Doista, možda je najvažniji pojedinačni rezultat pojave poslovne etike u javnim forumima bio u usmeravanju pažnje na takve pojedince i u pružanju obnovljenog poštovanja za ono što njihovi saradnici opažaju samo kao kršenje lojalnosti. Ali kada se zahtevi biznisa sukobe sa moralom ili blagostanjem društva, onda je biznis taj koji mora da popusti i ovo je, možda, i krajnji smisao poslovne etike.

Šire o tome u:

- Aristotle: *Politics*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), Book I, chapters 8–11.
 Bowie, N.: *Business Ethics* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1982).
 Calvin, J.: *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Library of Christian Classics, 1954).
 DeGeorge, R.: *Business Ethics* (New York: Macmillan, 1982).
 —: *Ethics, Free Enterprise and Public Policy* (New York: Oxford University Press, 1978).
 Downie, R. S.: *Roles and Values: An Introduction to Social Ethics* (London: Methuen, 1971).
 Drucker, P.: *Management* (London: Pan, 1979).
 —: 'Ethical chic', *Forbes*, 14 September 1981, pp. 160–173.
 Friedman, M.: 'The social responsibility of business is to increase its profits', *The New York Times* (13 September 1970).
 Kramer, S. N.: *History Begins at Sumer* (New York: Doubleday, 1959).
 Locke, J.: *Second Treatise of Government* (1690): ed. P. Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
 Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

- Solomon, R. (with Hanson, K.): *Above the Bottom Line* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983).
 Smith, A.: *The Wealth of Nations* (1776); 6th edn (London: Methuen, 1950).

Za dalje čitanje:

- Beauchamp, T. and Bowie, N., eds.: *Ethical Theory and Business* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979).
 Ciulla, J.: 'Casuistry and the case for business ethics', *Business and the Humanities* (1989 Ruffin Lectures), ed. E. Freeman (New York: Oxford University Press, 1990).
 Freeman, R. E. and Gilbert, D.: *Corporate Strategy and the Search for Ethics* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1988).
 French, P.: *Collective and Corporate Responsibility* (New York: Columbia University Press, 1984).
 Goodpaster, K. and Mathews, J.: 'Can a corporation have a conscience?' *Harvard Business Review*, 60, No. 1, 132–41.
 Pastin, M.: *The Hard Problems of Management* (San Francisco: Jossey-Bass, 1986).
 Solomon, R. (with Hanson, K.): *It's Good Business* (New York: Atheneum, 1985; Harper and Row, 1987).
 Velasquez, M.: *Business Ethics* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1982).

ZLOČIN I KAZNA

S. L. Ten

Krivični zakon zabranjuje određene oblike ponašanja, kao što su ubistvo, nasilje, silovanje i krađa. Prekršiocu su podložni kazni, a često i robiji. Šta opravdava kaznu? Kazna je lišavanje, oduzimanje od prekršilaca onoga što oni cene, na primer slobode ili novca, ako su novčano kažnjeni. Mi, obično nismo u pravu kad ljude lišavamo tih stvari. Čak ako i imamo pravo da kaznimo dokazane prekršioci, postoje granice u stepenu kažnjavanja. Ako se sitan lopov osudi na deset godina robije, to će se smatrati preteranim. Sa druge strane, ako se hladnokrvni ubica oslobodi posle samo jedne nedelje provedene u zatvoru, to će biti osuđeno kao preterano popustljiva kazna. Ali kako da odredimo odgovarajući obim kazne za različite prekršioci? Teorije kazne nastoje da odgovore na ova i slična pitanja. Cilj ovih teorija nije objašnjenje preovlađivanja nekih vrsta prestupa, pomoću društvenih okolnosti kao što je siromaštvo. One nam ne govore zašto su prestupi počinjeni. A normativne teorije nam govore kako da se postupa prema prestupnicima. One utvrđuju uslove pod kojima je kazna opravdana i pružaju osnovu za procenu ispravne kazne.

Postoje dva glavna tipa teorija kazne. Utilitaristička teorija opravdava kaznu isključivo pomoću dobrih posledica. Kazna se ne shvata kao dobro po sebi. Naprotiv, pošto kazna lišava prekr-

šioca nečega što on ceni, ona je shvaćena kao odvojena od svojih posledica, rđava. Utilitaristi svaku vrstu patnje shvataju kao rđavu po sebi, a opravdana je samo ako sprečava veću patnju ili ako dovodi do većeg dobra. Tako ako kažnjavajući prekršioci sprečavate da oni počine još veći zločin ili ako potencijalne prekršioci odvraćate od činjenja sličnih nedela, onda kazna proizvodi poželjne posledice, koje su štetne po prekršioca. Glavna funkcija kazne jeste da smanji prestup.

Drugi tip teorije jeste retributivna teorija. Postoje mnoge različite verzije ove teorije, ali centralno tvrđenje jeste u tome da je kazna opravdana zato što je prekršilac voljno počinio rđavo delo. Prestupnici zaslužuju da trpe zbog onoga što su učinili, bez obzira da li njihove patnje proizvode neku dobru posledicu. Za razliku od utilitarista, retributivisti patnju zbog kazne ne shvataju kao zlo po sebi. Dok je patnja nedužnog rđava, zaslužno trpljenje krivca je pravedno.

Različite primedbe su činjene i jednoj i drugoj teoriji. Glavni problem za utilitaristu jeste da objasni zašto kazna treba da se ograniči na krivca, a da se, pod prikladnim okolnostima, ne proširi i na nedužnu osobu. Sa druge strane, retributivistima je teško da objasne zašto krivac treba da bude kažnjen, ako kazna ne proizvodi nijednu dobru posledicu.

U većini zakonskih sistema mogu se kazniti samo oni koji su prekršili krivični zakon. Ali utilitaristi su skloni da kazne nevinog ako, čineći to, proizvode najbolje posledice. Na primer, pretpostavimo da je član jedne rase grupe počinio strašan zločin nad članom druge grupe i da će, ukoliko se ne optuži neki nevini član prve grupe, ljudi iz druge grupe uzeti zakon u svoje ruke i napasti nedužne ljude iz prve grupe. Brza kazna je neophodna da se ponovo uspostavi harmoničan odnos između dve grupe, ali krivac ne može da se nađe, dok je sasvim lako isfabrikovati evidenciju protiv neke nevine osobe.

Na ovu primedbu utilitarista bi odgovorio ukazivanjima da će na duži rok rđave posledice optuživanja i kažnjavanja nevine osobe prevagnuti nad bilo kojim dobrim posledicama na kraći rok. Istina će izaći na videlo i poverenje u administrativnu pravdu će biti uništeno. Nedužni ljudi će, uopšteno, biti zabrinuti da i oni, u nekoj budućoj prilici, ne budu žrtvovani za društveno dobro.

Međutim, ovo utilitarističko izračunavanje nepoželjnih posledica, čak i ako je ispravno, neće potpuno suzbiti snagu primedbe na takvu kaznu. Mi nedužne ne kažnjavamo zbog prestupa koje su drugi počinili zato što smatramo da je nepošteno i nepravedno da nedužne ljude upotrebljavamo kao sredstva za dobrobit društva. To je glavni razlog zbog koga, na primer, ne kažnjavamo porodice prestupnika, čak i kad smo uvereni da bi takva kazna bila najefikasnija za smanjenje obima ozbiljnih prestupa.

Takođe izgleda nepošteno da se kazne oni prekršioci koji sa razlogom nisu mogli da izbegnu činjenje dela koja krivični zakon zabranjuje. Stoga, prekršioci koji štetu nanesu slučajno, pod prinudom ili zato što pate od neke ozbiljne duševne bolesti, ne treba da budu kažnjeni. Utilitarista bi pokušao da ovo izostajanje kazne opravda razlozima koji ukazuju da bi kažnjavanje ove vrste prestupnika bilo potpuno nepotrebno za uvođenje poslušnosti zakonu. Na primer, strah od kazne ne može da spreči čoveka da slučajno ne prekrši zakon; na takav način bi samo neko ko svesno prezire zakon, mogao biti zaustavljen verovatnoćom da će biti kažnjen. Moji slučajni postupci nisu proizvod svesnog izbora i ja nemam kontrolu nad njima.

Utilitarističko opravdanje legalnih izgovora nije potpuno zadovoljavajuće. Priznavanje izgovora omogućava da oni koji svesno krše zakon odglume izgovore. Cena (izražena kroz povećani kriminal) prihvatanja izgovora mogla bi da bude značajna, i moglo bi biti sasvim izvesno da li su koristi nadmašene ovom cenom.

Najzad, utilitarističko objašnjenje kazne dozvoljava kaznu koja je nesrazmerna ozbiljnosti prekršaja. Utilitaristi svakako ne bi dosudili neki oblik kazne koji izaziva posledice gore od posledica nekažnjavanja nekog prestupa, ali ovo ograničavanje obima kazne, koja treba da se donese, ne isključuje dosuđivanje primerne kazne radi odvratanja potencijalnih prestupnika od činjenja relativno manjih prekršaja. Šteta koju pričinii svaki prekršaj je mala, ali ukupna šteta mnogih prekršaja je sasvim velika, i mogla bi biti veća od trpljenja dosuđenog nekom prekršiocu. Kazna je nesrazmerna aktuelnoj šteti, nanetoj od strane nekog određenog prestupnika, čak i ako je u srazmeri sa ukupnom štetom koja se može sprečiti odvratanjem većeg broja pre-

stupnika. Ali, pošto je prestupnik odgovoran samo za ono što je sam lično učinio, a ne i za dela koja su drugi uradili, opet je nepošteno nametati primernu kaznu.

Retributivna teorija, sa druge strane, kaznu ograničava na one koji su voljno prekršili zakon, jer jedino su oni krivi za moralno zlodelo. Nedužan čovek ne može biti kažnjen. Čak i oni koji prekrše zakon zbog nekog relevantnog razloga, ne mogu se kriviti za ono što su uradili. Nisam moralno odgovoran za slučajno učinjena dela, i ne zaslužujem kaznu zbog njih. Zatim, pošto retributivisti opravdavaju kaznu na osnovu nedela učinjenih u prošlosti, stepen kazne treba da se menja sa obimom nedela. Čovek koji je nekog smišljeno ubio, očigledno je kriv za mnogo ozbiljnije zlodelo nego onaj koji je prosto ukrao košulju, pa tako ubica treba da bude strogo kažnjen, dok sitan lopov ne treba. U svim ovim vidovima retributivna teorija izgleda nadmašuje utilitarističku teoriju. Međutim, ako prihvatimo retributivnu teoriju, zalaganje za kaznu postaje nejasno, jer svrha kazne nije da se umanjii kriminal.

Pretpostavimo da smo prihvatili zahtev da prestupnici treba da trpe zbog svojih zlih dela. To, po sebi, ne opravdava nametanje kazne od strane države, zato da bi oni trpeli. Zašto je funkcija države u staranju da prestupnici dobiju ono što zaslužuju? Svakako, država ima funkciju da štiti svoje građane i da kažnjava prestupnike i ako to sprečava prestupe, ona može biti sredstvo za takvu zaštitu. Ali retributivna teorija, opravdavajući kaznu, ne poziva se na njene efekte i stoga ne može da se pozove na ovu protektivnu funkciju države, da opravda svoje zalaganje za nanošenje bola prekršiocu. Zatim, neki prestupnici već pate bilo zbog svog zlodela, bilo nezavisno od njega. Provalnik je u toku svog prestupa polomio nos; neki nasilnik pati od bolesti, koja nema veze sa prestupom. Nijedan od njih ne pati zbog kazne. Treba li država da, izričući im kaznu, uveća njihovu patnju?

Pokušavajući da otklone ove teškoće, neki retributivisti su napustili otvorenu tvrdnju da prestupnici zaslužuju patnju. Oni pokušavaju da opravdaju kaznu, tvrdeći da su prestupnici stekli nepoštenu korist na račun lojalnih građana, time ugrožavajući pravednu ravnotežu između koristi i tereta u društvenom životu. Kazna, preko oduzimanja nepoštene koristi kriminalaca, uspo-

stavlja ispravnu ravnotežu. Krivični zakon zabranjuje određene forme ponašanja i pruža korist svima koji žive u društvu, ostavljajući im jednu oblast slobode u sprovođenju sopstvenih planova, u kojoj su bezbedni od mešanja drugih. Ali ove koristi mogu da se steknu samo ako ljudi prihvate teret samoorganizovanja, uzdržavajući se od učešća u zabranjenim činovima. Lojalni građani prihvataju teret, ali prestupnici prihvataju samo koristi. Na primer, nasilnici uživaju zaštitu krivičnog zakona isto kao i lojalni građani, ali oni propuštaju da ispolje samo-ograničavanje, koje lojalni građani pokazuju kad poštuju zakon.

Teorija rđavost kriminalnog dela smešta u sticanje nepoštene koristi od lojalnih građana. Ali ovo je često pogrešno. Zlo koje počinu ubica je zlo pre svega za njegovu žrtvu, a ne za neku treću stranu. Mi ubicu kažnjavamo ne zato da poništimo korist koju je on stekao na račun lojalnih građana, već pre svega da sprečimo ubijanje i drugih ljudi. Štaviše, tvrđenje da su lojalni građani prihvatili teret koji su prestupnici odbili, pretpostavlja da lojalni građani imaju želju da prekrše zakon. Ali mnogi lojalni građani nemaju želju da ubiju, napadnu ili ukradu. Zato u mnogim slučajevima zakon njima ne nameće nikakav teret. Nije izvesno da su koristi i tereti podjednako raspodeljeni. Socijalne okolnosti nekih ljudi čine od njih verovatnije žrtve prestupa. Zatim, siromašni i oskudni moraju da ispolje više uzdržanosti da ne krađu nego bogati i privilegovani.

Retributivna teorija dozvoljava da prestupnici budu kažnjeni bez obzira na društvene posledice kazne. Ali pretpostavimo da, zbog različitih razloga, kazna, umesto da smanjuje, značajno povećava stopu kriminala. Mentalno nestabilne ličnosti mogle bi da budu privučene očekivanjem kazne. Kazna može da ogorči i otuđi prestupnike od društva i poveća njihove kriminalne aktivnosti. Ako bi kazna imala sve ove i druge rđave efekte, utilitaristi bi morali da se odreknu kazne u korist nekog efikasnijeg postupanja prema prestupnicima. Ali retributivisti su i dalje opredeljeni za kažnjavanje prestupnika. Efekat retributivne kazne u takvoj situaciji jeste povećavanje broja nedužnih žrtava zločina. U čiju korist treba da se ustanovi kazna. Svakako ne u korist lojalnih građana, koji se izlažu opasnosti da postanu žrtve prestupa. Zašto nedužni ljudi treba da pate zbog deljenja retributivne pravde?

Činjeni su pokušaji da se ublaže slabosti i jedne i druge teorije stvaranjem spojenih teorija, koje kombinuju njihove elemente. Takva složena teorija tvrdi da opravdavajući cilj kazne jeste utilitaristička svrha sprečavanja i umanjivanja prestupa, ali ukazuje da se ostvarivanje ovog cilja mora ograničiti zahtevom da samo oni koji su dobrovoljno prekršili zakon mogu da se kazne i da njihova kazna treba da bude srazmerna ozbiljnosti učinjenih dela (Hart, 1968). Ova ograničenja onih koji mogu biti kažnjeni i stepena kazne diktirana su zahtevima poštenja prema jedinkama, zahtevima koji ukazuju da one ne mogu biti upotrebljene u korist društva, ako nemaju sposobnost i poštenu priliku da se pokoravaju zakonima. Sa druge strane, ako kažnjavamo one koji dobrovoljno krše zakon, da bi ih sprečili da ponove svoje prekršaje ili da bi odvratili potencijalne prestupnike, mi ih ne upotrebljavamo nepošteno. Propuštanje kazne, u takvim slučajevima, kao rezultat bi imalo dodatne žrtve zločina. Ove žrtve ne mogu razumno da izbegnu nanošenje štete od strane kriminalnih dela, na način na koji oni koji su dobrovoljno prekršili zakon mogu da se uzdrže od kriminalnih dela i tako izbegnu kaznu koja im sledi.

Teorije kazne imaju značajnu ulogu u tekućim raspravama o smrtnoj kazni, posebno zbog ubistva. Neki retributivisti se pozivaju na *lex talionis*, zakon osвете, da tako odrede odgovarajući obim kazne. Ovaj princip posebno naglašava da kazna treba da prekršiocima dosudi ono što su oni učinili svojim žrtvama: »Oko za oko, zub za zub« i »život za život«. Smrtna kazna je, stoga, jedina odgovarajuća kazna za ubistvo. Ali *lex talionis* ima mnoge mane. On se usmerava na dela koja su prestupnici učinili, bez obzira na njihovo mentalno stanje. Život može biti uzet namerno ili slučajno; čovek se može ubiti radi lične koristi ili da se oslobodi od smrtne bolesti. Čak i ako ograničimo *lex talionis* na slučajeve u kojima je zlodelo namerno počinjeno, postoji problem stepena do koga kazna treba da oponaša zločin. Treba li ubice da budu ubijene na isti način na koji su oni ubili svoje žrtve? U nekim slučajevima nemoguće je primeniti *lex talionis* na mnoge prestupnike; na lopova koji nema para, na krezavog nasilnika koji je svojoj žrtvi izbacio zube, na onoga koji izbegava plaćanje poreza itd.

Ako, svesni mana *lex talionisa*, retributivisti prosto ukazuju da kazna mora biti srazmerna moralnoj ozbiljnosti prekršaja, onda se ovaj zahtev može zadovoljiti i kad se ubica kazni strože od nekih manje ozbiljnih prestupnika. Ne postoji potreba za smrtnom kaznom.

Sa utilitarističke tačke gledišta smrtna kazna može da se opravda ako proizvodi bolje posledice od nekih manje strogih kazni. Ovaj će uslov biti zadovoljen, ako smrtna kazna uspešnije odvraća od ubistva nego neke alternativne forme kažnjavanja, kao što je dugogodišnja robija. Tako će utilitaristi pokušati da reše problem na temelju evidencije o efektima smrtne kazne. Statistička evidencija se zasniva na poređenju broja ubistava u zemljama gde postoji smrtna kazna sa brojem ubistava u socijalno sličnoj zemlji gde ne postoji smrtna kazna i na poređenju broja ubistava u jednoj istoj zemlji u različitim vremenima, kada je imala smrtnu kaznu i kada ju je kasnije ukinula, ili kada je, posle određenog perida abolicije, smrtna kazna opet uvedena. Evidencija ne pokazuje da smrtna kazna uspešnije od drugih kazni odvraća od prestupa.

Međutim, utilitaristički pristup odbijaju oni koji žele veću vrednost da pridaju životima nevinih žrtava nego životima dokazanih ubica. Ukazuje se da evidencija smrtnoj kazni ne isključuje, konkluzivno, veću sposobnost odvraćanja, a u prisustvu takve neizvesnosti bolje je imati smrtnu kaznu. Ako postoji smrtna kazna, a pokaže se da ona nije u stanju da najuspešnije odvraća, onda pogubljenje dokazanih ubica nije bilo nužno. Ako, sa druge strane, ukinemo smrtnu kaznu, a pokaže se da je ona najuspešnija u odvraćanju, onda bi možda bilo i dodatnih nevinih žrtava. Međutim, ovaj argument je neprihvatljiv, jer gde postoji smrtna kazna, tamo je sigurno da će dokazane ubice biti pogubljene, ali u odsustvu smrtne kazne i u svetlu dostupne evidencije, postoji samo mala verovatnoća da će biti više nedužnih žrtava (Conway, 1974). U svakom slučaju, ako postoji smrtna kazna, postoji opasnost da će neki ljudi biti lažno optuženi i pogubljeni. Ovo treba da se stavi na vagu protiv smrtne kazne.

Poslednjih godina su činjeni naponi da se smrtna kazna zameni alternativnim metodama kontrole kriminala. Ukoliko ovi pokušaji izražavaju nezadovoljstvo sa posebnim oblicima kažnjavanja, oni treba da su dobrodošli. Nekritična upotreba zatva-

ranja kao rezultat ima pretrpane robijašnice. Postoji potreba za novim maštovitijim oblicima kazni za neke prekršaje. Ali, dotle, upućeni smo na promene u okviru same kazne. Radikalniji kritičari žele da čitavu instituciju kazne zamene nekim sistemom društvene higijene koji bi, tvrdi se, bio efikasniji u smanjivanju društveno štetnih postupaka. Ovi kritičari smatraju kao vrlo čudno, na primer, to što strogo kažnjavaju one koji namerno ubiju, ali se izuzimaju od kazne oni koji ubiju slučajno ili sa nekim drugim izgovorom. Više društvenog zla izazivaju ne-namerna ubistva, na primer u saobraćajnim nesrećama, nego svesna ubistva. Ako je funkcija krivičnog zakona da spreči društvenu štetu pre nego da kazni moralnu iskvarenost, on treba da zane-mari mentalno stanje prestupnika i da sve prestupnike izloži mogućem tretmanu, sa ciljem da ih spreči da ponove svoje prestupe. Za proglašavanje krivim neke ličnosti zbog činjenja dela koje je zakonom zabranjeno, nije neophodno da oni koji su proglašeni krivim budu u neprilici zbog onoga što su učinili. Posle proglašenja krivim, prekršioci dobijaju kaznu. Na ovom drugom stupnju mogu se uzeti u obzir stanje svesti prekršioca u vreme prestupa ne zato da bi se odredio stepen njegove krivice, već kao uputstvo za otkrivanje odgovarajućeg oblika tretmana. Cilj tretmana je sprečavanje ponavljanja prekršaja (Wootton, 1981).

Ali zalaganje za sistem društvene higijene nije ubedljivo. Krivični zakon se moralno ne opravdava zbog prihvatanja nekog sredstva samo zato što će ono najefikasnije postići cilj sprečavanja i smanjivanja štetnog ponašanja. Na primer, bilo bi moguće da se prestupi značajno smanje putem prisluškivanja telefonskih razgovora i praćenja ljudskog ponašanja, obimnim upadanjem u njihovu privatnost. Ali cena je neprihvatljivo visoka. Isto tako, bilo bi nepravedno da se ljudi okrive i podvrgnu prisilnom tretmanu zbog nevoljnog ponašanja, koje nije moglo da se izbegne. Pojedinci će izgubiti kontrolu nad svojim životima ako mogu da se sukobe sa zakonom, zbog ponašanja koje ne izražava njihov slobodan izbor. Ne znam kada ću slučajno prouzrokovati štetu drugima, dok su moji svesni postupci rezultat izbora koje sam napravio. Zatim, postoji opasnost da prestupnici, koji se tretiraju kao društveno zlo i čiji tretman ne mora da bude proporcionalan stepenu njihove moralne krivice, budu, bez adekvatne zaštite, izloženi neodređenom periodu podvrgavanja tretmanu.

Vinston Čerčil je kazao da je demokratija najgori oblik vladavine, ako se izuzmu svi ostali. Pokušaji da se opravda kazna suočavaju se sa sličnom situacijom. Izgleda da nijedna etička teorija ne opravdava ustanovu kazne. Sukobljene teorije identifikuju različite nedostatke u toj instituciji i sugerišu različite i međusobno nespojive izmene. Međutim, pošto naša sadašnja praksa služi suštinskim društvenim ciljevima, na način koji je u velikoj meri spojiv sa opštim moralnim shvatanjima, institucija kazne opstaje i pokazuje znake da će tako biti još dugo vremena.

Šire o tome u:

- Conway, D. A.: 'Capital punishment and deterrence: some considerations in dialogue form', *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1974), 431–43.
- Hart, H. L. A.: *Punishment and Responsibility* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- Wootton, B.: *Crime and the Criminal Law* (London: Steven and Sons, 1981).

Za dalje čitanje:

- Burgh. R. W.: 'Do the guilty deserve punishment?', *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 193–210.
- Duff, R. A.: *Trials and Punishments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Honderich, T.: *Punishment: The Supposed Justifications* (Harmondsworth: Penguin, 1984).
- Kleinig, J.: *Punishment and Desert* (The Hague: Nijhoff, 1973).
- Lacey, N.: *State Punishment: Political Principles and Community Values* (London: Routledge, 1988).
- McCloskey, H. J.: 'A non-utilitarian approach to punishment', *Contemporary Utilitarianism*, ed. M. D. Bayles (New York: Doubleday, 1968).
- Morris, H.: 'Persons and punishment', *Punishment and Rehabilitation*, ed. J. G. Murphy (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1973).
- Murphy, J. G.: *Retribution, Justice, and Therapy* (Dordrecht: Reidel, 1979).

- Primoratz, I.: *Justifying Legal Punishment* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989).
- Sprigge, T. L. S.: 'A utilitarian reply to Dr McCloskey' *Contemporary Utilitarianism*, ed. M. D. Bayles (New York: Doubleday, 1968).
- Ten, C.L.: *Crime, Guilt, and Punishment: A Philosophical Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

POLITIKA I PROBLEM PRLJAVIH RUKU

S. A. Dž. Kouedi

I. Uvod

Politika je oduvek postavljala pitanja o obimu i autoritetu opšteg razumevanja morala. Politika je ono što je Trazimah imao na umu kada je u Platonovoj *Državi* izazivao Sokrata da opovrgne njegovu definiciju pravde kao interesa jačeg.

U sličnom deflacionom duhu, neki moderni teoretičari politike i savetnici, misle da politički realizam podrazumeva da za moralna razmatranja nema mesta u politici. Jedan od savetnika predsednika Kenedija u raketnoj krizi na Kubi 1962 g., Din Ačeson, ponosito piše da, kada su u pitanju stotine i hiljade nevinih ljudi, »učesnici... će zapamtiti nevažnost prividnih moralnih razmatranja, iznetih u raspravama... da priče o moralu nemaju veze sa problemom« (Acheson, 1971, str. 13). Ovo je uglavnom tačno za Ačesonov doprinos ključnim raspravama, ali njegovo shvatanje nije preovladalo, a neki drugi argumenti, izloženi predsedniku, imali su moralni prizvuk, kao što je uverenje Roberta Kenedija da će vazdušni napad na kubanske raketne baze, koji je predlagao Ačeson, biti obrnuti Perl Harbur. Karakteristično, Ačeson o ovome misli kao o pukom zamagljivanju i delu jednog »emotivnog ili intuitivnog odgovora« (Acheson, 1965, str. 197–198).

Ipak, ako moralna razmatranja nisu bila irelevantna, njih je iznenađujuće malo u poređenju sa drugim faktorima očigledno političke ili čak i lične prirode, kao što je potreba da predsednik Kenedi povрати svoj ugled, ispolji hrabrost i ukloni opasnost od impičmenta, kao i neophodnost da Demokratska tranka izbegne poraz na predstojećim izborima za Kongres.

Kenedi je smatrao da politička nužnost opravdava ono što je smatrao velikim rizikom (između 1/3 i 1/2) nuklearne katastrofe. (Detaljnije objašnjenje preuzimanja rizika u politici nuklearnog oružja može se naći u članku 34, *Rat i mir*). Oni koji govore o političkim nužnostima, ovim pojmom, bar od Makijavelija, označavaju ne samo neophodne rizike, očigledno nemoralne prirode, već i nužne laži, surovosti, pa čak i ubistva. Preuzimajući naziv iz istoimene Sartrove drame, moderni filozofi su skloni da govore o nužnosti »prljavih ruku« u politici, što znači da politički poziv, na neki način, s pravom traži od svojih praktičara da krše važne moralne standarde koji preovlađuju izvan politike.

Postoji mnogo toga što zbunjuje u ideji da politika ima specijalno izuzeće iz moralnog poretka, ne samo u činjenici da istorijski podaci daju obilje razloga za neophodnost detaljnijeg istraživanja delatnosti političara. Ni pisci iz ove oblasti ne razjašnjavaju uvek šta misle pod moralom ili politikom ili »prljavim rukama«. Smatram da najbolje tumačimo Makijavelija naglašavanjem da politička nužnost, ponekad, sa razlogom zahteva ukidanje štetnih moralnih argumenata, koji bi, inače, bili odlučujući. Ali moderne rasprave ponekad prilaze onom što je očigledno isti problem, ukazujući da postoji svojevrstni moral koji odgovara političkoj delatnosti i čiji razlozi odnose prevagu nad shvatanjima »običnog« ili »privatnog« morala. Ovo se često pojačava pozivanjem na pojam morala uloga, sa implikacijom da politička uloga, isključivo ili prevashodno, rađa potrebu za prljavim rukama. Moje shvatanje, prosto rečeno, jeste da ukoliko postoji neko pitanje prevladavanja zahteva morala (bilo »stvarnog« ili samo »običnog«) pred licem neke preovlađujuće nužnosti, onda je to problem koji može da se pojavi u bilo kojoj oblasti života. Ono nije specifično samo u politici, mada postoje neki vidovi politike koji pitanje možda pokreću oštrije i dramatičnije.

Nije sigurno da se Makijaveli ne bi složio. On je pisao za i o vladarima i njihovim savetnicima, pa je njegov naglasak izrazito politički; ali, bar ponekad, on je pisao kao da je potreba za »prljavim rukama« ne samo deo političke već i ljudske situacije. Skorašnji filozofski radovi, iako ponekad obuzeti ovom sumnjom, ipak prave oštru podelu između političkog ili javnog i privatnog ili ličnog, sa druge strane. Knjiga koja je delom posvećena pitanju »prljavih ruku«, ima karakterističan naslov: *Javni i privatni moral*, a njen priređivač, Stjuart Hemšir, govori o »sukobu između dva načina života« (str. 45). Majkl Volcer u svom uvodnom članku postupa najvećim delom kao da je problem potpuno politički, iako kaže kako ne želi da dokazuje da je »to samo politička dilema«, već samo to »da je u politici lako isprljati ruke, a često i ispravno« (Walzer, 1973, str. 174). Ovo, očigledno, ne važi za ono što Volcer naziva »privatni život«, iako Volcer i drugi savremeni pisci malo čine na rasvetljavanju osnove za razlikovanje privatnog i javnog. Javni život je, u stvari, difuzan i pluralistički (protežući se od političara do sveštenika, od bankara do bolničarki, od akademika do gradskih planera, od parlamenta do lokalnih udruženja po predgrađima), da se može učiniti kako postoji vrlo malo sa čim se on može uporediti, osim sa nečim izrazito porodičnim. Ideja da se tradicionalni moral odnosi samo na porodicu i možda prijatelje, vrlo je snažna ali neprihvatljiva. Ovde postoje ozbiljni, pritajeni problemi: za sada se nećemo zadržavati na njima, ali ćemo usvojiti pretpostavku o intuitivno shvaćenom kontrastu između izričito političkog i očigledno ne-političkog.

Opšte je poznato da postoji veliko neslaganje u pogledu tumačenja Makijavelijevih shvatanja. Verujem da je njegovo zastupanje »nužne imoralnosti« savršeno ozbiljno (pre nego ironično, kao što neki smatraju) i da je, mada on ima na umu prevazilaženje hrišćanskog morala, smisao u široj primeni moralnih kodeksa i vrlina, koji su priznati u sekularnom i drugom kontekstu izvan hrišćanstva. Kad Makijaveli kaže da »čovjek, koji hoće da uvek ispoljava dobrotu, propada među mnoštvom onih koji nisu tako dobri. Stoga je nužno za vladara koji hoće da održi svoj položaj da nauči kako da ne bude dobar i da ovo zna-

nje upotrebi ili ne, u skladu sa nužnošću« (*Prince*, 1513, str. 52), on istinski osporava vrlo duboku i obavezujuću sliku morala. Prema ovoj slici, mi znamo šta znači voditi dobar život preko vrlina i dužnosti moralnog kodeksa, i takvo razumevanje nam pruža konačno, autoritativno uputstvo kako da postupamo. Moralni razlog možda nije uvek u stanju da odredi naše izbore i odluke (mada neki pogrešno misle da nam on govori neprestano), ali kada se ozbiljno i relevantno umeša, on mora da odnese pobedu nad svim rivalskim razmatranjima.

Makijaveli je osporio ovu sliku, jer je mislio da postoje snažni razlozi koji mogu i treba da nadvladaju moralne razloge. Mi ne možemo sablazan ove pozicije da ublažimo (kao što on ponekad pokušava) uklapajući ove moćne razloge u moral. Utilitaristička rekonstrukcija morala upravo ovo čini; ona svaki razlog za postupanje, koji je »racionalno« dovoljno jak da pobedi, pretvara u moralni razlog. Druga moralna stanovišta mogu da učine nešto slično kad prema »nauči kako da se ne bude dobar« postupaju kao prema prostom isticanju različitih političkih vrlina ili izlaganju različitih političkih dužnosti, ali ako ozbiljno usvoje moralno iskustvo i Makijavelijevo osporavanje, oni će neizbežno izvršiti pritisak na klasičnu ideju da vrline formiraju jedinstvo. Makijaveli izričito dovodi u pitanje jedinstvo vrlina, kada naglašava da nije moguće (posebno vladaru) poštovati sve vrline »jer to ne dozvoljavaju ljudski uslovi« (1513, str. 52). Stoga, činjenje »ispravne stvari« u politici će ponekad, stvarno, značiti usavršavanje onoga što je istinska ljudska mana (iako Makijaveli ponekad ublažava oštrinu svoje pozicije, pričajući o onom »što liči na manu«, kao na str. 53 *Vladara*), slična razmatranja primenjujemo možda još strože na našu problemsku oblast, preko morala uloga. Ničiji život se ne iscrpljuje u samo jednoj ulozi i nemamo garancije da će imperativi različitih uloga uvek biti u međusobnoj harmoniji. Ozbiljni sukob između zahteva značajnih uloga svakako treba da zahteva rešenje koje prevazilazi pribegavanje moralnim ulogama. Ako se čitav moral svodi na moralne uloge, onda se rešenje postiže preko ne-moralnih razmatranja. Za monističkog utilitaristu, naprotiv, sve što problem rešava racionalno i na zadovoljavajući način, biće *ipso facto* moralno razmatranje.

Pogledajmo šta moderni filosofi navode u prilog svojih shvatanja da, u pogledu politike, postoji nešto naročito što opravdava Makavelijeve zaključke. Onda ćemo se vratiti Makijaveliju čiji razlozi imaju ponešto različit prizvuk. Moderni makijavelisti naglašavaju i prihvataju nekoliko razmatranja. Postoji nešto u većini tačaka koje oni ističu, ali oni uglavnom ne idu dovoljno duboko. Ovde su neka razmatranja prikupljena iz njihovih spisa. »Nužnost« da se manipuliše, laže, izdaje, krade ili ubija može povremeno da se pojavi u privatnom životu, ali je mnogo češća u politici. Politička arena uključuje izbore i posledice, koji imaju mnogo veću težinu od izbora i posledica u privatnom životu. Učesnici u političkom životu su *predstavници* i zato treba da se na različit način moralno procenjuju. Ovo se često opravdava pozivanjem na moral uloga. U vezi sa tim, neki pisci (Tomas Nejgel posebno pada na pamet) mnogo su uradili na dominaciji razmatranja *nepristrasnosti* u moralu koji odgvara politici. Nejgel smatra da ova činjenica opravdava legitimitet koji pripisujemo pribegavanju nasilju od strane države, nasuprot načinu na koji takvo pribegavanje odbacujemo kada se radi o pojedinačnom građaninu.

III. Ispitivanje savremene rasprave

Ove argumente ne mogu opširno da ispitam; nekoliko komentara će biti dovoljno. Za početak, možemo spremno da prihvatimo da neke oblasti života vode češćim sukobima između moralnih i ne-moralnih vrednosti, ali treba da se podsetimo da je stvar istorijske slučajnosti koja će to oblast biti i da učestalost konfrontacije na mora da bude u korelaciji sa učestalošću opravdanog prevazilaženja. Politika može biti vrlo uljudna, kakva je, pretpostavljam u Monaku, a privatni život može da bude vrtlog ubistvenih sukoba, kao u crnačkom getu ili u etiopskom selu za vreme gladi. Štaviše, tamo gde politika više narušava moral, ne sledi da će nemoralne odluke nužno biti legitimne. Neka oblast može biti moralno opasnija od neke druge, a da nije manje moralno ograničena. Politika često može biti blaža od održavanja domaćinstva, a da ta činjenica ne dozvoljava manja moralna ograničenja u politici. Naprotiv, što je veće iskušenje, veća je,

možemo da pretpostavimo, potreba za čvrstim prihvatanjem moralnih standarda i vrlina. (Ovo je, doista, shvatanje Makijavelijevog savremenika, slavnog humaniste Erazma Rotterdamskog, u delu *Vaspitanje hrišćanskog vladara*).

Ali, ako učestalost po sebi nije dovoljna, možda je dovoljna težina posledica. Većina modernih rasprava odluke prljavih ruku tretira kao delimično diktirane značajem ili težinom uključenih posledica. Tačno je da političke odluke imaju široku oblast uticaja i često se odnose na važne interese, mada je takođe tačno i da je lako preuveličati značaj političkih odluka i kriza, a političari su prvi koji tako rade – dok su masovni mediji odmah iza njih. Postoji, isto tako, logički smisao da ako su političke odluke toliko važne, onda su važne i mnoge privatne odluke da se preduzmu aktivnosti koje isključuju moguću upetljanost u politiku. Mi ne želimo da kažemo da su to političke odluke, ali činjenica da Džons obrađuje svoj vrt ili usavršava svoj duh, umesto da se bavi stvarima od nacionalnog interesa, može imati važne posledice. Zatim, pored značaja posledica i broja koji je uključen u njih, postoji pitanje verovatnosti. Svakako je teško biti siguran u ishod naših političkih izbora. Nasuprot tome, neki gubici i pitanja iz lične oblasti imaju veliku težinu i često veću izvesnost. Razmotrimo nužnost sprečavanja sakaćenja ili izopačavanja sopstvenog deteta i uporedimo je sa potrebom da, u interesu nacionalne nezavisnosti, sačuvamo svoju političku karijeru.

Zahtevi u pogledu predstavljanja i neutralnosti ili nepristrasnosti pokreću veoma velika pitanja, o kojima ovde mogu da kažem vrlo malo. Ona su povezana sa određenim shvatanjem političke uloge i ono što o njima kažemo, dobrim delom će zavisiti od onoga šta mislimo o razmatranjima morala uloga. Kao što sam već nagovestio, moje shvatanje jeste da politička uloga teško da može biti uloga na način na koji su to uloge lekara ili vatrogasca. Zadaci politike su tako difuzni, tako podvrgnuti kulturnim odrednicama, tako moralno sporni, da izvođenje funkcionalnih normi iz interakcije aktuelnog političkog ponašanja nema mnogo smisla. Kad neki političar kaže za drugog političara da je »stvarno pravi profesionalac«, on nudi jednu procenu aktuelnih veština, relevantnih za određene političke procese, ali isto može da govori i o Josifu Staljinu i Adolfu Hitleru.

U svakom slučaju, samo zastupanje ne utiče mnogo na nečiji moralni status; ono proširuje naše sposobnosti i kapacitete, iako ih, isto tako, na razne načine ograničava, ali pitanje moralnih granica i sloboda uglavnom će biti stvar svakodnevnog moralnog procene institucionalnih ciljeva, zbog kojih su ove sposobnosti stvorene. Slučaj nasilja, čiju primenu su Volcer, Hempšir i Nejgel naveli kao distinktivnu oznaku političkog, može da posluži kao ilustracija. Često se ukazuje da, dok bi za građane bilo rđavo da upotrebljavaju nasilje ili pretnju u svojim odnosima sa drugim građanima, ono može biti ispravno kada ga njihovi zastupnici upotrebljavaju u njihovo ime. Ako se ovim podrazumeva da privatni građani nisu ovlašćeni da bilo kad upotrebe nasilje, čak letalno nasilje, da zaštite svoja prava, onda je to, očigledno, sporno. Jedan od najprihvatljivijih načina za opravdanje državnog nasilja jeste preko »porodične analogije« sa individualnim pravom na samoodbranu. Ali implikacija može biti slabija; svakako državni agensi su ovlašćeni da upotrebe ili dozvole nasilje, dok neki pojedinac nema takvo ovlašćenje. Tomas Nejgel ovo snažno ističe, raspravljajući o pitanjima poreza i vojne obaveze. Kao što kaže za porez: »Ako neko, ko ima godišnji prihod od 2000 dolara, uperi pušku na nekog sa prihodom od 100.000 dolara godišnje i natera ga da mu preda svoj novčanik, to je pljačka. Ako federalna vlast zadrži deo prihoda druge osobe (primenjujući zakon protiv izbegavanja plaćanja poreza, pod pretnjom robije) i deo toga da prvoj ličnosti u formi socijalne pomoći, bonova za hranu ili besplatnog lečenja, onda je to porez« (Nagel, 1978, str. 55). U nastavku kaže da je prvo moralno nedozvoljivo, a drugo moralno legitimno, tvrdeći da je ovo slučaj gde se javni moral ne »izvodi« iz privatnog morala, već iz »bezličnih konsekvencijalističkih razmatranja«. »Ne postoji način«, dodaje on, »analizovanja sistema redistributivnog oporezivanja, kao zbir velikog broja individualnih činova od kojih svaki zadovoljava zahteve privatnog morala« (str. 55).

Ostavljajući po strani sumnje u pogledu individualne krađe *in extremis*, neobično u Nejgelovom pristupu problemu je da ključne odrednice koje razlikuju slučajeve krađe i poreza upućuju na savršeno uobičajena moralna razmatranja. Nejgelova opšta pozicija jeste da se politički moral razlikuje od privatnog morala na osnovu davanja znatno veće važnosti konsekvencijalističkom mišljenju, dok je privatni moral više usmeren na agensa. Postoje tumačenja ove ideje koja ne uključuju bilo koju implikaciju »prljavih ruku«. Na primer, javni zvaničnici posebno treba da budu oprezni u pogledu davanja i primanja poklona, i moraju mnogo da misle o posledicama onoga što čine i da prisile sebe da učine ispravnu stvar, čak i onda kada to u njima izaziva žalost. Ali primer poreza stvarno ilustruje jak kontinuitet između javnog i privatnog morala. Vladar može da uzme novac od građana, preteći nasiljem ako je to nužno, za takve javne ciljeve kao što je pomoć siromašnima, jer je to mnogo *poštenije* od takvih alternativa kao što su pljačka ili čak »opravdana krađa«. S obzirom da je redistributivni cilj moralno legitiman, porez osigurava da se teret raspodeli čak i na one koji su dovoljno bogati da imaju telohranitelje i osigurane kuće, a da koristi imaju čak i oni koji su suviše plašljivi ili čestiti da bi krali. Bolje je za svakog da građani u tim pitanjima ne budu sudije u svom sopstvenom sporu, posebno tamo gde može doći do nasilja. Pojmovi poštenja, pravednosti i dobrote, o kojima se ovde radi, sigurno su isti oni pojmovi koji deluju u okviru porodica i drugih prisnih konteksta. Ono što Nejgel kaže o nemogućnosti razlaganja poreskog sistema u zbir individualnih činova, koji zadovoljavaju zahteve »privatnog« morala, ipak može da bude tačno, ali iz razloga koji nemaju veze sa samim moralom, tj. nijedan institucionalni sistem se ne može razložiti na zbir individualnih postupaka, ma koje vrste oni bili.

Nejgelovo tvrđenje da politički moral stavlja mnogo veći naglasak na nepristrasnost osnovne srži morala, iz koje se, verovatno, izvode i politički i privatni moral, vredno je određene pažnje. Tačno je da neke političke kulture stavljaju naglasak na izbegavanje nepotizma i protekcije, ali ja sumnjam da se iz toga može izvući velika korist. Da počnemo sa tim da postoje ili su postojale mnoge političke kulture, u kojima su takva ograničavanja naklonosti prema rođacima i prijateljima manje istaknuta ili uopšte ne postoje. Ne želim da dokazujem kako odsustvo takvih restrikcija ne stvara probleme, već samo to da je neprihvatljivo da njihovo prisustvo bude karakteristično za politički moral. Treba da se podsetimo da one kulture koje mrko gledaju na porodičnu protekciju, često opravdavaju ili podstiču unapređivanje političkih prijatelja i saveznika. Istina je da se isko-

rišćavanje političkog položaja za ličnu dobit snažno osuđuje u mnogim kulturama (iako se stalno upražnjava na direktan ili posredan način). Protiv toga se mora istaći činjenica da je ozbiljno iskorišćavanje *visoko ličnih* odnosa za sticanje koristi duboko nemoralno. Pomislimo samo na ljude koji prodaju ili podvođe decu. Štaviše, za tezu o nepristrasnosti neugodna je činjenica da se prihvatanje pristrasnosti koje se smatra ispravnim kod političara, samo po stepenu varlikuje od takvog prihvatanja od strane privatnih građana. O političkim liderima se misli da imaju specijalne obaveze prema *svojoj* naciji, *svom* ustavu, *svojoj* partiji i čak *svojoj* rasi. Teza o nepristrasnosti nije ubedljiva (videti članak 28, *Lični odnosi*, za ispitivanje teze o nepristrasnosti u privatnom moralu; i članak 19, *Konsekvencijalizam*, za konsekvencijalistički pristup nepristrasnosti).

IV. Problem korupcije

Jedna opštija teškoća suprotstavlja se svim ovim argumentima, u onoj meri u kojoj se oni zasnivaju na zajedničkim osobinama političkog ponašanja, a to je način na koji svaka teza o »prljavim rukama« i posebnoj prirodi političkog morala mora da se suoči sa činjenicom da je političko okruženje tako često moralno iskvareno. Psalmopjevac opominje protiv pouzdavanja u vladare (Ps. 146, 3), a prorok Mihej izražava mišljenje mnogih kad kaže: »Da čine zlo objema rukama što više mogu, ište knez; i sudija sudi za platu, i ko je velik govori opaćinu duše svoje i spleću je« (Mihej, 7,3). Smisao nije u tome da »vlast teži da pokvari«, iako ona to čini, već da vrednosti koje političari moraju da unapređuju, a ostali moraju da podržavaju, mogu da budu proizvod degradiranih društvenih okolnosti i uređenja. I Marks i Ruso imaju ovde šta da kažu, kao i proroci iz davnih dana.

Ipak, problem koji korupcija postavlja, nije u tome da smo mi skloni da iz političkog ponašanja izvedemo rđave norme (iako je to važno za one koji se tako snažno oslanjaju na moral uloga), već da težimo da suviše suzimo naše usmerenje. Mi se koncentrišemo na pojedinačni postupak, koji zahteva prljave

ruke, a zanemarujemo kontigentnost i promenljivost okolnosti koje ga uslovljavaju. Ipak, baš te okolnosti su ono što najviše zahteva moralno istraživanje i kritiku, a promena koja može da proizade iz takve kritike može i da eliminiše »nužnost« ovih tipova prljavih ruku u budućnosti. Ovo ukazuje da su filosofi i drugi teoretičari bili suviše samozadovoljni u svom prihvatanju neutralnosti i nepromenljivosti okolnosti, koje proizvode izbore »prljavih ruku«. Robert Falinvajder je jednom primetio da za političarima imamo potrebu isto kao i za đubretarima, a da u oba slučaja treba očekivati od njih da smrde. Ali nekada davno nama su bili potrebni i sakupljači onoga što se eufemistički nazivalo »noćna nečistoća«, ali je u mnogim delovima sveta ljudska oštroumnost uklonila potrebu za tim vrlo smrdljivim zanimanjem.

V. Relevantnost »moralnih situacija«

Treba da se usmerimo, što savremene rasprave ne čine, na načine na koje specifično političke kategorije otelovljuju sasvim opšte odlike koje povezuju političko i ne-političko i pomažu da objasnimo zašto politička arena treba da postavi one teškoće koje postavlja. Ove opšte odlike posvedočuju postojanje opštih tipova onoga što ću nazvati »moralnim situacijama«. Postoje bar tri takve moralne situacije, koje odgovaraju našoj temi: kompromis, izvlačenje i moralna izolacija. U onome što sledi ja ću ih ukratko prikazati i razmotriti (o nekima od njih sam potpunije raspravljao u Coady 1989, 1990a i 1990b). Sve tri mogu da se pojave u bilo kojoj oblasti života, ali su posebno značajne za saradničke delatnosti, ili za zajedničke poduhvate ili za poduhvate koji se indirektnije zasnivaju na kooperaciji sa drugima. U tome leži njihova posebna relevancija za politiku, koja je prevashodno saradnička u ovom smislu.

Kompromis. Kompromis je vrsta pogodbe u kojoj nekoliko agenasa, koji vide preimućstva u nekoj vrsti kooperativnih napora, pristaju da dalje nastave na takav način koji zahteva da se svako od njih odrekne, možda samo privremeno, nekih od svojih ciljeva, interesa ili politika, u nameri da zaštiti druge. Nema ničeg nemoralnog u kompromisu kao takvom, ali ne iznena-

đu je što reč obično ima neke negativne implikacije, i što postoji i jedna njena upotreba sa suštinski pogrdnim značenjem. Ovo je slučaj kad za neku ličnost ili instituciju kažemo da je kompromitovana. Neke pogodbe, po našem mišljenju, uključuju poricanje nekog vrednog cilja ili napuštanje nekog značajnog interesa; one zahtevaju potkopavanje sopstvene ličnosti i integriteta.

Ovi moralno štetni kompromisi uključuju žrtvovanje osnovnog principa, gde se pojam principa koji je u pitanju odnosi više na dubinu nego na univerzalnost. Shodno tome, iako će nužno imati moralni prizvuk u pogledu toga, takav princip ne mora, po sebi, da bude moralni princip obavezan za svakog racionalnog agensa. On, ipak, mora da bude dovoljno uzvišen da isključi takva ubeđenja, kao što je aksiom Vikara od Breja (»Ma koji kralj da vlada, Gospodaru, ja ću biti i dalje Vikar od Breja«). Očigledno, postoje teškoće u tačnijoj karakterizaciji takvih pojmova: ovde ću morati da se zadovoljim samo intuitivnim shvaćanjem ideje, koja svakako treba da sugeriše način na koji će princip, u ovom smislu, da utiče na konstituisanje srži karaktera i da oblikuje ljudska međusobna osnovna očekivanja. Stoga je centralna zamerka nekom ako se kaže da je neprincipijelan ili nema principe. Kad kompromis zahteva žrtvovanje principa, on prestaje da bude normalno, makar možda i nesrećno, zahtevanje saradnje ili sukoba i postaje moralno sumnjiv. Makijavelistički izazov ukazuje da je to ponekad ili često neophodno.

Izvlačenje. Problem izvlačenja postoji kada se neki agens prvo upusti u neke nemoralne aktivnosti ili ustanovi trajno nemoralno stanje stvari, a onda se zbog toga kaje i nastoji da se izvuče iz škripca. U političkom kontekstu, neki agens ne mora sam da ustanovi nemoralnost, ali može biti član grupe koja je to učinila, ili što je još zanimljivije, agens može da ima nasleđenu odgovornost za tu situaciju. Verujući da je njegova situacija ozbiljno nemoralna, agens mora pokušati da je promeni, ali prost prestanak može ponekad da izazove veću štetu nego trenutno ostajanje u zlu. Bilo da prestane ili nastavi, agens će izazvati štete za koje mora da preuzme odgovornosti, pošto one nisu samo zla koja slede iz njegovih postupaka, već i rđava dela koja je učinio. Reći tako mnogo ne znači upustiti se u neograničeno pripisivanje negativne odgovornosti, što je karakteristika većine

utilitarističkih teorija, jer u situaciji izvlačenja agens ima sasvim specifičnu odgovornost za situaciju koja proizvodi štetu ma šta on činio.

Pretpostavimo da ste vi, kao politički lider, odgovorni za uplitanje vaše nacije u jedan nepravedan rat, čiju ste nepravdu uvideli i kajete se zbog nje. Vi ste najodgovorniji za navođenje ljudi da veruju u pravednost te stvari i za neuračunljivu posvećenost istoj stvari. Ako naredite trenutni prekid rata, postoji ne samo opasnost da se vaše naređenje ne posluša, i da se pokolj u nedogled produži, već takođe i velika verovatnoća da će neprijatelj (čija stvar je možda isto tako nepravedna, a metodi sigurno jesu) na vaše polaganje oružja odgovoriti zahtevanjem strašne osvete nad vašim narodom, uključujući u nju i hiljade onih koji nisu krivi za učešće u ratu. Postepeno dezangažovanje, međutim, nudi dobre izgleda za izbegavanje svega ovog, iako to znači da ćete vi nastaviti da vodite nepravedan rat, sa nepravednim ubistvima koja on uključuje. U nekim slučajevima ovo postupanje može biti ispravno, čak i ako ono, prema neutilitarističkim premisama, uključuje nemoralno delovanje. Zapazite, međutim, da ovo nije prost slučaj tfrjumfa politike nad moralom; prvobitna moralna osuda rata ostaje dominantna, jer se agens njom rukovodio dok je tragao za izvlačenjem. Ova ideja je centralna za razvoj ne-konsekvencijalističke teorije moralnog izvlačenja.

Moralna izolacija. Ovu treću situaciju Makijaveli najviše naglašava, mada je njegovi komentatori često zanemaruju, a ona je značajna za svaku raspravu o saradničkom delovanju. To je problem koji postavlja zahtevanje vrline u svetu ili sredini u kojima dominiraju zločinci. Makijaveli (i kasnije Hobs) mislili su da je ludo moralno postupati u takvoj situaciji.

Uvid u osnovu ove optužbe za ludost jeste da postoji neki određeni smisao morala, koji se potkopava raširenom ne-saradnjom od strane drugih. I za Makijavelija i za Hobsa, to je neka vrsta opstanka. Opstanak države i svega što ona štiti (uključujući i neku vrstu slave) kod Makijavelija je prevashodan, dok je kod Hobsa u žiži opstanak jedinke, iako svaki od njih deli ponešto od preokupacija onog drugog.

Ove ideje, ma koliko izgledale obavezujuće, neadekvatne su za složene realnosti moralnog života. Optužba za ludost ima smisla za one oblasti života kojima, na ovaj ili onaj način, domi-

niraju konvencije ili druge forme sporazuma. Doista, postoje neke nemoralnosti koje ne mogu da postoje bez konvencija: nije ludost upražnjavati bračnu vernost u društvu u kome ne postoje bračne institucije, to je prosto nemoguće. (Iako mogu da postoje i druge forme polne vernosti, koje su moralno pohvalne). Manje drastično od ovog može biti rašireno napuštanje konvencija, koje čini besmislenim dalje pokoravanje konvencijama od strane neke manjine. Postoje očigledne koristi od različitih neformalnih konvencija, koje nalažu čekanje u redovima za neku robu, i ove koristi za većinu od nas su dovoljno važne da, suočeni sa povremenim upadima sa strane, ipak sačuvamo red. Kada se, međutim, civilizacija toliko iskvari da većinu sačinjavaju oni koji upadaju preko reda, onda se korist ne može postići ako manjina nastavi da se pridržava čekanja u redu. Moramo potražiti druge metode, kao što je zakon ili nasilje, da njima zaštitimo bolesne, slabe i nesigurne.

Ali slučajevi se razlikuju. Čak i tamo gde se radi o konvenciji, možemo i dalje da, suočeni sa raširenim kvarenjem, više volimo pokoravanje ili zato da zaustavimo to kvarenje ili da pred širom publikom steknemo poene u pogledu vrednosti koje se potkopavaju. Čak i u sadašnjoj političkoj klimi koja vlada u demokratskim zemljama, mi bismo mogli da, u tom duhu, steknemo poene, dajući malo izbornih obećanja i sve ih ispunjavajući. Šire, postoje važna pitanja karaktera i integriteta, postoje značajni ciljevi i dostignuća, koji sa razlogom prevazilaze brigu za uspeh, slavu ili opstanak, lični ili nacionalni. U moralnom haosu nacističkih logora smrti, pojedinci su birali moralni integritet pre nego opstanak, i nije uopšte očigledno da je ozbiljna nacionalna sramota poželjnija od gubitka pojedinačnog lidera ili režima, ma koliko bili izvanredni.

Najzad, treba da naglasimo da su načini na koje politika može da osporava moral vrlo raznovrsni i da neki ne pokreću pitanja onako dramatično kako se to obično činilo u makijavelističkoj tradiciji. Jedna je stvar smatrati da politika može da zahteva moralne zločine, sasvim je druga naglašavati da ona podrazumeva stil života koji isključuje određene, moralno privlačne opcije. Politički život može značiti da vrednosti uživanja u prijateljstvu, porodičnom životu i određenim oblicima spontanosti i privatnosti, jesu manje pristupačne. Ovde postoji određeni prostor za žal-

jenje, ali bilo koji izbor životnog stila uključuje odricanje od nekih vrednosnih opcija i izvesne ne-pogodnosti po sebe i druge. Ako su to priljave ruke, onda je takav položaj čoveka.

Šire o tome u:

- Acheson, D.: 'Ethics in international relations today', *The Vietnam Reader*, ed. M. G. Raskin and B. Fall (New York: Random House, 1965).
- : 'Homage to plain dumb luck', *The Cuban Missile Crisis*, ed. R. A. Divine (Chicago: Quadrangle Books, 1971).
- Coady, C. A. J.: 'Escaping from the bomb: immoral deterrence and the problem of extrication', *Nuclear Deterrence and Moral Restraint*, ed. H. Shue (New York: Cambridge University Press, 1989).
- : 'Hobbes and »The Beautiful Axiom«', *Philosophy*, 90, No. 251 (1990a).
- : 'Messy morality and the art of the possible', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXIV (1990b).
- Erasmus, Desiderius: *The Education of a Christian Prince* (1516); trans. and intro. L. K. Born (New York: 1936).
- Hampshire, S.: 'Morality and pessimism', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1981).
- Machiavelli, N.: *The Prince* (1513); ed. P. Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- : *The Discourses* (1513); trans. and ed. L. J. Walker (Harmondsworth: Penguin, 1950).
- Marx, K.: *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, trans. and ed. L. D. Easton and K. H. Guddat (New York: Anchor, 1967).
- Nagel, T.: 'Ruthlessness in public life', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- Plato: *The Republic*, any edition; especially Book I.
- Walzer, M.: 'Political action: the problem of dirty hands', *Philosophy and Public Affairs*, 2, No. 2 (1973).

Za dalje čitanje:

- Kavka, G.S.: 'Nuclear coercion', *Moral Paradoxes of Nuclear War*, ed. Kavka (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

- Oberdiek, H.: 'Clean and dirty hands in politics', *International Journal of Moral and Social Studies*, I, No. I (1986).
- Rousseau, J. J.: *The First and Second Discourses, together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Languages* (1754); ed. V. Gourevitch (New York: 1986).
- Stocker, M.: *Plurality and Conflicting Values* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Williams, B.: 'Politics and moral character', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

RAT I MIR

Džef Mek Mejhen

I. Etika i upotreba nasilja u ratu

Razmišljanje tvoraca politike o pitanjima rata i mira, kao i razmišljanje intelektualaca čiji rad je u procesu izgradnje politike najuticajniji, obično je strukturisano sklopom pretpostavki koje su uglavnom ne-moralne. Problemi su shvaćeni kao praktični po svojoj prirodi: političke opcije se upoređuju samo na osnovu svojih očekivanih posledica, a posledice se procenjuju na osnovu svog uticaja na nacionalni interes. U meri u kojoj se etička pitanja uopšte i postavljaju, ona se predstavljaju u gruboj i preterano uprošćenoj formi, koja je najbolje prilagođena manipulisanju javnim mnijenjem, koje teži odbacivanju nemoralnosti političke elite.

U ovom članku ćemo ukratko ispitati teoriju na kojoj se zasniva skoro čitava politika nacionalne bezbednosti, a onda nastaviti da razmatramo neka alternativna shvatanja koja tvrde da etički principi moraju imati prevashodnu ulogu u formulaciji ove politike. Zatim ćemo ispitati opravdanost pribegavanja nasilju i ubijanju u borbi i istražiti razloge za tvrđenje da postoje granice za dozvoljenu upotrebu nasilja u ratu. U drugoj polovini članka raspravljaćemo o etičkim pitanjima koja pokreće praksa nuklearnog zastrašivanja.

1. Realizam

Teorija, koja se nalazi u osnovi formiranja politike, naziva se »politički realizam«. Ona smatra da se moralne norme ne primenjuju na ponašanje država, koje treba da budu vođene isključivo brigom za nacionalni interes. Ova pozicija se odmah suočava sa jednom primedbom. Postoje granice onoga što ja kao pojedinac smem da učinim da bih zaštitio ili unapredio svoje interese. Isto važi i za tebe. Onda kako je moguće da mi, povezujući se zajedno i proglašavajući sebe državom, stičemo pravo da, štiteći i unapređujući naše kolektivne interese, činimo stvari koje nijedan od nas sam ne bi smeo da uradi? Formiranje države može (isto kao i stvaranje nekog kluba) da stvori nova prava, ali se sva ona izvode iz prava koje pojedinci poseduju, nezavisno od svog članstva u državi. Zato, prava i ovlašćenja države ne mogu da se prošire izvan prava i ovlašćenja njenih članova, uzetih kolektivno.

Realista može pokušati da na ovu primedbu odgovori na tri načina. On može da prihvati moralni nihilizam, izvedeći stav da se moralne norme ne primenjuju na države, iz opštijeg stava da se moralna norme uopšte ne primenjuju čak ni na ponašanje pojedinaca. (Videti komentare ove pozicije u članku 35, *Realizam* i članku 38, *Subjektivizam*). Ili bi mogao da dokaže kako je anarhično stanje koje vlada među državama takvo da ukida moralne zahteve koji bi se, inače, u drugim okolnostima primenjivali. Ili bi, najzad, mogao da tvrdi da u formiranju države postoji neka specijalna alhemija, koja državu čini nečim višim od kolektiva sastavljenog od pojedinaca; da je država viša i potpuno različita vrsta entiteta, koja prevazilazi zabrane koje se primenjuju na pojedince. Kao što ću često morati da radim u ovom kratkom članku, mogu samo da naznačim dokaze, a ne da ih detaljno predstavim i razmotrim; ali ubeđen sam da se nijedan od ovih odgovora ne može odbraniti i da je realizam, iako vrlo uticajan, neodrživ.

S obzirom na činjenicu da nacionalna politika teži da se zasnuje na čisto pragmatičnim razlozima, ne treba da iznenadi što rasprave o etici rata i nuklearnog zastrašivanja uglavnom zastupaju shvatanja vrlo udaljena od aktuelnog postupanja dr-

žava. Brižno i savesno etičko razmišljanje teži da bude duboko subverzivno prema ustanovljenim idejama o ratu, miru i bezbednosti.

2. Pacifizizam

Prema realističkom shvatanju rat je opravdan kada služi nacionalnom interesu, neopravdan je kad je usmeren protiv ovog interesa. Interesi drugih nacija ili država se smatraju uglavnom nevažnim, osim instrumentalno. Ali, kao što pojedincima nije dozvoljeno da zanemaruju interese drugih pojedinaca, tako se i od država traži da pridaju određenu težinu interesima drugih država (ili, pre, interesima ljudi u drugim državama). Međutim, izgleda neprihvatljiva pretpostavka da države treba da budu savršeno nepristrasne, pridajući isti značaj interesima ljudi u drugim državama kao i svojim sopstvenim građanima. Ukratko, nisu prikladne ni apsolutna pristrasnost, ni savršena nepristrasnost. Ostaje nerešen problem moralne teorije da odredi u kojim uslovima i do kojeg stepena je država ovlašćena da sopstvenim interesima i stvarima da prioritet pred interesima i stvarima drugih država i nacionalnih grupa. (Neke forme pristrasnosti nam izgledaju opravdane. Na primer, roditeljima ne samo da se dopušta, od njih se zahteva da, bar u nekim vidovima, budu pristrasni prema svojoj deci. Ali druge forme pristrasnosti, kao što je davanje prednosti interesima članova sopstvene rase, su moralno proizvoljne. Čini se da su nacionalizam i patriotizam u nekim vidovima analogni porodičnoj lojalnosti, ali u drugim vidovima oni su slični rasizmu. Dublje istraživanje ovih analogija moglo bi pomoći osvetljavanju problema i granica opravdane nacionalne pristrasnosti).

Većina ljudi veruje da opravdanost rata zavisi ne samo od razmatranja aktuelnih ili očekivanih posledica, već takođe i od onoga što se naziva stvar principa. Prema ovom shvatanju, ispravnost ili rdavost nekog postupka može, bar delom, biti funkcija inherentna prirodi samog postupka, koja je nezavisna od prirode posledica. (Videti članak 17, *Savremena deontologija* i članak 19, *Konsekvencijalizam*). Neki ljudi (zvani »apsolutisti«) čak veruju da postoje određeni postupci koji se,

prosto zbog svoje prirode, nikad ne mogu opravdati. Ličnosti koje su apsolutisti s obzirom na postupke rata, nazivaju se pacifisti. Oni veruju da nije nikad dozvoljeno učestvovati u ratu. Iako, doslovno, svako veruje da postoji jak moralni razlog protiv nasilja i ubijanja, koje rat podrazumeva, pacifisti se od većine nas razlikuju po shvatanju da se ovaj razlog ne može oboriti, da se osporavanje moralnog opravdanja rata nikad ne može opovrgnuti.

Slično realizmu i pacifizam je pozicija koja se teško brani. Iako nije prihvatljivo, smatrati da teret opravdanja pada na ličnost koja tvrdi da učestvovanje u ratu može biti dozvoljivo, situacija je obrnuta u slučaju određenih upotreba nasilja na individualnom nivou. Ako sam žrtva jednog nepravednog i potencijalno smrtonosnog napada, teret opravdanja pada ne na one koji veruju da sam ovlašćen da, braneći sebe, upotrebim nasilje, već na one koji bi to poricali. Mnogi pacifisti bi rekli kako oni odbacuju *rat*, a ne upotrebu nasilja; stoga se individualna odbrana može da opravda, iako rat ne može. Sumnjivo je, ipak, da se *apsolutno* odbacivanje rata može koherentno utemeljiti na bilo čem drugom osim na apsolutnoj zabrani određenih vrsta postupaka, koji su nužno uključeni u rat – na primer, namerno nasilje i ubijanje. Svaka zabrana određenih tipova postupaka, koja isključuje rat u svim oblicima, isključuje skoro sigurno upotrebu nasilja za ličnu samoodbranu. Doista, prihvatanje individualnih činova samoodbrane može da implikuje, u principu, prihvatanje određenih tipova rata, pošto se određeni ratovi mogu, prosto, sastojati od kolektivnog ispoljavanja individualnog prava na samo-odbranu.

3. Teorija pravednog rata

Tokom vekova, u etici rata razvila se jedna tradicija mišljenja, koje nastoji da odredi odbranljiv, srednji put između pacifizma i realizma. Rezultat – poznat kao teorija pravednog rata – pruža odbranu upotrebi nasilja u ratu, koja se podudara sa zdravo-razumskim opravdanjem upotrebe nasilja od strane pojedinaca i, možda još podesnije, sa zdravo-razumskim opravdanjem upotrebe nasilja od strane države u odbrani unutrašnjih prava.

Kao što nasilje u unutrašnjoj politici može da bude legitimno, pod uslovom da je usmereno na službu pravednim a precizno određenim ciljevima i da je vođeno i ograničeno pravilima, isto tako i državna upotreba nasilja protiv spoljašnjih pretnji može biti legitimna, pod uslovom da su ciljevi pravedni, a sredstva podvrgnuta odgovarajućim ograničenjima.

Teorija pravednog rata koja pruža okvir u kome se razvila većina savremenih pristupa etici rata, ima dve komponente: teoriju ciljeva i teoriju sredstava. Prva, poznata kao teorija *jus ad bellum*, definiše uslove pod kojima je dozvoljeno pribеći ratu. Druga teorija, teorija *jus in bello*, uspostavlja granice dozvoljivog ponašanja u ratu.

Obe ove teorije su suviše složene da bi ih ovde ispitali, čak i u najopštijim crtama. Ipak, treba da razmotrimo neke njihove važnije odredbe. Glavna komponenta, na primer, *jus ad bellum* jeste zahtev da se rat mora voditi zbog pravedne stvari. Mada su teoretičari pravednog rata, doslovno, jednostušni u verovanju da nacionalna samo-odbrana može biti pravedan razlog rata, izvan toga postoji malo saglasnosti. Drugi kandidati kao pravedan razlog uključuju odbranu druge države od nepravedne spoljašnje agresije, povratak prava (to jest, povratak onoga što je ranije moglo da se izgubi zbog nepružanja otpora nekoj ranijoj agresiji ili kada je otpor slomljen), odbrana osnovnih ljudskih prava u nekoj državi u kojoj ih vlast krši i kažnjavanje nepravednog agresora.

Ako se, kao što sam tvrdio, prava države izvode, i ne mogu ih prevazići, iz prava pojedinaca koji sačinjavaju državu, onda će pravo na nacionalnu samo-odbranu biti sastavljeno iz prava na individualnu samo-odbranu pojedinačnih građana. Država je jednostavno spravodnik preko koga pojedinačni članovi društva kolektivno, na koordinirani način, ispoljavaju svoja individualna prava na samo-odbranu. Granica onoga što država može da učini u nacionalnoj samo-odbrani je, stoga, ustanovljena granicom onoga što individualni građani mogu, dozvoljivo, da urade u odbrani sebe.

Teorija *jus in bello* sastoji se od tri zahteva. (1) *Zahtev minimalne sile*: količina nasilja koje se upotrebljava u nekoj prilici ne sme da ide izvan onog što je nužno za odbranu našeg cilja. (2) *Zahtev proporcionalnosti*: očekivane rđave posledice nekog rat-

nog postupka ne smeju da pretegnu ili budu veće od očekivanih dobrih posledica. (3) *Zahtev za diskriminacijom*: sila mora biti usmerena samo protiv osoba koje su legitimna meta napada.

4. Zahtev za diskriminacijom

Svaki od ovih zahteva pokreće ozbiljne probleme tumačenja. Razmotrimo, na primer, zahtev za diskriminacijom. Šta određuje da li je neka ličnost legitimna ili nelegitimna meta ratnog nasilja? Često se tvrdi da se razlikovanje između onih koji jesu i onih koji nisu legitimne mete, podudara sa razlikovanjem boraca od ne-boraca, ili sa razlikovanjem moralno krivih od moralno nedužnih. Ova poslednja distinkcija, svakako, ima moralni sadržaj: moralna nedužnost povlači sa sobom odsustvo podložnosti kazni, a, bar prema nekim teorijama, ne-borbenost povlači sa sobom odsustvo podložnosti samo-odbrambenom nasilju. Ali, relevantnost ovih pojmova za dozvoljivost napadanja na određene tipove ljudi treba da se direktnije ustanovi. Šta je to što određenim tipovima ljudi daje moralni imunitet od napada?

Naša uverenja u pogledu diskriminacije jesu funkcija pre svega: (1) naše teorije o tome zašto su nasilje i ubijanje, obično, rđavi i (2) naše teorije o tome kako se, kada se dogode, nasilje i ubijanje mogu opravdati. Ova druga nam govori ne samo koje vrste pritužbi mogu opravdati pribegavanje nasilju, već i kako ljudi mogu biti podložni napadu zbog svoje povezanosti sa relevantnom pritužbom. Ukratko, na našoj teoriji opravdanja nasilja je da nam kaže koji su ljudi odgovorni a koji su nedužni – nedužni u generičkom smislu, da nisu povezani sa pritužbama koje pružaju opravdanje za učešće u ratu na način koji ih čini podobnim za napad. (Na primer, ako opravdanje upotrebe nasilja jeste samo-odbrana, onda će nam naša teorija samo-odbrane reći ko je odgovoran i ko može biti napadnut). Naša teorija o tome zašto je nasilje po pravilu rđavo, tada nam daje precizan način na koji funkcioniše distinkcija između nedužnih i odgovornih, kojom ograničavamo dozvoljivo nasilje.

Opravdanje za nasilje i ubijanje u ratu dato je preko teorije *jus ad bellum*. Zahtevi za diskriminacijom su, zato, deo korolarije teorije *jus ad bellum*. Ovo se protivi uobičajenom shvata-

nju da su *jus ad bellum* i *jus ad bello* logički nezavisni (Walzer, 1977, str. 21). Prema standardnom shvatanju, vojnici koji se bore za pravednu stvar i oni koji se bore za nepravednu stvar, smeju da upotrebe nasilje u okviru istih ograničenja. Prema shvatanju koje sam ukratko izložio, ovo je greška. Vojnici koji se bore za pravednu stvar imaju pravo da upotrebe nasilje u okviru određenih granica. Ali vojnici, koji se bore za nepravednu stvar, *nemaju* moralno opravdanje za upotrebu nasilja u službi ratnim ciljevima svoje zemlje čak i protiv neprijateljskih boraca. Jer, niko nema pravo da upotrebljava nasilje kao sredstvo za postizanje nemoralnih ciljeva. Svakako, ako je vojnικοvo učešće u nepravednom ratu, što je obično slučaj, rezultat neke kombinacije obmane, indoktrinacije i prinude, onda njegovo rđavo postupanje, u određenom stepenu, može da se opravda, a njegova upotreba nasilja u cilju individualne samo-odbrane može čak da bude opravdana. Ali ostaje okolnost da je obim legitimnih meta uži za vojnike koji se bore za nepravednu stvar, nego za vojnike koji se bore za pravednu stvar (Mac Mahan, 1991).

Zahtev za diskriminacijom se osporavao na različite načine. Ponekad se tvrdi, na primer, da pošto je ustanovljeno stanje rata, svi moralni zahtevi se suspenduju, bar za onu zaraćenu stranu čija je stvar pravedna. (Ovo je ekstremna varijanta shvatanja da su *jus ad bellum* i *jus in bello* logički povezani). Ako se međutim, prava države izvode iz prava pojedinaca i stoga ne mogu da idu izvan tih prava, onda ovo shvatanje mora biti lažno; jer, postoje granice koje su pojedinci obavezni da poštuju, čak i ako se bore za moralno opravdane ciljeve. Na stranu učenja o kolektivnoj odgovornosti, koja smatraju da se ratovi vode između država kao celina, tako da niko iz zaraćene države ne može tražiti izuzimanje od napada, glavni izazov zahtevu za diskriminaciju dolazi od shvatanja da su, bar u nekim slučajevima, razmatranja posledica važnija od principa. Prema jednom takvom shvatanju, iako je napad na onog ko je nedužan (u našem generičkom smislu) po pravilu moralno rđav, on može biti dozvoljiv u okolnostima u kojima bi moguće posledice uzdržavanja od napada bile značajno gore od posledica napada (Walzer, 1977, gl. 16). Radikalnije shvatanje je ono prema kome ponašanje u ratu treba da se rukovodi samo raz-

matranjem posledica. Prema ovom shvatanju, prosto ne postoji nijedna klasa ljudi koji uživaju moralni imunitet od napada u ratu.

Oni koji smatraju da su samo posledice važne, nisu obavezni da pitanje nedužnosti smatraju irelevantnim. Oni mogu da prave razliku između nedužnosti i ne-nedužnosti preko toga da li je ličnost uradila ili ne nešto što je čini podložnom napadu. I oni mogu koherentno da veruju kako je, kad su ostale stvari jednake, gori ishod kad se ubije nedužna osoba, nego kad se ubije ne-nedužna osoba. Ali oni, ipak, prihvataju shvatanje da moraju postojati i takvi slučajevi u kojima je dozvoljeno ili čak moralno obavezno da se napadne i ubije nedužna osoba – na primer, kada je nužno da se spreči još veći broj ubijanja nedužnih.

Ovi ljudi – koje mi, donekle pogrešno, nazivamo »konsekvencijalistima« – mogli bi da dokazuju sledeće: rđavost ubijanja treba da se objasni preko posledica tog čina po žrtvu. Ono je funkcija kako štete, obuhvaćene žrtvinim gubitkom budućih dobara života, tako i štete obuhvaćene kršenjem žrtvine autonomije. Ali zahtev za diskriminacijom, kako se tradicionalno shvata, pretpostavlja da se rđavost ubijanja ne može objasniti na ovaj način. Prema zahtevu za diskriminacijom, rđavost ubijanja je, bar delom, inherentna prirodi samog čina. To ne znači, međutim, da zahtev za diskriminacijom smatra da je *čin* ubijanja sam po sebi rđav *događaj* ili *pojava*. Ubijanje shvaćeno kao *događaj* ne treba da se shvati kao nešto strašnije od slučajne smrti. (Zato možemo verovati da naš razlog za sprečavanje ubistva neke nedužne osobe nije jači od razloga za sprečavanje slučajne smrti neke nedužne ličnosti). Ali, ako je rđavo ubiti zbog same prirode tog čina, a ne zbog prirode čina shvaćenog kao događaj, onda rđavost ubijanja mora imati nešto zajedničko sa prirodom odnosa između agensa, njegovog postupka i posledica tog postupka. Ovo, međutim, skreće fokus moralne brige od žrtve ubistva ka agensu, time iskrivljujući naše shvatanje etike ubijanja. Ubijanje je rđavo zbog onoga što se čini žrtvi, ne zbog neke činjenice u pogledu načina na koji se agens, preko svog postupka, odnosi prema smrti žrtvi. (Uporediti Petitovu odbranu unapređivanja vrednosti, pre nego njihovog poštovanja, u članku 19, *Konsekvencijalizam*).

Onaj koji brani zahtev za diskriminacijom, može odgovoriti da naše moralne intuicije daju prednost na agense i usmerenom objašnjenju rđavosti ubijanja, nad objašnjenjem usmerenim na žrtvu. Razmotrimo sledeći primer, izveden iz oblasti etike i rata. Većina ljudi pravi razliku između terorizma, koji je rđav, i legitimnih postupaka u ratu. Ali, šta je terorizam? Ukoliko ovaj pojam sadrži bilo kakvo deskriptivno značenje, on se odnosi na namernu upotrebu nasilja u političke svrhe, a protiv osoba koja su nedužne, u našem generičkom smislu, po pravilu kao sredstva za uticanje na ponašanje nekih drugih osoba ili grupa osoba. Terorizam se, ukratko, sastoji od kršenja zahteva za diskriminaciju. Stoga, ako treba da ostanemo pri našoj nedvosmislenoj osudi terorizma, mi ćemo prihvatiti na agensa usmereno objašnjenje rđavosti ubijanja. Jer, ono što nam se čini posebno odvratnim u terorizmu, nije prosto to što on uključuje i nanošenje štete nedužnim osobama. Mnogi legitimni činovi rata takođe predvidljivo nanose štetu onima koji su nedužni. Ono što razlikuje terorizam od legitimnih činova rata jeste pre to što terorizam cilja na ranjavanje ili ubijanje nedužnih, dok legitimni činovi rata i kad nanose povrede nedužnim osobama, to čine *nenamerno*. Stoga, razlika između terorizma i legitimnih činova rata, nije razlika u očekivanim posledicama. To je pre razlika u inherentnim prirodama dva tipa postupaka, definisanih preko njihovih namera. (Distinkcija namera / predviđanje predmet je rasprave u članku 17, *Savremena deontologija* i članku 25, *Eutanazija*).

Pitanje da li su samo posledice važne, jeste među najdubljim problemima etičke teorije. Ono se razmatra na drugim mestima u ovoj knjizi, u člancima koji su pominjani, i ovde se ne može rešiti. Međutim, nije možda zanemarljivo da konsekvencijalisti ne moraju, kao što se uglavnom misli, da usvoje shvatanje prema kome terorizam nije gori od uobičajenih ratnih postupaka koji, na predvidljiv način, pogađaju nedužne osobe. Jer, alternativno shvatanje podjednako spojivo sa konsekvencijalizmom jeste da uobičajeni ratni postupci, koji nanose štetu nedužnima, jesu isto tako podložni primedbama kao što se obično misli o terorizmu.

Etička pitanja koja pokreće nuklearno oružje mogu da se podele u dve grupe: pitanja koja se odnose na aktuelnu upotrebu nuklearnog oružja u ratu, i pitanja koja se odnose na posedovanje nuklearnog oružja u svrhu zastrašivanja. Na pitanja prve vrste se obično odgovara pozivanjem na zahteve *jus in bello*. Da li bi upotreba nuklearnog oružja mogla da zadovolji zahteve za diskriminacijom i proporcionalnošću? Većini moralnih teoretičara (mada nikako svima) čini se da postoje neke *moгуće* upotrebe nuklearnog oružja, koje ne bi prekršile nijedan zahtev. Međutim, onako kako se stvarno praktikuje, zastrašivanje uvek uključuje pretnju upotrebom nuklearnog oružja u cilju namernog uništenja civilnog stanovništva, a ovo očigledno krši zahtev diskriminacije i skoro sigurno zahtev proporcionalnosti (Finnis et al., 1987, Ch I.). Ova činjenica pokreće fundamentalna pitanja moralnosti nuklearnog zastrašivanja: da li zastrašivanje zavisi od pretnji upotrebe oružja na način da bi bilo nemoralno? Ako je tako, šta to implicuje u pogledu morala zastrašivanja?

Ovde postoje i moralna i strateška pitanja. Pretpostavimo da znamo koja bi moguća upotreba nuklearnog oružja bila moralno prihvatljiva. Tada bi trebalo da pitamo da li su ove upotrebe dovoljno ekstenzivne da bi pretnja upotrebom nuklearnog oružja samo na taj način efikasno mogla da odvрати bilo koju pretnju, za koju mislimo da je nužno da se odvрати. Ovo je pitanje strateške teorije. S obzirom na činjenicu da sve aktuelne politike uključuju izričite pretnje za uništenje civilnog stanovništva, zajedno sa činjenicom da u okviru strateške zajednice ne postoji značajno osporavanje ideje da su ove pretnje nužne, razumno je da zaključimo kako postoji širok konsenzus među stratezima da ubedljivo i efikasno odvrаćanje zahteva pretnje upotrebom nuklearnog oružja na način koji bi bio osuđen od strane zahteva *jus in bello*.

1. Argument rđavih namera

Ako pretpostavimo da zastrašivanje zavisi od pretnji upotrebe nuklearnog oružja na načine na koji bi to bilo moralno loše, onda se suočavamo sa problemom koji je pokrenuo značajnu

raspravu u literaturi o etici zastrašivanja, jer, da bi bile uverjive, pretnje nuklearnim zastrašivanjem moraju biti iskrene – to jest, moraju biti potkrepljene namerom (institucionalno izražene u planovima i pripremama za ispaljivanje nuklearnog oružja) da će biti ispunjene u slučaju da se isprovociraju; stoga zastrašivanje uključuje uslovljenu nameru upotrebe nuklearnog oružja na načine koji bi bili nemoralni. Ako, dalje, prihvatimo princip da je pogrešno nameravati ono što je pogrešno činiti (što se obično naziva »principom rđavih namera«), onda sledi da je zastrašivanje loše. Ovaj dokaz, koji možemo nazvati dokazom rđavih namera, imao je ogroman uticaj, posebno u teološkim krugovima u kojima je široko prihvaćeno da je moralni karakter jednog čina principijelno određen namerom koja definiše njegovu unutrašnju prirodu. (On se brani, na primer, u Finnis et al., 1987). Međutim, kritičari su napali sve tri premise dokaza. Neki su nastojali da ustanove tvrđenje da zastrašivanje može biti adekvatno zasnovano na iskrenoj pretnji upotrebe nuklearnog oružja samo na moralno dozvoljiv način. Ovi kritičari su, na primer, predlagali strategije zastrašivanja koje se odriču svake namere da povrede nedužne i koje prete jedino uništenjem vojnih ciljeva. (Videti, na primer, Ramsey, 1968). Ovi predloži često su se pozivali na ideju da bi zastrašivanje delom bilo garantovano činjenicom da potencijalni neprijatelji ne bi nikada mogli biti potpuno ubeđeni da je naše odricanje od nemoralne upotrebe iskreno (Kenny, 1985). Ove čiste strategije su, međutim, bile snažno kritikovane s razlogom da bi većina upotreba nuklearnog oružja, protiv čisto vojnih ciljeva, prekršila zahtev za proporcionalnošću ili direktno kroz svoje sporedne efekte po civilno stanovništvo ili indirektno, preko rizika eskalacije do onog nivoa nasilja koji će biti direktno neproporcionalan. Drugi kritičari dokaza rđavih namera tvrdili su, donekle neumesno, da zastrašivanje jeste ili bi moglo biti zasnovano na pretnjama koje su u stvari obmane, tako da zastrašivanje ne treba da uključi rđave namere. (Videti Hare u Cohen and Lee, 1986). Drugi još uvek ili odbijaju princip rđavih namera ili tvrde da on ne može da se primeni na slučajeve u kojima bi formiranje po opštoj pretpostavci rđave namere verovatno sprečavalo pojavu katastrofalnih posledica, kao što mnogi tvrde da je tačno za namere koje zahteva praktikovanje zastrašivanja (Kavka, 1987, Chs. I and 2).

Ovo drugo shvatanje izgleda da ima potvrdu u moralu zdravog razuma. Ako postoji moralna primedba zastrašivanju koja nije potpuno zasnovana na razmatranjima posledica, to ne znači da zastrašivanje uključuje ljude koji imaju rđave namere (koje, u svakom slučaju, nisu *naše namere*, pošto mi, kao obični građani, ne možemo kontrolisati upotrebu nuklearnog oružja i stoga ne možemo imati namere u pogledu njegove upotrebe). Primedba zastrašivanju je pre u tome da ono uključuje ozbiljan rizik da ćemo se mi, kroz delatnost onih koje smo unajmili da primenjuju politiku, jednog dana, preko ispunjavanja naših pretnji, upustiti u terorističko nasilje neviđenog obima. Štaviše, rizikujući ovo buduće zlo, mi sada svesno namećemo rizik smrti i ranjavanja miliona nedužnih ljudi kao sredstva smanjivanja rizika sa kojim se sami suočavamo. Ako verujemo da one nisu sve što ima značaja (pa čak i ako verujemo da one to jesu), onda ove povezanе činjenice u pogledu zastrašivanja utvrđuju jaku moralnu pretpostavku protiv njega.

Neki ljudi veruju da je pretpostavka protiv zastrašivanja apsolutna – to jest, da ona ne može da se prevlada preko kompenzirajućih razmatranja. Ovi ljudi često nastoje da brane svoju poziciju pozivajući se na tradicionalni hrišćanski princip da ne možemo da činimo zlo koje može da izađe na dobro; na primer, da bi sprečili veće zlo koje će drugi učiniti. Većina od nas, međutim, veruje da primedba na zastrašivanje može, u principu, da se prevaziđe razmatranjima posledica (ili možda nekom drugom kompenzirajućom dužnošću, kao što je dužnost države da zaštiti svoje građane). Stav protiv zastrašivanja mogao bi da se prevaziđe ako bi očekivane posledice napuštanja zastrašivanja bile znatno gore od posledica nastavljanja sa njim. Stoga, čak ako i verujemo da posledice nisu sve što ima neki značaj, mi nećemo, ukoliko nismo apsolutisti, biti sposobni da izbegnemo ispitivanja zastrašivanja u svetlosti njegovih očekivanih posledica.

2. Zastrašivanje i posledice

Konvencionalna mudrost smatra da očekivane posledice napuštanja zastrašivanja budu, u stvari, značajno gore od posledica nastavljanja sa njim. Ovo shvatanje je, međutim, daleko od

toga da bude očigledno istinito. Da shvatimo zašto je to tako biće dobro da uvedemo tehnički smisao pojma »rat«. Prema uobičajenoj upotrebi, napad na koji ne postoji vojni odgovor može se računati kao rat. Ali, za ciljeve naše rasprave, hajde da ustanovimo da *rat* mora da uključi međusobne napade dve strane. Izraz »konflikt« može da znači ili napad ili rat u našem smislu.

Glavni cilj politike nuklearnog zastrašivanja jeste da spreči gubitak ili slabljenje državnog političkog suvereniteta i nezavisnosti, pre svega kroz sprečavanje napada na državu (pošto je najverovatnije da će nezavisnost neke države biti oslabljena preko napada). Ali zastrašivanje je samo jedno sredstvo smanjivanja rizika od napada. Šta su najbolja sredstva sprečavanja napada zavisi od verovatnih uzroka napada. Jer sprečavanje napada zahteva ukidanje uzroka, a postoje različiti mogući uzroci napada. Na primer, ako se pretnja napadom izvodi iz mogućnosti proračunatog čina agresije koji hoće da postigne neki politički cilj, onda moramo nastojati da *sprečimo* napad ili kroz povećanje troškova rizika za napadača ili preko demonstriranja sposobnosti odbrane, tako snažne da potencijalnog agresora ubedi kako bi njegov napad bio uzaludan. (Ovde i na drugom mestu, ja pretpostavljam da bi napad bio nepravedan). Ako, sa druge strane, pretnja napada nastaje zato što je potencijalni neprijatelj po svoj prilici, zbog straha da ne bude prvi napadnut, spreman da udari preventivno, onda nastojanje da se zastrašivanje pojača može biti kontraproduktivno. Jer, može se desiti da je zapravo problem u našem stavu zastrašivanja. Neophodno je da preduzmemo akciju da potencijalnog neprijatelja uverimo kako naše namere nisu agresivne. (Shvatanje da vojne pripreme pre mogu da izazovu nego da spreče napad, vodilo je predlozima, primarno u zapadnoj Evropi, restrukturiranjem ne-nuklearnih snaga, na takav način da one fizički ne mogu biti upotrebljene za ofanzivne operacije). Postoje drugi mogući uzroci napada, koje politika zastrašivanja uglavnom ne može da eliminiše – na primer, slučajan napad, napad zbog nesmotrenosti, ili kao rezultat nekog drugog oblika nerazumevanja. Kao i u slučaju preventivnog napada, praksa zastrašivanja može čak da pogorša rizik napada koji proizlazi iz ovih izvora. Ne samo da zastrašivanje nije jedino sredstvo za sprečavanje rata, već ni sprečavanje rata nije jedini cilj bezbednosne politike. Drugi

važan cilj, na primer, jeste smanjivanje očekivanih troškova (uključujući i troškove za ljude izvan naše države) konflikta koji bi mogao da nastane. Postoji, međutim, antagonizam između ovog cilja i cilja sprečavanja napada. Zastrašivanje deluje preko povećavanja očekivanih troškova od napada za potencijalnog agresora. Jer, što je verovatnije da će napad dovesti do rata koji će biti skup za agresora, on će manje biti sklon (ako su druge stvari jednake) da napadne, što su očekivani troškovi od napada niži, bezbednije i racionalnije za neku državu će biti da pribegne napadu kao sredstvu za postizanje svojih ciljeva. Ali, država koja upražnjava zastrašivanje ne može povećati troškove agresije za napadača, a da ne poveća troškove za sve strane. Treba, dakle, da se napravi odmeravanje između cilja koji smanjuje verovatnoću napada, i cilja koji smanjuje veličinu štete koju će obe strane, verovatno, pretrpeti u slučaju sukoba. Zastrašivanje rešava ovo odmeravanje tako što veću težinu daje cilju preventivnog napada.

Opšte shvatanje da zastrašivanje smanjuje rizik od nuklearnog rata jeste stoga pogrešno, osim ako se pod nuklearnim ratom ne misli prosto na jednostrani nuklearni napad. Praksa zastrašivanja od strane države, u stvari, *povećava* verovatnoću nuklearnog rata velikog obima, s obzirom na ono što bi se inače desilo. Preteći nuklearnim ratom kao kaznom za napad, država manipuliše rizikom nuklearnog rata *kao sredstvom sprečavanja napada*.

Važno je da shvatimo da odmeravanje između verovatnoće napada i troškova sukoba, ne treba da se pravi samo na osnovu sebičnih kriterijuma. Ako rat izbije između velikih sila, posledice će osetiti svi ljudi na svetu. Razmotrimo, na primer, situaciju u Evropi. Zapadnoevropski establišment odbrane zainteresovan je da poveže sudbinu SAD sa sudbinom Evrope, uređujući stvari tako da svaki napad na Zapadnu Evropu ima visoku verovatnoću eskalacije u globalan nuklearni rat. Ovi teoretičari hoće da uvere Sovjete da oni ne mogu voditi rat ograničen na evropsku teritoriju, već da će ako pokrenu rat u Evropi, biti upleteni u strateški nuklearni rat sa SAD. Oni veruju da je izgled nuklearnog rata velikog obima, koji će uključiti i sam Sovjetski Savez, po sebi pružiti najefikasniju zaštitu od sovjetske agresije. Ali, odvracanje od konvencionalne agresije jeste svesno stvaranje nuklearnog rata velikog obima. (Stoga, što je rizik od konven-

cionalnog napada veći, stabilniji su odnosi uzajamnog nuklearnog zastrašivanja; što je rizik od konvencionalnog napada manji, veći je rizik eskalacije do nuklearnog rata. Izbor između manjeg rizika konvencionalnog napada i manjih očekivanih troškova u slučaju napada, jeste primer odmeravanja koji smo ranije utvrdili).

Važna tačka ovde jeste da praksa zastrašivanja u Evropi, zbog zapadnoevropske bezbednosti, čitav svet dovodi u rizik. Po opštem shvatanju rizik za nedužne ljude izvan sovjetskog bloka nije nameravan. Dakle, u ovom pogledu oni izbegavaju rizik koji SAD nameće na nedužne ljude u Sovjetskom Savezu. Ipak, svesno stvaranje ovih rizika je duboko nepravedno. Da bi ovo uvideli treba samo da pogledamo naša uverenja u pogledu problema nuklearnog širenja. Razmotrimo konflikt između Izraela i raznih arapskih nacija. Ishod ovog konflikta je od ogromne važnosti za obe grupe. On se ne može smatrati kao neka trivijalna stvar. Ipak, smatrali bi monstruoznim ako bi različite države u okviru ovog regiona stekle velike nuklearne arsenale, time ugrožavajući život svih ljudi i dovodeći u pitanje samo postojanje budućih naraštaja, radi svojih interesa i provincijalne brige. Ali, ako je naša indignacija nad ovim postupanjem opravdana, onda narodi u svetu koji su ugroženi politikom današnjih nuklearnih sila isto tako imaju pravo da osude praksu koja ih nepravedno izlaže riziku.

Vratimo se sada pitanju da li zastrašivanje može biti opravdano na temelju svojih očekivanih posledica. Iako konvencionalno shvatanje smatra da moralna sumnja u zastrašivanje može da se opovrgne dominantnom vrednošću zastrašivanja u cilju sprečavanja katastrofe, izgleda da, nasuprot tome, razmatranje očekivanih posledica čak učvršćuje sumnju u zastrašivanje. Dokaz za ovo tvrđenje može se izložiti na vrlo jednostavan način. Pretpostavimo da razmatramo dve široko definisane moguće politike SAD i njenih saveznika – naime zastrašivanje i ne-nuklearnu odbranu – i dva najistaknutija ishoda, po njihovim mogućim posledicama – naime, sovjetsku dominaciju i nuklearni rat velikog obima. Izgleda jasno da je nuklearni rat gori ishod od sovjetske dominacije, čak i ako u obzir uzmemo samo interese SAD i njenih saveznika, ostavljajući po strani interese sovjetskog bloka, neutralnih zemalja i budućih naraštaja. To je, takođe, slučaj kada zastrašivanje uključuje veći rizik nuklearnog rata ve-

likog obima nego što čini nenuklearna odbrana. Sledi da zastrašivanje uključuje *veći rizik najgoreg ishoda*. Zato je teret na onome koji brani zastrašivanje da pokaže da je ova činjenica prevagnula nad ostalim razmatranjima.

Neki zastupnici zastrašivanja nastojali su da ovo učine dokazujući da nenuklearna odbrana nosi veći rizik katastrofe. Dokaz smatra da je verovatnoća dominacije nad politikom ne-nuklearne odbrane *značajno* veća od verovatnoće nuklearnog rata velikog obima, iako je verovatnoća dominacije ili niža ili otprilike jednaka verovatnoći nuklearnog rata vođenog politikom ne-nuklearne odbrane. Pretpostavimo da su ova tvrđenja tačna, kao što i mogu da budu. Ostaje dilema treba li da biramo *manju* verovatnoću *neke* katastrofe po cenu *veće* verovatnoće *gore* katastrofe, ili treba da težimo smanjenju verovatnoće najgore katastrofe po cenu prihvatanja *veće* verovatnoće neke katastrofe?

Ukratko, suočeni smo sa odmeravanjem, ranije utvđenim, između smanjivanja *verovatnoće* katastrofe i smanjivanja *verovatno* *veličine* katastrofe. (Kavka, 1987, Chs. 3 and 6; and McMahan, 1989).

S obzirom na prirodu država i međunarodnog društva, nijedna politika koja se bavi problemima rata, mira i bezbednosti nije bez ozbiljnih rizika. Ona može, međutim, da pravi moralnu razliku da li su rizici povezani sa našom politikom pre svega oni koje smo izabrali da prihvatimo ili su rizici primarno oni koje namećemo drugima; ako verujemo da postoji principijelna primedba na nametanje rizika nedužnim ljudima, u nameri da smanjimo rizik za sebe, onda će postojati moralna pretpostavka protiv zastrašivanja. I ako postoji takva pretpostavka nju neće biti lako oboriti. Jer, kao što smo videli, ne samo što nije jasno da bi napuštanje zastrašivanja imalo posledice koje bi bile značajno gore od posledica koje nastaju zbog njegovog nastavljanja; nije čak jasno da bi napuštanje zastrašivanja uopšte imalo gore posledice.

Šire o tome u:

Cohen, A. and Lee, S., eds.: *Nuclear Weapons and the Future of Humanity* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1986).

Finnis, J. et al.: *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
Kavka, G.: *Moral Paradoxes of Deterrence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Kenny, A.: *The Logic of Deterrence* (London: Firethorn Press, 1985).
McMahan, J.: 'Is nuclear deterrence paradoxical?' *Ethics* (January 1989).
—: *The Ethics of Killing* (forthcoming, 1991).
Ramsey, P.: *The Just War* (Lanham, Md: University Press of America, 1968).
Walzer, M.: *Just and Unjust Wars* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Za dalje čitanje:

Beitz, C. et al., eds.: *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
Blake, N. and Pole, K., eds.: *Objections to Nuclear Defence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).
Child, J.: *Nuclear War: The Moral Dimension* (Transaction Books, 1986).
Copp, D., ed.: *Nuclear Weapons, Deterrence, and Disarmament* (Calgary: University of Calgary Press, 1986).
Hardin, R. et al., eds.: *Nuclear Deterrence: Ethics and Strategy* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
Holmes, R.: *On War and Morality* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
Johnson, J. T.: *Can Modern War Be Just?* (New Haven: Yale University Press, 1984).
Lackey, D.: *Moral Principles and Nuclear Weapons* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984).
Mack, E. et al.: *Social Philosophy & Policy* 3: special issue, *Nuclear Rights/Nuclear Wrongs* (1985).
MacLean, D., ed.: *The Security Dilemma* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984).
Shue, H., ed.: *Nuclear Deterrence and Moral Restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Teichman, J.: *Pacifism and the Just War* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

Šesti deo

PRIRODA ETIKE

REALIZAM

Majkl Smit

Opšte mesto je da mi, međusobno, procenjujemo ponašanje i stavove sa moralne tačke gledišta. Kažemo, na primer, da smo učinili rđavu stvar kad smo odbili da ove godine damo prilog za pomoć gladnima, iako smo valjda učinili ispravnu stvar kada smo predali novčanik koji smo našli na ulici; da bismo bili *bolji* ljudi ako bismo ispoljavali veću osetljivost za emocije drugih, mada verovatno *lošiji* kada bismo čineći tako izgubili posebnu brigu koju imamo prema našoj porodici i prijateljima.

Većina nas ovu procenu shvata kao nešto potpuno normalno. U meri u kojoj se brinemo za moralnu procenu, mi se brinemo da ona *bude ispravna*. Filozofi se takođe staraju da na moralna pitanja dobiju ispravne odgovore. Međutim, oni se takođe tradicionalno brinu i za samu celinu moralne procene. Njihova briga može da se istakne usmeravanjem na dve istaknutije odlike moralne prakse; jer neočekivano, ove odlike vuku u suprotnim pravcima, preteći da tako samu ideju »moralne« tačke gledišta učine potpuno nekoherentnom.

Za početak, kao što smo već videli, osobenost moralne prakse sastoji se u našem staranju da dobijemo odgovor na moralna pitanja o *ispravnom*. Ali, ova briga pretpostavlja da postoje moralni odgovori o rđavom. Čini se, zato, da ona pretpostavlja da postoji oblast moralnih činjenica o kojima možemo da formi-

ramo uverenja i u pogledu kojih možemo da pogrešimo. Štaviše, ove moralne činjenice imaju poseban karakter. Jer, mi smatramo da jedina relevantna odrednica ispravnosti nekog postupka jesu okolnosti u kojima se taj postupak dogodio. Agensi čije su okolnosti istovetne suočavaju se sa istim moralnim izborom: ako učine istu stvar, oni ili i jedni i drugi postupaju ispravno, ili i jedni i drugi delaju rđavo.

Doista, nešto nalik na ovo shvatanje moralne prakse izgleda da objašnjava našu zaokupljenost moralnim dokazom. Ono što, čini se, moralnom dokazu pruža njegov smisao i jasnost jeste ideja da, pošto se svi nalazimo u istom čamcu, pažljivo prikupljanje i procena razloga za i protiv naših moralnih mišljenja jeste najbolji način da se otkrije šta moralne činjenice u stvari jesu. Ako su učesnici otvorenog duha i ako ispravno razmišljaju, onda mislimo da takav dokaz kao rezultat treba da ima *konvergenciju* moralnih mišljenja – konvergenciju ka istini. Individualna refleksija može da služi istom cilju, ali samo kad podražava stvarni moralni dokaz; jer samo tada možemo biti sigurni da smo svaku stranu dokaza razmotrili kako treba.

Ovu prvu odliku moralne prakse možemo da sažmемо u sledećim izrazima: mi, izgleda, smatramo da moralna pitanja imaju ispravne odgovore, da su ispravni odgovori ispravni na osnovu moralnih činjenica, da su moralne činjenice određene okolnostima i da, morališući, možemo da otkrijemo šta su ove okolnostima određene objektivne činjenice. Izraz »objektivan« ovde prosto označava mogućnost konvergencije u moralnim shvatanjima, na načine koje smo upravo pomenuli.

Druga i prilično različita osobina moralne prakse odnosi se na praktične implikacije moralnog suda, način na koji moralna pitanja stiču svoj značaj za nas, zbog posebnog uticaja koji naša moralna mišljenja imaju na naše postupke. Ideja jeste da kad recimo pomislimo da smo, odbijajući da damo prilog za ublažavanje gladi, pogrešili, mi mislimo da smo propustili da učinimo nešto za šta je postojao dobar razlog. A ovo ima motivacione implikacije. Jer, sada zamišljamo situaciju koja će nastati ako odbijemo da damo pomoć za ublažavanje gladi kada se pojavi sledeća prilika. Naše će odbijanje izazvati ozbiljnu nedoumicu, jer ćemo odbiti da učinimo ono za što mislimo da imamo dobar

razlog da učinimo. Možda ćemo biti u stanju da sebe objasnimo. Možda smo mislili da je postojao bolji razlog da učinimo nešto drugo, ili smo možda imali slabu volju. Ali, glavna stvar ostaje i mi treba da pružimo neku vrstu objašnjenja. Objašnjenje treba da bude dato, jer izgleda da smatramo da, kad su druge stvari jednake, imati moralno mišljenje prosto znači imati odgovarajuću motivaciju da delujemo.

Za ove dve istaknute osobine moralne prakse – *objektivnost* i *praktičnost* moralnog suda – uglavnom se misli da imaju i metafizičke i psihološke implikacije. Međutim, i na žalost, ove implikacije su upravo suprotne jedna drugoj. Da bismo videli zašto je to tako, moramo da zastanemo za trenutak i razmislimo o prirodi ljudske psihologije.

Prema standardnoj slici ljudske psihologije – slici koju dugujemo Dejvidu Hjumu, slavnom škotskom filozofu osamnaestog veka – postoje dve glavne vrste psiholoških stanja. Sa jedne strane, postoje verovanja, stanja koja hoće da predstavе svet onakav kakav on jeste. Pošto našа verovanja hoće da predstavе svet, ona su podložna racionalnoj kritici: ona se, što je za njih specifično, mogu procenjivati kao istinita ili lažna, prema tome da li uspevaju ili ne da svet predstavе onakav kakav on stvarno jeste.

Sa druge strane, međutim, postoje i želje, stanja koja predstavljaju svet onakav kakav bi trebalo da bude. Želje se od uverenja razlikuju po tome što one teže da predstavе način na koji svet treba da bude. One se stoga ne procenjuju preko istine i laži. Doista, prema standardnoj slici, naše želje nisu podložne bilo kakvoj racionalnoj kritici. Činjenica da imamo određenu želju pod uslovom koji ćemo uskoro navesti, jeste prosto činjenica koju treba priznati o nama. Može biti nezgodno da imamo određene kombinacije želja – možda se sve naše želje zajedno ne mogu zadovoljiti – ali, *po sebi*, naše želje su međusobno jednake i racionalno neutralne.

Ovo je važno, jer nagoveštava da iako o svetu možemo da pravimo otkrića i iako ova otkrića mogu da ispravno utiču na našа uverenja, takva otkrića ne treba, opet pod uslovom koji ćemo navesti kasnije, da imaju racionalan uticaj na naše želje. Ona svakako mogu da imaju neki ne-racionalan uticaj. Kad ugledam pauka, mogu biti obuzet morbidnim strahom i željom

da nikad ne budem u blizini nekog od njih. Međutim, ovo nije promena u mojim željama koju je razum naložio. To je *ne-racionalna* promena u mojim željama.

Sada, o uslovu. Pretpostavimo, nasuprot primeru koji sam upravo naveo, da steknem želju da se nikad ne nađem u blizini pauka, jer sam pogrešno poverovao da pauci ispuštaju neprijatan miris. Onda bi mi svakako rekli kako imam »iracionalnu želju«. Ipak, razlog zbog koga bi ovo rekli očigledno ne ide protiv duha onoga što smo do sada govorili. Jer moja želja da nikad ne budem u blizini pauka *zasniva se* na jednoj drugoj želji i uverenju: mojoj želji da ne udišem taj neprijatni miris i uverenju da taj miris ispuštaju pauci. Pošto mogu biti racionalno kritikovan zbog uverenja koje je lažno, mogu racionalno biti kritikovan i zbog toga što imam želju koju je ono proizvelo.

Uslov je zato prilično mali: želje su podložne racionalnoj kritici, ali samo ukoliko su zasnovane na uverenjima koja su podložna racionalnoj kritici. Želje koje na neki način nisu povezane sa uverenjima koja se mogu racionalno kritikovati, nisu uopšte podložne racionalnoj kritici. Uskoro ćemo se vratiti na ovo.

Prema standardnoj slici, dakle, postoje dve vrste psiholoških stanja – uverenja i želje – potpuno odvojena i različita jedno od drugog. Standardna slika ljudske psihologije je važna, jer nam pruža model za razumevanje ljudskog postupanja. Ljudsko postupanje je, prema ovoj slici, proizvedeno kombinacijom to dvoje. Grubo rečeno, naša uverenja nam govore kakav je svet i stoga kako treba da se menja da bi bio onakav kakav naše želje traže da bude. Neki postupak je stoga proizvod ove dve moći: želje koja predstavlja način na koji svet treba da postoji i uverenja koje nam govori kako svet, da bi ostvario taj način, mora da se promeni.

Vratimo se sad razmatranju dvaju odlika moralnog suda, koja smo ranije pomenuli. Razmotrimo prvo objektivnost takvog suda: ideju da moralna pitanja imaju ispravne moralne odgovore, da su ispravni odgovori, ispravni na osnovu objektivnih moralnih činjenica, da su moralne činjenice određene okolnostima i da, morališući, mi možemo da otkrijemo šta te objektivne moralne činjenice jesu. Metafizičke i psihološke implikacije ovoga mogu se sažeti na sledeći način. Metafizički, implikacija

znači da među različitim činjenicama koje postoje u svetu ne postoje samo činjenice o (recimo) posledicama naših postupaka po dobrobit naših porodica i prijatelja, postoje takođe odvojene *moralne* činjenice: činjenice o ispravnosti i rđavosti naših postupaka koji imaju te posledice. A psihološki implikacija znači da kad obrazujemo moralni sud, mi time izražavamo naše *uverenje* o načinu na koji te moralne činjenice postoje. U formiranju moralnih uverenja mi stičemo uverenja i predstave o načinu na koji svet moralno postoji.

S obzirom na standardnu sliku ljudske psihologije, postoji dalja psihološka implikacija. Jer, bilo da ljudi imaju određeno moralno uverenje i žele ili ne da postupaju u skladu sa njim, to se mora posmatrati kao drugo i potpuno odvojeno pitanje. Oni mogu da imaju odgovarajuću želju, a mogu i da je nemaju. Međutim, oni ni na jedan način ne mogu biti racionalno kritikovani. Posedovanje ili odsustvo odgovarajuće želje jeste prosto *na-knadna* činjenica ljudske psihologije.

Ali sada razmotrimo praktičnost, drugu osobinu moralnog suda. Mi smo ranije videli da imati moralno mišljenje prosto *znači*, nasuprot onom što smo upravo rekli, biti svestan odgovarajuće motivacije za postupanje. Ako mislimo da je ispravno da damo pomoć za ublažavanje gladi, onda, ako su druge stvari jednake, moramo biti motivisani za pružanje pomoći za ublažavanje gladi. Praktičnost moralnog suda stoga, kako se čini, ima sopstvene metafizičke i psihološke implikacije. Psihološki, pošto formiranje moralnog suda zahteva da imamo određenu želju, a ne i priznavanje činjenice da bi svet mogao racionalno da nas prisili da imamo jednu želju, pre nego neku drugu, naš sud stvarno mora da prosto *bude* izraz te želje. A ova psihološka implikacija ima svog metafizičkog dvojnika. Jer, čini se da sledi, nasuprot prvobitnom izgledu, da mi kada ocenimo kao ispravno da pružimo pomoć za ublažavanje gladi *ne* odgovaramo na neku moralnu činjenicu – ispravnost pružanja pomoći za ublažavanje gladi. Doista, moralne činjenice su izlišan postulat. Ocenjujući kao ispravno pružanje pomoći za ublažavanje gladi, mi prosto izražavamo našu želju da i drugi to učine. To je kao kad bismo uzviknuli: »Ura, za davanje pomoći za ublažavanje gladi« – ovde nema govora o moralnoj činjenici; u stvari, nema nikakvog činjeničkog suda.

Sada smo u poziciji da vidimo zašto su se filozofi brinuli za moralnu procenu. Problem je u tome što *objektivnost* i *praktičnost* moralnog suda vuku u suprotnim pravcima. Objektivnost moralnog suda nagoveštava da postoje moralne činjenice koje su određene okolnostima i da naši moralni sudovi izražavaju naša uverenja o tome šta su te činjenice. Ovo nam omogućuje da shvatimo smisao moralnog dokaza i slično, ali ostavlja potpuno tajanstvenim kako i zašto naše moralno shvatanje ima specijalne veze sa onim što smo motivisani da učinimo. A praktičnost moralnog suda nagoveštava upravo suprotno, da naši moralni sudovi izražavaju naše želje. Iako nas ovo osposobljava da shvatimo vezu između moralnog shvatanja i motivisanosti, ono ostavlja potpuno tajanstvenim kakav treba da bude moralni dokaz.

Zato se čini da ideja moralnog suda može biti sasvim nekoherentna, jer ono što je potrebno da takvom sudu pruži smisao jeste jedna čudna vrsta činjenica o univerzumu: činjenica čije razumevanje utiče na naše želje. Ali standardna slika nam kaže da takve činjenice ne postoje. Ništa ne može biti sve ono što moralni sud nagoveštava da jeste – ili to tako sada može da izgleda.

Najzad smo u poziciji da vidimo o čemu je ovaj ogled. Jer, *moralni realizam* jeste prosto metafizičko (ili ontološko) shvatanje da postoje moralne činjenice. Psihološki dvojniki realizma naziva se »kognitivizam«, shvatanje da moralni sudovi izražavaju naša uverenja o tome šta su te moralne činjenice i da možemo otkriti prirodu tih činjenica kroz moralno dokazivanje i refleksiju.

Moralnom realizmu su stoga suprotna dva alternativna metafizička shvatanja morala: *irealizam* (ponekad se naziva anti-realizam) i *moralni nihilizam*. Prema irealistima, ne postoje moralne činjenice, niti se od moralnih činjenica traži da pruže smisao moralnoj praksi. Srećom, možemo priznati da naši moralni sudovi jednostavno izražavaju naše želje o tome kako ljudi treba da se ponašaju. Ovaj psihološki dvojniki irealizma naziva se »ne – kognitivizam«. (Postoje različite verzije irealizma: na primer, emotivizam, preskriptivizam i projektivizam. Za potpuniju raspravu o ovim teorijama, videti članak 36, *Intuicionizam*, članak 38, *Subjektivizam* i članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*).

Suprotno tome, prema moralnim nihilistima, irealisti su u pravu kad kažu da moralne činjenice ne postoje, ali greše u pogledu onoga što se zahteva za osmišljavanje moralne prakse. Nihilista misli da je bez moralnih činjenica moralna praksa sasvim lažna, nalik na religioznu praksu bez vere u Boga.

Trebalo mi je vremena da uvedem ideje moralnog realizma, irealizma i nihilizma, jer kako mi se čini, o svakoj može mnogo da se kaže i za i protiv. U onome što sledi detaljnije ću objasniti neka od suštinskih shvatanja koja ljudi zastupaju u ovoj raspravi. Međutim, želim da naglasim, na početku, da je skoro svaka suštinska pozicija krcata teškoćama i kontroverzijama. Dug uvod je, nadam se, pružio neke nagoveštaje zašto je to tako. Sama ideja moralne prakse može da ima velike teškoće, onoliko koliko to moralni nihilista ukazuje.

Setimo se da, prema irealistima, kada procenjujemo da je ispravno dati pomoć za ublažavanje gladi, mi izražavamo našu želju da ljudi daju pomoć za ublažavanje gladi; to je kao da smo uzviknuli: »Ura, za pružanje pomoći za ublažavanje gladi«. Irealizam je, svakako, opcija koju treba razmatrati. Ali, on mi izgleda kao sasvim neprivlačna opcija.

Svakako, irealisti imaju savršeno objašnjenje praktičnosti moralnog suda. Ali se čini potpuno neprihvatljivim pretpostaviti, kao što oni moraju da pretpostave, da moralni sudovi uopšte nemaju istinosnu vrednost. Oni ovo moraju da kažu, jer grade moralni sud na uzviku odobravanja ili neodobravanja. Ali kad ja uzviknem: »Ura za pružanje pomoći za ublažavanje gladi!«, iako moj uzvik može biti iskren ili neiskren, on teško može biti istinit ili lažan. Moj uzvik otkriva nešto o meni samom – da ja imam određenu želju – ništa o svetu.

Problem nije u tome što smo *kazali* da moralni sudovi mogu biti istiniti ili lažni, iako smo to svakako učinili. Problem je pre u tome što moralno dokazivanje i refleksija jedino imaju smisla ako pretpostavimo da moralni sudovi *jesu* procenjivi sa stanovišta istine. Kad se mučimo oko svojih moralnih mišljenja, mi se mučimo oko toga da li su razlozi za naša uverenja dovoljno dobri za verovanje u ono što smatramo istinitim. I nijedan irealistički surogat ne izgleda dorastao zadatku objašnjavanja ove pojave. Na primer, izgleda potpuno

beznadežno pretpostaviti da se mi mučimo oko toga da li *stvarno* imamo želje koje imamo. Svakako, na *ovo* pitanje nije teško dati odgovor!

Doista, u ovom kontekstu vredi pitati kakvo je irealističko shvatanje moralnog dokazivanja. Oni verovatno zamišljaju da ono što mi pokušavamo da učinimo, kada izvodimo neki moralni dokaz, jeste pokušaj da našeg oponenta privolimo da ima iste želje koje i mi imamo.

Ali, u osnovi oni moraju isto tako reći da mi ovo pokušavamo *ne* zato što bi oponent trebalo da ima te želje – setimo se da podvrgnute pomenutom uslovu, želje uopšte nisu podvrgnute racionalnoj kritici – već pre zato što su ove želje ono što mi želimo da on ima. Ali, u tom slučaju moralni dokazi počinju da izgledaju zaokupljeni samim sobom, nametanje *naših* želja drugima.

Irealizam nije atraktivna opcija. Irealističko objašnjenje moralnog suda kao izraza želje prosto ne uspeva da shvati moralnu refleksiju. A irealističko objašnjenje moralnog dokaza čini da i samo moralno uveravanje izgleda po sebi nemoralno! A šta ćemo sa drugom alternativom, moralnim realizmom?

Moglo bi se pomisliti da, pošto moralni realisti prihvataju postojanje moralnih činjenica, on zato nema problema u objašnjavanju objektivnosti moralnog suda i povezanih fenomena moralne refleksije i moralnog dokaza. Moglo bi se pomisliti da je realističar jedini problem da, ako treba da izbegne postojanje »nastranih« moralnih osobina čije se priznavanje nužno povezuje sa voljom, onda on ne može da objasni praktičnost moralnog suda. Ali stvari su zapravo mnogo složenije.

Svakako, moralni realisti mora da se suoči sa činjenicom da je, sa njegovog stanovišta, praktičnost moralnog suda problematična. Ali, njegov problem je još veći. Njegov problem jeste da, *zato* što on nema objašnjenje praktičnosti moralnog suda, on nema prihvatljivo objašnjenje o tome kakva vrsta činjenice je moralna činjenica. A, ako nema prihvatljivo objašnjenje toga kakva su vrsta činjenica moralne činjenice onda, uprkos početnom izgledu, on nema prihvatljivo objašnjenje onoga na šta se odnose moralna refleksija i moralni dokazi.

Da ovo shvatimo, setimo se onoga što smo kazali na početku, onda kada smo uveli ideju praktičnosti moralnog suda. Tada smo rekli da je praktičnost moralnog suda posledica činjenice da su sudovi o ispravnom i rđavom, sudovi o onom što imamo i što nemamo razlog da učinimo. Ovo je tema moralne refleksije i moralnog dokaza, našeg *razloga za postupanje*. Ali, moralni realisti koji prihvata niz moralnih činjenica u pogledu kojih možemo biti motivaciono neutralni, mora odbaciti takvu koncepciju ispravnosti i rđavosti. Najzad i mi bismo teško mogli da ostanemo motivaciono neutralni u pogledu onoga što mislimo da imamo razlog da učinimo! Izazov sa kojim se realisti suočava treba da nam pruži neko alternativno objašnjenje vrste činjenica kojoj pripadaju moralne činjenice; alternativno objašnjenje onoga na šta se odnose moralna refleksija i moralni dokazi.

Neki moralni realisti se stvarno suočavaju sa ovim izazovom. Oni su, na primer, tvrdili da su moralne činjenice one činjenice koje igraju određenu *eksplanatornu ulogu* u socijalnom svetu: ispravni postupci su oni koji teže društvenoj stabilnosti, dok su neispravni postupci oni koji teže socijalnom nemiru. Aristotelovska verzija ovog argumenta mogla bi biti ovakva: ispravni postupci su oni koji su u saglasnosti sa ispravnom funkcijom ljudskih bića – jedan kvazi-biološki pojam –, rđavi postupci su oni koji nisu u saglasnosti sa ovom ispravnom funkcijom. Oni ukazuju da se moralna refleksija i moralni dokaz odnose na moralne odlike koje pothranjuju ovu tendenciju prema nemiru i stabilnosti. Ili su u aristotelovskoj verziji oni dokazi o tome koji su postupci u skladu sa ispravnom funkcijom ljudskih bića (i stoga u krajnjoj liniji i o tome šta je ispravna funkcija ljudskog bića). Reč »tendencija« ovde nije suvišna, jer takvi realisti su hitri da naglase kako drugi činilioci mogu da ublaže tendenciju ka stabilnosti i nemiru ili mogu da spreče ljudska bića koja stvarno imaju ispravnu funkciju.

Usmerimo se, na trenutak na sugestije da se moralna činjenica može okarakterisati preko tendencije ka socijalnoj stabilnosti ili nemiru, ova sugestija ne može da se ispusti iz ruku, jer razmišljanje salonske sociologije doista nagoveštava da postupci o kojima smo skloni da mislimo kao o ispravnim – recimo oni koji pružaju pravednije zadovoljenje interesa raznih ljudi –

stvarno teže socijalnoj stabilnosti, a da postupci o kojima smo skloni da mislimo kao o rđavim – recimo, oni koji pružaju manje pravedno zadovoljenje interesa različitih ljudi – stvarno teže ka socijalnom nemiru. Stoga je najbolje da pretpostavimo da ovde imamo dve *sukobljene* koncepcije moralne činjenice. Koja koncepcija izgleda prihvatljivije?

Sa jedne strane, imamo ideju moralne činjenice o onom što imamo razloga da činimo ili da ne činimo. Sa druge strane, imamo ideju moralne činjenice shvaćene kao ono što teži socijalnoj stabilnosti ili nemiru. Ako je pitanje »koja koncepcija nam dozvoljava da damo najbolji smisao moralnom dokazu?«, onda odgovor sigurno mora biti da je to prva koncepcija. Jer u meri u kojoj se moralni dokaz doista usmerava na ono što teži socijalnoj stabilnosti, on to čini zato što smatra da je socijalna stabilnost moralno važna, to jest ishod za koji imamo razlog da ga proizvedemo.

Doista, meni se čini da nas čak i ova vrsta moralno realističkog usmerenja na *objašnjenje* gura natrag u pravcu ideje moralne činjenice kao činjenice o onome što imamo razlog da činimo. Da ponovimo, u stepenu u kome mislimo da ispravni činovi jesu činovi koji teže socijalnoj stabilnosti, mislimo da oni imaju ovu tendenciju *zato* što predstavljaju ono što je razumno da ljudi čine. Jer tendencija da ljudi čine ono što je razumno, jeste ono što ima eksplanatornu vrednost. Ali to nas, takođe, jednostavno vraća na prvobitnu koncepciju moralne činjenice, kao onoga što imamo razloga da činimo. (Slične stvari bismo mogli da kažemo o ideji da smo u stanju da neku moralnu činjenicu okarakterišemo preko ispravne funkcije ljudskog bića; u onoj meri u kojoj razumemo ideju »ispravne funkcije« ljudskih bića, mi smatramo da je njihova ispravna funkcija da budu razumna i racionalna).

Na kraju, dakle, mogli bismo da primetimo da ova vrsta moralnog realiste ne pruža realnu *alternativu* našoj prvobitnoj koncepciji moralne činjenice. Realno pitanje onda jeste, da li je moralni realista prinuđen da odbaci ideju da ispravnost i rđavost moraju da se odnose na ono što imamo razlog da činimo i razlog da ne činimo. U ostatku ovog oglada želim da istražim ovo pitanje.

»Standardnom slikom« ljudske psihologije nazivam ono što ne da mira. Jer standardna slika nam, preko para želja / uverenje, daje model onoga što znači imati razlog. Ako moralni realista treba da napravi napredak u kombinovanju objektivnosti i praktičnosti moralnog suda, a da se ne pozove na »nastrane« moralne činjenice, on mora da ospori ovu standardnu sliku.

Nevolja je, međutim, što standardna slika izgleda suštinski ispravna kao jedno objašnjenje ljudske motivacije. Najzad, neosporno je da psihološka stanja koja motivišu akcije moraju biti neka vrsta dispozicije da proizvode činove relevantne vrste. I takođe je neosporno da su postupci motivisani psihološkim stanjima koja imaju sadržaj: njih ili proizvode stanja koja predstavljaju način na koji svet jeste (uverenja) ili stanja koja predstavljaju način na koji svet treba da bude (želje) ili su, kao što standardna slika pokazuje, oni proizvedeni sparivanjem ovo dvoje (želje i uverenja).

Ali sad razmislimo na trenutak. Ako dispozicija za stvaranje činova neke relevantne vrste ima sadržaj, mora imati kao svoj sadržaj predstavu načina na koji svet treba da bude. I stoga mora biti želja. Jer kako bi inače psihološko stanje, koje je u pitanju, moglo da se *usmeri* na stanje stvari koje treba da se proizvede? (I kako bi ono moglo da proizvede ono što treba proizvesti, a da se ne usmeri na njega). Štaviše, ako ovo stanje treba da proizvede ciljano stanje stvari, ono takođe mora biti povezano sa predstavom kako svet jeste i tako ono mora biti povezano sa uverenjem. Jer samo tako će relevantna *promena* u svetu da se proizvede na taj način da uzrokuje ciljano stanje stvari.

Stoga se čini da je standardna slika u pravu kad ukazuje da su želje potrebne za motivisanje postupaka. Ono što se osporava u standardnoj slici, tada, nije njeno objašnjenje onoga što motiviše postupak, već pre njeno prećutno spajanje *razloga* i *motiva*. Shvatanje razloga za ovo spajanje takođe nas osposobljava da uvidimo zašto mi možemo legitimno da pričamo o našim *uverenjima* o razlozima koje imamo i zašto posedovanje takvih uverenja čini racionalnim posedovanje odgovarajućih želja.

Zamislimo da kupate bebu. Čim ste to počeli, ona počinje nekontrolisano da vrišti. Čini se da ništa ne možete da učinite. Kad je vidite da plače, obuzme vas želja da udavite bebu u vodi

za kupanje. Svakako, vi sad možete biti motivisani da udavite bebu (možete čak i da je stvarno udavite). Ali, da li puka činjenica da imate ovu želju – i da ste stoga motivisani, znači da imate razlog da udavite bebu.

Zdravorazumski odgovor jeste da pošto želja nije *vredna* zadovoljenja, ona nam ne pruža takav razlog; da ste u ovom slučaju motivisani da učinite nešto što nemate razlog da učinite. Međutim, standardna slika izgleda potpuno nesposobna da prihvati ovaj odgovor. Najzad, vaša želja da udavite bebu ne sme da bude zasnovana na pogrešnom uverenju. Kao takva, ona je potpuno izvan racionalne kritike – ili nam tako standardna slika govori. Problem ovde jeste da standardna slika ne daje posebnu privilegiju onome što bismo mi želeli kada bismo bili »hladni, mirni i sabrani« (da upotrebimo jednu neozbiljnu frazu). Ipak, čini se da obično mislimo kako ne biti hladan, smiren i sabran može da dovede do svih mogućih vrsta iracionalnih, emocionalnih izliva. Posedovanje onih želja koje bismo imali kada bismo bili hladni, smireni i sabrani, stoga izgleda da je nezavisan racionalni ideal. Kad ste hladni, smireni i sabrani vi biste poželeli da beba ne bude udavljena bez obzira koliko vrišti i koliko vi, u vašem stanju koje nije hladno, smireno i sabrano, možete biti obuzeti željom da je udavite. Zbog ovoga vi nemate razlog da udavite bebu.

Možda smo već dovoljno kazali da pomirimo objektivnost moralnog suda sa njegovom praktičnošću. Sudovi o ispravnom i rđavom jesu sudovi o onome što imamo razlog da činimo i razlog da ne činimo. Ali kakva vrsta činjenice je činjenica o onom što imamo razlog da činimo? Prethodna rasprava nago-veštava odgovor. Ona nagoveštava da činjenice o onom što imamo razlog da činimo nisu činjenice o onom što mi *stvarno* želimo, kao što bi tvrdila standardna slika, već su pre činjenice o onom što bismo želeli kada bismo bili u određenim idealnim uslovima za razmišljanje: kada bismo, recimo, bili dobro obavješteni, hladni, smireni i sabrani. Prema ovom objašnjenju, dakle, ja imam razlog da dam pomoć za ublažavanje gladi u okolnostima u kojima se baš nalazim, ako bih u takvim idealizovanim uslovima razmišljanja želeo da, čak i u svojim posebnim okolnostima, dam pomoć za ublažavanje gladi. A ova vrsta činjenice svakako može biti predmet nekog uverenja.

Štaviše, ovo je objašnjenje onoga šta znači imati razlog. Ono razjašnjava zašto je standardna slika ljudske psihologije pogrešna kad insistira na tome da su uverenja i želje potpuno različite; zašto, naprotiv, posedovanje određenih uverenja o onome šta imamo razlog da činimo, čini racionalnim za nas da imamo određene želje, želje da činimo ono za šta verujemo da imamo razlog da činimo.

Da ovo shvatimo, pretpostavimo da verujem kako bih želeo da dam pomoć za ublažavanje gladi kad bih bio hladan, smiren i sabran – to jest, kolokvijalnije, verujem da imam razlog da dam pomoć za ublažavanje gladi – ali budući da nisam hladan, smiren i sabran, ja ne želim da dam pomoć za ublažavanje gladi. Mogu li sa razlogom biti kritikovan što nemam želju? Svakako da mogu. Najzad, sa moje tačke gledišta moja uverenja i želje formiraju koherentniji i stoga racionalno poželjniji paket, ako bih ustvari želeo da činim ono za šta verujem da bih želeo da činim da sam hladan, smiren i sabran. Ovo je zato što, pošto je posedovanje želja koje bih imao kada bih bio hladan, smiren i sabran, nezavisan i racionalan ideal, onda sa mog stanovišta, ako verujem da bih u takvim okolnostima imao određene želje a ipak propustim da ih imam, moja uverenja i želje su propustile da zadovolje ovaj ideal. Verovati da bih želeo da dam pomoć za ublažavanje gladi ako bih bio hladan, smiren i sabran, a ipak propustiti da dam pomoć za ublažavanje gladi, znači pokazati lako uočljivu vrstu racionalne greške.

Ako je ovo tačno onda sledi da, suprotno standardnoj slici ljudske psihologije, u stvari uopšte i ne postoji problem u pretpostavci da ja mogu imati istinska uverenja o onom što imam razlog da činim, kada posedovanje takvih *uverenja* čini da racionalno posedujem i odgovarajuće *želje*. I ako uopšte i ne postoji problem u pretpostavci da to može biti tako, onda ne postoji problem u pomirenju praktičnosti moralnog suda sa tvrdnjom da moralni sudovi izražavaju naša uverenja o razlozima koje imamo.

Međutim, ovo ipak nije dovoljno da reši problem sa kojim se suočava moralni realist. Jer moralni sudovi nisu *samo* sudovi o razlozima koje imamo. Oni su sudovi o razlozima koje imamo, gde *ti razlozi treba da potpuno budu određeni našim okolnostima*. Kao što sam kazao ranije, ljudi se u istim okolnostima

suočavaju sa istim moralnim izborom: ako izvrše isti postupak onda su ili i jedan i drugi delovali ispravno (i jedan i drugi su učinili ono što su imali razlog da čine) ili su i jedan i drugi delovali pogrešno (i jedan i drugi su učinili ono što nisu imali razlog da čine). Da li objašnjenje onoga šta to znači imati razlog, koje je upravo dato, podrazumeva da jeste tako?

Pretpostavimo da su naše okolnosti identične i upitajmo se da li je ispravno da svako od nas pruži pomoć za ublažavanje gladi: to jest, da li svako od nas ima razlog da to učini. Prema ponuđenom objašnjenju, ispravno je da dam pomoć za ublažavanje gladi samo u slučaju kada imam razlog da dam pomoć za ublažavanje gladi, a ja imam baš takav razlog ako bih u idealnim uslovima razmišljanja – dobro obavešten, hladan, smiren i sabran – želeo da dam pomoć za ublažavanje gladi. A isto važi i za vas. Ako su naše okolnosti iste onda, po pretpostavci, mi i jedni i drugi imamo takav razlog, ili nam i jednima i drugima takav razlog nedostaje. Ali, da li ga imamo? Pitanje je da li bismo mi, ako bismo bili dobro obavešteni, hladni, smireni i sabrani, težili da približimo želje koje imamo. Da li bismo približili ili bi uvek postojala mogućnost neke racionalno neobjašnjive razlike u našim željama, *čak i pod takvim uslovima*? Standardna slika ljudske psihologije vraća se na centar pozornice. Jer, ona nam govori da *uvek* postoji mogućnost neke racionalno neobjašnjive razlike u našim željama, čak i pod takvim idealizovanim uslovima refleksije. Ovo je ostatak shvatanja standardne slike želje, kao psihološkog stanja koje je izvan racionalne kritike.

Ako je ovo tačno, onda pokušaj moralnog realista da spoji objektivnost i praktičnost moralnog suda mora biti ocenjen kao greška. Mi smo prisiljeni da prihvatimo da postoji fundamentalna relativnost u razlozima koje imamo. Ono što imamo razlog da činimo zavisi od onoga što bismo želeli pod određenim idealizovanim uslovima razmišljanja, a to se može razlikovati od ličnosti do ličnosti. To nije potpuno određeno našim okolnostima, kao što moralne činjenice to pretpostavljaju.

Mnogi filozofi prihvataju stavove standardne slike o ovom pitanju. Ali, prihvatanje da postoji takva fundamentalna relativnost u našim razlozima, meni izgleda potpuno pre nagljeno. To je

trčanje pred rudu. Svakako, moralna praksa je po sebi forum u kome ćemo *otkriti* da li u našim razlozima postoji fundamentalna relativnost.

Najzad, u moralnoj praksi mi pokušavamo da promenimo moralna uverenja ljudi izlažući im racionalne dokaze: tj. približavajući njihova uverenja onim uverenjima koja bi trebalo da imaju pod određenim idealizovanim uslovima razmišljanja. I ponekad uspevamo. Kada uspemo, ako su druge stvari jednake, mi uspevamo da promenimo njihove želje. Ali ako prihvatimo da u našim razlozima postoji fundamentalna relativnost, onda možemo unapred reći da ova procedura nikada kao rezultat neće imati veliko *približavanje* naših uverenja: jer mi znamo unapred da nikada neće biti približavanja želja koje imamo pod takvim idealizovanim uslovima razmišljanja. Ili pre i tačnije, ako u našim razlozima postoji fundamentalna relativnost, onda iz toga sledi da svako približavanje koje utvrdimo u našim moralnim uverenjima, i stoga u našim željama, mora biti potpuno kontingentno. Ono nikako ne bi moglo da bude objašnjeno ili nagovešteno činjenicom da želje koje se pojavljuju imaju neki *privilegovani* racionalni status.

Moje pitanje glasi: »Zašto ovo prihvatiti?« Zašto ne pomisliti, umesto toga, da ako takvo približavanje nastaje u moralnoj praksi, onda to po sebi ukazuje kako ta posebna moralna uverenja – i njima odgovarajuće želje – *doista* uživaju privilegovan racionalni status. Najzad, nešto nalik na takvu konvergenciju u matematičkoj praksi leži u osnovi našeg ubeđenja da matematička tvrđenja uživaju privilegovan racionalni status. Zašto, dakle, ne pomisliti da bi slično približavanje u moralnoj praksi pokazalo da moralni sudovi uživaju isti privilegovani racionalni status? Na ovoj tački insistiranje standardne slike da u našim razlozima postoji fundamentalna relativnost, počinje suviše da zvuči kao prazna dogma.

Vrsta moralnog realizma koji je ovde opisan, podstiče jednu koncepciju moralnih činjenica koja je vrlo različita od slike predstavljene na početku: moralnih činjenica kao neobičnih činjenica o svetu, čije prihvatanje nužno utiče na naše želje. Umesto toga, realista izbegava neobične činjenice o svetu u korist jedne više »subjektivističke« koncepcije moralnih činjenica. Ovo se pojavilo u realistovoj analizi onoga šta to znači imati

razlog. (Za potpuniju raspravu o subjektivističkim teorijama videti članak 38, *Subjektivizam*). Realistička teza, međutim, jeste da takva koncepcija moralnih činjenica može da ih učini subjektivnim samo u jednom neškodljivom smislu prema kome su one činjenice o onome što bismo mi *želeli* pod određenim idealizovanim uslovima razmišljanja, gde su želje po opštem shvatanju vrsta psihološkog stanja u kome se subjekti nalaze. Ali moralne činjenice ostaju objektivne utoliko ukoliko su činjenice o onome što bismo *mi*, ne samo *ti* i *ja*, želeli pod takvim uslovima. Postojanje moralne činjenice – recimo, ispravnost davanja pomoći za ublažavanje gladi u određenim okolnostima – zahteva da se, pod određenim okolnostima razmišljanja, racionalna stvorenja *približe* u želji da – u takvim okolnostima – daju pomoć za ublažavanje gladi. Svakako, moramo se svi složiti da moralni dokaz još nije proizveo onu vrstu približavanja u našim željama koja bi učinila da ideja moralne činjenice – činjenice o razlozima da smo mi potpuno određeni našim okolnostima – izgleda prihvatljiva. Ali, niti je moralni dokaz imao suviše vremena u istoriji, niti smo mi bili u stanju da se upustimo u slobodno razmišljanje, razmišljanje koje ne bi sputavala pogrešna biologija (aristotelovska tradicija) ili pogrešna vera u Boga (judeo-hrišćanska tradicija).

Ostaje da se vidi da li branjeni moralni dokaz može da izazove potrebno približavanje u našim moralnim uverenjima i odgovarajućim željama da bi ideja moralne činjenice izgledala prihvatljiva. Vrsta moralnog realizma koja je ovde opisana, potkrepljuje nadu da će on to moći. Samo će vreme pokazati da li će on to moći da učini.

Za dalje čitanje:

Ayer, A. J.: 'Critique of ethics and theology', in his *Language, Truth and Logic* (London: 1936); (London: Gollancz, 1970).

Harman, G.: *The Nature of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Honderich, T., ed.: *Morality and Objectivity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), Book II, Part III, Section III.

Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977), ch. I.

Nagel, T.: *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), ch. 8.

Sayre-McCord, G., ed.: *Essays on Moral Realism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).

Smith, M., Lewis, D. and Johnston, M.: Symposium on 'Dispositional theories of value', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume (1989).

Williams, B.: 'Internal and external reasons', in his *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

—: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

INTUICIONIZAM

Džonatan Densi

Između 1860-tih i 1920-tih godina izraz »intuicionizam« bio je drugo ime za pluralizam, shvatanje da postoji mnoštvo različitih moralnih principa, među kojima ne može da se uspostavi opšti poredak važnosti na način koji bi pomogao da se reše suprotnosti između njih. Pluralizam ove vrste prirodno se upoređuje sa utilitarizmom; utilitaristi (npr. Dž. S. Mil) nastoje da utvrde postojanje samo jednog najvišeg principa. Ali danas se o intuicionisti misli kao o nekom ko ima posebno shvatanje o načinu na koji otkrivamo koji su naši postupci ispravni, a koji rđavi. Intuicionisti, uzeti u ovom smislu, tvrde da intuicijom shvatamo osnovne moralne principe, a u ovo možemo verovati iako ne smatramo da postoji više od jednog takvog principa. Da damo jedan eminentan primer: Henri Sidžvik je bio utilitarista, ali je mislio da se osnovni principi koje je on izložio shvataju na osnovu intuicije. Smatrao je da su oni samo-evidentni, misleći pod tim da moramo samo da ih shvatimo, pa da priznamo njihovu istinitost.

U delu V. D. Rosa i H. A. Pričarda, u 1930-im, ova dva smisla intuicije su povezana, jer oni su obojica bili pluralisti (to jest, intuicionisti u starom smislu) i opredeljeni za poseban način saznanja, to jest intuicionisti u novom smislu. (Po tome ono liči na poziciju oca modernog intuicionizma Ričarda Prajsa, koji je pisao 200 godina ranije). Oni su smatrali da postoji vrlo mnogo

istinitih moralnih principa koje saznajemo intuicijom (tj. smatraju da su oni samoevidentni). Rosov dokaz u korist pluralizma raspravljan je u članku 18, *Etika prima facie dužnosti*, i ja ga ovde neću ponavljati. Sada me više zanima tvđenje da se principi saznanju intuicijom. Ovde postoje dve sugestije, koje mogu da se odvoje; prva, da su moralni principi stvari koje mogu biti istinite i saznate i, drugo, da se oni saznanju na poseban i nesvakidašnji način, možda čak i preko specijalne sposobnosti koja se naziva moralna intuicija.

Ove su stvari sporne. Mnogi mislioci (često nazvani ne-kognitivistima) smatraju da moralni stavovi nisu istiniti ili lažni, pošto ne postoji ništa što ih čini ispravnim ili rđavim. Moralni stav je izraz moralne pozicije neke jedinice, i kao takav on može biti po sebi iskren ili neiskren i konsistentan sa drugima, ali teško može biti pogrešan ili ispravan. Ako moralni stavovi ne mogu biti istiniti ili lažni, mi ne treba da tvrdimo da se bilo koji od takvih stavova ubraja u saznanje, pošto je jedino saznanje ono što je istinito. Tako, prema ovom shvatanju, moralni principi ne mogu biti ni istiniti, ni saznati. Ros i Pričard smatraju, međutim, da postoje činjenice o onom što je moralno ispravno i pogrešno, i da je naše shvatanje nekih datih činjenica dovoljno čvrsto da zasluži ime saznanja. Ovo drugo tvđenje je čak spornije. Ako postoje ove moralne činjenice, kako ih mi onda saznajemo? Tvđenje da se one saznanju intuicijom izgleda da nagoveštava da mi imamo moralnu sposobnost koja nam otkriva moralnu istinu na uglavnom isti način na koji naše oči otkrivaju istinu o onome što nas okružuje. Postojala bi tendencija, ako ovako mislimo, da one koji se ne slažu sa nama optužimo za moralno slepilo: njihova moralna sposobnost nije u dobrom stanju, kao što možemo da vidimo, pošto se njihova shvatanja razlikuju od naših. Ali, u odsustvu bilo kakvog objašnjenja načina na koji ova sposobnost deluje, ideja ostaje tajanstvena; nije čudo što je postalo obično za filozofe da se žale kako je govor o moralnoj intuiciji samo pokušaj da našim sopstvenim moralnim mnenjima pridamo autoritet, koji nismo spremni da priznamo drugima.

Počeću od pojma moralnog čula ili sposobnosti koja se naziva intuicija. Pre kritikovanja intuicionista, najbolje je da se razjasni kakva su njihova stvarna shvatanja. Prvo, šta po Roso-

vom mišljenju možemo saznati na osnovu intuicije? Kao što sam objasnio, u malo pre pomenutom ogledu Ros je smatrao da moralno saznanje nastaje, prvo, kad zapazimo odliku situacije u kojoj se nalazimo koja određuje kako treba da se ovde ponašam; to što bih te rastužio, jeste razlog da ti ne kažem ono što stvarno mislim o tvom braku. Ovo saznanje je saznanje nečega što ovde vredi; njegova relevancija je u početku ograničena na slučaj pred nama. Ali mi odmah zapazimo da ono što ovde vredi, mora na isti način vredeti ma gde da se pojavi; mi na osnovu *intuitivne indukcije* otkrivamo moralni princip u onome što sadrži pojedinačan slučaj. Ros smatra da su principi koje smo saznali samo-evidentni, ali za njega ovo znači samo to da za otkrivanje njihove istine kao opšteg vodiča našeg ponašanja, nije potrebno ništa više od onoga što se nalazi u slučaju pred nama. To ne znači da možemo otkriti da li je neki princip istinit samo preko razmišljanja o njemu.

Na koji način ovo objašnjenje pretpostavlja da mi imamo tajanstvenu sposobnost moralne intuicije? (Ros, kad to uopšte čini, reč »intuicija« upotrebljava vrlo štedljivo). U ovom objašnjenju postoje dva mesta za tu sposobnost. Drugo je u koraku od onoga što vidimo kao relevantno za naše postupanje *ovde*, do mišljenja da je ista odlika, na isti način, relevantna na svakom mestu. Ros misli da ovaj korak liči na korak koji činimo kada nam shvatanje nekog pojedinog dokaza pomaže da shvatimo da je validan svaki dokaz te vrste. (Zapazimo da se, zbog ovog logičkog koraka, nazvanog »intuitivna indukcija«, pojam intuicije, uopšte, i pojavljuje kod Rosa). Većina bi ovu vrstu generalizacije smatrala potpuno bezazlenom; bilo bi teško ukazivati da nam je za nju potrebna neka specijalna sposobnost. Stoga, mora biti da je na nekom *ranijem* stadiju intuicija ušla u upotrebu kad smo mi neku odliku pojedinačnog slučaja zapazili kao ono što određuje šta treba da činimo. Ta ideja znači da, ako je ono što se događa naša *odluka*, ako ovoj odluci dozvolimo da utiče na nas, onda ne može biti zamerke. Nevolja nastaje samo onda kada kažemo da ovde postoji jedna činjenica – važenje ove odlike – koju smo na neki način uočili i koju smo mi ili neka druga ličnost mogli da ne primetimo; ona nije toliko stvar za odlučivanje, koliko za otkriće. Ali šta otkrivamo sa njom? Naše oči? Možemo li doslovno *videti* da ovde nešto ima značaja?

Bilo bi gore da je Ros smatrao da istinu moralnih principa direktno shvatamo, jer onda bi morao da pokaže koja nam sposobnost ovo omogućuje. Sposobnost koja, po svojoj prirodi, prihvata istinite a odbacuje lažne principe, jeste stvarno tajanstvena sposobnost (iako Sidžvik izgleda dovoljno srećan da pretpostavi kako imamo takvu sposobnost). Ali, Ros ovo ne kaže. Naše saznanje principa nije direktno, već indirektno; mi ga stičemo preko nečeg što bolje poznajemo, naime preko prirode pojedinačnog slučaja pred nama.

Rekao sam da kod intuicionista postoje dva sporna shvatanja. Prvo je da postoje moralne istine koje se mogu saznati, a drugo je objašnjenje načina na koji ih saznajemo (preko intuicije?). Možda bi, da shvatimo kako ih saznajemo, bilo bolje da postavimo neka pitanja o tim takozvanim istinama. Ros, izgleda, nije nikad sumnjao da postoje moralne istine, odnosno etičke činjenice koje shvatamo. Ali, on bi svoju poziciju mogao da dokazuje na sledeći način. Razmotrimo šta je to u stanju da uputi vaš duh kako da postupa u moralno teškoj situaciji. Prvo, vi pokušavate da odlučite koje od datih odlika određuju kako treba da se ponašate. Istina je da mi ovo zovemo »odlučivanjem«, ali ono nije različito od odlučivanja da li će sutra, možda, padati kiša; u oba slučaja, ono što činimo shvatamo kao pokušaj da stvari dovedemo u red. Mi ne pretpostavljamo da od nas zavisi ono što je vredno u većoj meri nego što od nas zavisi kakvo će vreme biti, tako da je svaka iskrena odluka ispravna. Mislimo da – sasvim možemo da ne postignemo istinu, pa dakle, da neka odlika ne može biti važna zato što je mi smatramo važnom, – mi se naprotiv nadamo da je smatramo važnom zato što ona *jeste* važna. Mi treba da shvatimo njenu važnost, a ako to ne uspemo onda postoji istina koju smo propustili da zapazimo. To je razlog zbog koga postoji svest o opasnosti u pogledu celog procesa. Ros hoće da kaže kako je ovaj smisao opravdan; on, uopšteno, tvrdi da je njegova teorija istinita za uobičajeno moralno mišljenje, a to bi takođe tvrdio i za ovaj slučaj.

Ali, kakva vrsta činjenica su moralne činjenice? I da li u svetu, koji opisuje nauka, postoji mesto za činjenice nalik na njih. Bilo bi lako odgovoriti na ovo pitanje, kad bismo mogli da moralne činjenice *poistovetimo* sa prirodnim činjenicama. Naturalizam je tvrđenje da su moralne činjenice upravo prirodne

činjenice. (Videti članak 37, *Naturalizam*.) Na primer, neki utilitaristi su naturalisti, jer smatraju da je činjenica da ovaj postupak proizvodi manje sreće od neke dostupne alternative, jeste ista činjenica kao činjenica da je to rđavo. Ako bi ovo bilo tačno, onda ne bi bilo suviše teško – da se za moralne činjenice nađe mesto u svetu nauke. Ali intuicionisti odbacuju naturalizam. Oni to čine zbog svog pluralizma. Ako mislimo kako postoji mnogo različitih vrsta stvari koje određuju kako treba da se ponašamo, koje se ne nalaze u peterano jasnom poretku, onda ćemo pomisliti da postoji mnogo različitih načina na koje postupci mogu biti ispravni ili rđavi. Ispravnost ne može da se poistoveti sa nekim od ovih načina na štetu drugih, a ako ih sve stavimo zajedno, utvrdićemo da ne postoji prirodna sličnost između njih – jedina zajednička odlika jeste moralna odlika da je svaki od njih način da postupak bude ispravan. *Prirodna* osnova za moralne činjenice nema *prirodni* oblik i stoga ne postoji pred nama opšta, prirodna odlika, kojom utvrđujemo ispravnost.

Najbolji pristup za intuicionistu je da pokaže da, iako on moralne »činjenice« ne poistovećuje sa prirodnim činjenicama, one nisu tako mnogo različite od drugih činjenica, kao što bismo prvobitno mogli da pretpostavimo. Ako dopustimo da je svet u kome živimo otprilike onaj svet koji se shvata preko fizike, gde se onda u takvom svetu nalaze moralne činjenice? Prvi odgovor jeste da kažemo da svet ne sadrži činjenice; činjenice su činjenice o svetu, a ne u njemu. Drugo, moralne činjenice su činjenice o postupcima i agensima stvari koje očigledno postoje, iako fizika ne govori mnogo o njima. Treće, postoji jedan shvatljiv odnos između moralnih i ne-moralnih činjenica; one nisu potpuno nezavisne jedne od drugih. Moralne činjenice *postoje na osnovu* ne-moralnih. Ovo »postojanje na osnovu« nije sasvim shvatljivo, ali je dovoljna zajedničko sa drugim oblastima da u etici ne predstavlja neki poseban problem. Na primer, opasni izgled neke stene ovu relaciju prenosi na druge odlike stene, kao što su vlažnost i sklonost mrvljenju. Ponekad ovu relaciju izražavamo neškodljivo, upotrebljavajući reč »zato«. Kad kažemo da je ovo kuća zato što ima čvrste zidove, vrata, sobe i krov, mi kažemo da je to ono što je čini kućom. Slično, ono što jedan postupak čini dobrim biće njegova velikodušnost, uvidavnost itd.;

on je dobar zbog svoje velikodušnosti ili nečeg drugog, a velikodušan, jer predstavlja možda neku suštinski ličnu žrtvu. Ovde vidimo moralnu činjenicu koja postoji na osnovu ne-moralnih činjenica. Tako, čak i ako se svet može opisati preko fizike, on ne može biti potpuno opisan na taj način; postoje druge činjenice koje treba pomenuti, uključujući moralne činjenice, koje su u shvatljivom odnosu sa osnovnim fizikalnim činjenicama iz kojih proizlaze.

Pitanje kako zapažamo ove činjenice, još uvek čeka svoj odgovor. Ja mislim da to otežava shvatanje koje je Ros usvojio i koje mu njegovi kritičari, s razlogom, pripisuju. On je prihvatio hjumovsko shvatanje da uverenja ne mogu biti nezavisan izvor motivacije. Hjum je dokazivao da su naši motivi (naši razlozi za postupanje) naša uverenja i naše želje. Uverenja su inertne predstave o svetu i ne mogu biti ono što nas pokreće na postupanje. Ono što nas *motivise* jesu naše želje, koje su *pokretačka* stanja. Mi imamo želju (za pomorandžom, na primer), koja se usmerava na osnovu uverenja da u fioci ina jedna pomorandža, tako da nas to pokreće u tom pravcu. Zatim, za Rosa moralni stavovi su uverenja i stoga zavisni od postojanja odgovarajuće želje, ako treba da nas motivišu na postupanje. Tako, ako naša moralna mišljenja treba da utvrde kako da postupamo, u nama mora biti prisutno nešto poput opšte želje da činimo dobro – želje koja bi, svakako, mogla i da nam nedostaje. A ako nam ona nedostaje, mi bismo još uvek bili u stanju da kažemo šta je ispravno, a šta rđavo; mi, prosto, ne bismo u razlici između ispravnog i rđavog našli ništa što bi nas uputilo kako da se ponašamo. Moral, budući potpuno činjenički, je stoga lišen svake suštinske relacije prema ponašanju na način koji bi kritičari mogli lako da ospore.

Ono što kritičari sasvim otvoreno pitaju jeste zašto, ako su moralne činjenice ono što intuicionisti kažu, mi trebamo da se uopšte *brinemo* za njih. Postoji velika prihvatljivost u mišljenju da su moralni stavovi suštinski upućeni na ponašanje; prihvatiti neki stav znači prihvatiti razlog za postupanje – biti motivisan da učinimo ili ne učinimo postupak određene vrste. Naravno, ova motivacija se može osujetiti jačom motivacijom ili čak poništiti nastupom jake depresije. Ali, isključujući ove slučajeve, ne može se ispravno reći da bismo mogli biti potpuno svesni rđavosti onoga što činimo, a da o tome ne mislimo kao o razlogu za

odustajanje. Mogli bismo reći da postoji *unutrašnja* relacija između moralnih stavova i postupanja, nasuprot Rosu koji smatra da je ova relacija spoljašnja; moralni sudovi, za Rosa, imaju značaja samo za one koji imaju neku nezavisnu želju da čine ono što je ispravno, kao što sudovi o hortikulturi imaju značaja za one koji se bave tom vrstom stvari. Takvo shvatanje kritičara naziva se internalizam; jedan internalist smatra da prihvatiti nečiji postupak kao rđav, znači biti motivisan da se tako ne postupa. Naprotiv, eksternalist smatra da moralnim sudovima treba pomoć neke nezavisne želje ako oni treba da nas motivišu i odrede kako da postupamo.

Pitajući se zašto treba da se obaziremo na moralne činjenice o kojima intuicionisti govore, ovi se kritičari žale na Rosov eksternalizam. Mislim da su oni u pravu. Smešno je reći kako bismo mogli da prihvatimo da je neki postupak izrazito rđav, a da pri tom mislimo da to po sebi nije dobar razlog da se uzdržimo od njega. Svakako, prihvatiti da je neki postupak rđav, znači postarati se da on ne bude učinjen. Ali, u tom slučaju, s obzirom na Hjumovo shvatanje motivacije i razliku između uverenja i želje, moralni sud mora biti neki oblik želje pre nego, kao što intuitivisti misle, neki oblik uverenja. Jer, želje su oblici težnja ili staranja, dok uverenja to nisu. Ovaj dokaz je doveo do dominacije ne-kognitivizma u engleskom govornom području između 1930-ih i 1970-ih, i do slabljenja intuicionizma. (Videti članak 38, *Subjektivizam*). Rasprava između kognitivista i ne-kognitivista vodi se o pitanju da li su moralni stavovi slični uverenjima ili željama; intuicionisti se, prema ovom pristupu, pokazuju kao kognitivisti i stoga kao eksternalisti (s obzirom na hjumovsku sliku).

Shvatanje da su moralne činjenice inertna stanja moralnog sveta, koja možemo da zapazimo na takav način da to ne stvara direktan odnos prema našem postupanju, intuicionistima je otežalo odgovor na pitanje kako se saznaju ove neobične činjenice. Stvarno, nije prihvatljivo reći da ih izvodimo iz nečeg drugog; naša moralna uverenja nisu proizvod razuma. Na taj način, ona moraju biti proizvod čula, a pošto nisu proizvod normalnih pet čula, ona moraju biti delo nekog drugog, moralnog čula. Ovo je razlog zbog koga se intuicionizam ponekad naziva i teorija moralnog čula. A odsustvo bilo kakvog objašnjenja načina na koji

ova čula deluju, dovelo je do Varnokove dobro poznate optužbe da intuicionisti ne nude ništa više do priznanje zbunjenosti, oblikovanog tako da liči na odgovor.

Mislim, ipak, da problem leži više u Rosovom eksternalizmu nego u njegovom tvđenju da moralne činjenice postoje (što bismo mogli nazvati njegovim realizmom; videti članak 35, *Realizam*). Ros bi bolje uradio da nije prihvatio Hjumovo objašnjenje motivacije i objašnjenje koje daje o različitim ulogama uverenja i želje. Nedavno su pisci intuicionističke tradicije, kao što su Tomas Neigel i Džon Mek Douvel, na ovom mestu osporavali Hjuma, tvrdeći da želja ne znači nužno i poziv na delovanje; ponekad je i samo uverenje dovoljno da se uradi posao. Obično se, priznaju oni, dešava onako kako to Hjum kaže. Ja želim pomorandžu (želja), a moja uverenja, koja su inertna po sebi, usmeravaju želju na taj način da me ona može voditi u jednom pravcu (fijoka) pre nego u nekom drugom. Ali, stvari ne stoje uvek ovako. Kad stojim na trotoaru, čekajući prekid u saobraćaju da bih mogao da bezbedno pređem ulicu, ja to ne činim zato što želim dug i zdrav život. Ja nemam *iskustvo* želje; ja samo čekam prekid u saobraćaju, pre nego što pređem ulicu. Zašto insistirati da tu negde mora postojati želja? Sve što se događa, jeste da sam jednu *činjenicu* (autobus nailazi) uzeo kao razlog da još ne iskoračim. To je ono što mi zovemo biti oprezan; oprezní ljudi su oni ljudi čija su *uverenja* o bezbednom i opasnom dovoljna da ih motivišu. Isto važi i za etiku. Naša uverenja o ispravnom i rđavom mogu biti dovoljna da nas zaustave u onom što činimo ili da promene naše namere, bez potrebe pomoći neke nezavisne želje. Ova moralna uverenja su u stanju da nas motivišu (da za nas budu razlozi) na osnovu svog sopstvenog prava.

Ova pozicija je internalistička i stoga je uglavnom pogodnija od Rosovog eksternalizma. Eksternalizam je uvek neprihvatljiv, a pošto se pojavljuje kao neposredan rezultat primene Hjumovih shvatanja motivacije na Rosovo shvatanje etike, način da popravimo Rosovu poziciju mora biti napuštanje Hjumovog objašnjenja uverenja i želje. A ja mislim da ovaj korak takođe nudi lakši odgovor na pitanje kako otkrivamo moralne činjenice. Kada ove činjenice shvatimo kao inertne, mi imamo samo dva moguća objašnjenja načina na koji ih saznajemo – ču-

lima ili razumom. Ali sada o njima donekle različito mislimo kao o razlozima za postupanje. S obzirom na ovo, mogli bismo da tvrdimo da je njihovo otkriće stvar praktičnog *suda*, ne zaključka ili percepcije, i na ovaj način pokušavamo da izbegnemo nagoveštaj da smo izmislili posebnu sposobnost ili moralno čulo. Najzad, mi ćemo tvrditi da objašnjenje u moralnom slučaju nije značajno različito od objašnjenja u slučaju opreznosti i svakako da je to stvar suda, ne percepcije, kada činjenicu da autobus dolazi uzmemo kao razlog da još ne iskoračimo.

Sve je ovo, ipak, izuzetno kontroverzno u sadašnjem stanju filosofije morala. (Za alternativno shvatanje, videti članak 35, *Realizam*). Do sada sam pokušavao da izložim najefektnije primedbe protiv Rosovog i Pričardovog intuicionizma, a sada da vidimo kako bismo mogli da izbegnemo ove primedbe gledajući jednim okom na ono što se od tada stvarno desilo u filosofiji morala. Najspornija je tačka ideja da je Hjum možda pogrešio u pogledu motivacije, tako da samo skup uverenja može biti dovoljan da proizvede postupanje. Pošto se ne-kognitivistička tradicija izvodi iz Hjumovog shvatanja, mi o toj tački ne možemo da očekujemo previše saglasnosti.

Ključna primena Hjumove pozicije jeste sledeći dokaz. Ni jedan skup uverenja nije sam po sebi dovoljan da nas motiviše (da nas pokrene na delovanje). Ali, kad skupu uverenja dodamo moralni stav, krećemo se ka novom skupu koji je sposoban za motivisanje. Tako moralni stav mora biti ili bar sadržavati želju – verovatno opšta altruistička želja za dobrobiti drugih (koju Hjum naziva »prirodna simpatija«). Iz ovog sledi da moralne činjenice ne mogu da postoje. Uverenja su usmerena na činjenice, ali želje nisu. Ako moralni sudovi izražavaju uverenja, mogli bismo da pretpostavimo da moraju postojati neke moralne činjenice kojima ta uverenja teže. Ali pošto oni izražavaju želje, uopšte ne postoji takva potreba za moralnim činjenicama. I ovo je prihvatljiv zaključak, jer uklanja od nas sve vrste neprijatnih mogućnosti, kao što je ideja da bi mogli postojati akreditovani moralni eksperti, koji bi na neki način bili u položaju da nama ostalima određuju koji su naši postupci moralno prihvatljivi, a koji nisu.

Intuicionisti koji žele da izbegnu ovaj dokaz, treba da odmah započnu sa pobijanjem prve premise.

Ali, čak i ako se prihvati sve što smo do sada rekli, ostaju neka neugodna pitanja u pogledu moralnih činjenica. Glavna teškoća leži u pitanju da li su ove činjenice objektivne ili nisu. Kako mogu da postoje činjenice o svetu, koje su u stanju da na osnovu sopstvenog prava odrede kako treba da postupamo? Mek Douvel postavlja ovaj problem pitajući se kako jedna činjenica može da suštinski uputi na volju. Razlog zbog koga ovo pitanje izgleda vredno postavljanja jeste da postoji vrlo privlačna koncepcija objektivnosti činjenice, koja se izvodi iz fizike. Objektivna činjenica, prema ovoj koncepciji, jeste samo naučna činjenica. Ali naučne činjenice se odnose na svet koji postoji nezavisno od nas. Tako su objektivne činjenice one koje postoje nezavisno od ljudske svesti. Kako onda mogu da postoje činjenice koje su istovremeno objektivne i suštinski usmerene na ljudsku volju?

Postoje dva savremena pokušaja u postintuicionističkoj tradiciji da se odgovori na ovo teško pitanje. Prvi, Nejgelov, prihvata ulogu prirodne nauke u određivanju naše koncepcije objektivnosti. Drugi, Mek Douvelov, je skeptičniji. Ali i jedan i drugi se zasnivaju na mišljenju da, u ovom ili onom smislu, postoje vrednosti koje treba da usvojimo ili ne usvojimo. Svet, kako Mek Douvel to lepo kaže, nije motivaciono inertan. Jedan način da se izrazi ovo mišljenje smo već videli; tvrdimo da su uverenja, sama po sebi, dovoljna da nas motivišu i da nisu motivaciono inertna, kao što Hjum smatra. Drugi je da kažemo kako je svet bogatiji nego što to nauka zamišlja. Fizikalni svet je motivaciono inertan, ali svet za nas nije samo fizikalni i naš svet nije tako ograničen.

Za Nejgela je objektivnost stvar stepena. Neki pogled na svet je objektivniji ako je manje obojen specifičnostima perspektive onih koji posmatraju svet na osnovu tog pogleda na njega. Tako, da našu metaforu učinimo doslovnom, boja koju vidimo ne pojavljuje se u nekom najobjektivnijem pogledu na svet, pogledu na svet u kome uopšte nema specifičnosti. Sa ovog stanovišta, svet je svet fizikalne nauke, a taj svet jeste onaj u kome nedostaju boje koje mi poznajemo. Međutim, mnogi od načina na koji nam se sa naše subjektivne tačke gledišta svet prikazuje, opstaju neko vreme, dok se mi krećemo ka većoj objektivnosti, postepeno se lišavajući onih odlika čije prisustvo treba

pripisati posebnostima našeg pogleda na svet. Na primer, strah od visine od koga patim visinu čini za mene užasnom, ali ja savršeno znam da, sa malo objektivnije tačke gledišta, visina koje se plašim jeste potpuno bezopasna. Ovo izražavam govoreći da ova visina, u *stvari*, nije onakav strašan ponor kakav mi izgleda da jeste. Ali, ideja onoga što je ovde stvarno jeste stvar stepena i mi možemo napredovati ka otkrivanju istinske (ekstremne) stvarnosti govoreći da u *stvari* uopšte ništa nije strašno. Ne postoji strašno po sebi, postoje samo zastrašeni ljudi. Ali ovo priznanje nas ne sprečava da se saglasimo kako su neke stvari stvarno zastrašujuće (recimo, King Kong ili nuklearni rat), a druge stvari (pauci) nisu. Za Nejgela su moralne vrednosti na ovaj način dovoljno realne. One bi bile vidljive sa nekog najobjektivnijeg stanovišta, ali su više od pukog privida. One su objektivne, ali su druge stvari objektivnije.

Mek Douelov način utvrđivanja objektivnosti moralne vrednosti sastoji se u utvrđivanju dve koncepcije objektivnosti. (Nejgel kaže da postoji samo jedna, ali to je stvar stepena). Prva koncepcija smatra da je objektivno ono što postoji nezavisno od ljudske svesti ili staranja, i u tom smislu fizikalne činjenice su objektivne, a moralne nisu. Druga koncepcija kao objektivno smatra ono što postoji nezavisno od nekog pojedinačnog ljudskog staranja. Ovo je mnogo šira koncepcija objektivnosti. Boje su objektivne u ovom smislu, pošto se kao uslov da jabuka bude crvena, ne zahteva da svako stvarno gleda u nju. Crvenilo neke jabuke može da postoji i kad se ne gleda; ono na neki način čeka da ga mi opazimo. Dakle, boja je objektivna u ovom slabijem smislu. Ona nije objektivna u jačem smislu pošto je boja nešto što suštinski ima posla sa *pojavom*, a pojava je uvek pojava za *nas*; na taj način, boja ne postoji nezavisno od ljudske svesti i staranja. Mek Douvel tvrdi da vrednosti imaju drugi slabiji oblik objektivnosti i ovo uzima da dokaže kako ne može biti objektivnih činjenica o onom što je ispravno i rđavo. Ako svet sadrži vrednosti u jačem smislu nego što sadrži boje, on bi bio zadovoljan.

Skliznuo sam u priču o moralnim činjenicama, ali sam pre nameravao da ukažem kako je ove činjenice najbolje shvatiti ne kao *opažene činjenice*, već kao *razloge* koji se prihvataju prilikom izricanja moralnog *suda*. Intuicionisti smatraju da ovi raz-

lozi traže da ih mi priznamo – oni treba da se priznaju. Postoje istine, činjenice o tome kakvi razlozi postoje; mi, ako nismo pažljivi, možemo da ne dosegemo istinu. Štaviše, za ličnost čije shvatanje razloga je dovoljno pouzdano, možemo reći da zna šta treba da radi. Tako, sa dostupnošću moralne istine dolazi mogućnost moralnog saznanja.

Završavam pominjući dve glavne kritike, ostavljene pred vratima intuicionizma. Prva je zamerka Džona Makija, da on neopravdano uključuje izmišljanje posebnih odlika (ispravnost, rđavost), koje imaju malo srodstva sa drugima i koje imaju čudnu sposobnost da nas privuku kada ih shvatimo kao da imaju neki oblik čudnog magnetizma (videti Mackie, 1977, Ch. I). Mislim da je ova kritika neumesna. Postintuicionističke teorije Nejgela i Mek Douvela ne govore mnogo o ispravnosti i rđavosti, ali se usmeravaju na mišljenje da bi bol, koji bih naneo nekom ako bih učinio ono što nameravam, bio razlog da ne postupim na taj način. Ovde ne postoje neke svojstvene osobine, samo relativno uobičajena sugestija da je bol drugih relevantan za naš moralni izbor.

Jedna drugačija kritika, koju iznosi Sajmon Blekbern, pita se, opet, kako smo mi u stanju da utvrdimo postojanje tih razloga. Ako se ukazuje kako su oni na neki način analogni bojama, možda naša svest o njima treba da bude nalik na našu svest o bojama. Ali mi otkrivamo šta su boje ulazeći sa njima u kauzalni odnos. Postoji jedno složeno uzročno pitanje o tome kako boje predmeta mogu da se utisnu u nas. Ali ne postoji takvo objašnjenje o tome kako se vrednosti ili razlozi utiskuju u nas. Ovo je zato što one nisu u stanju da uopšte stupe u uzročni odnos; na taj način, naša svest o njima ne može da se shvati kao neka vrsta *odgovora* na ono što ima nezavisno postojanje. Pre bi trebalo da prihvatimo da mi *projektujemo* moralne osobine u svet u kome one ne postoje. (Stoga je ova pozicija poznata kao projek-tivizam).

Postoje dva načina da se odgovori na ovaj napad. Prvi se sastoji u dokazivanju, zajedno sa Mek Douvelom, da vrednosti stvarno stupaju u uzročni odnos, isko se ne može reći da one unose svoj značaj ovde. On ovo upoređuje sa načinom na koji izlažemo priču o opažanju-boji. Ovde postoji kauzalno objašnjenje, ali boje objekata koje vidimo nemaju udela u ovoj priči;

priča polazi pravo od prirode površina koje vidimo do naše percepcije tih površina kao nečeg što ima ovu ili onu boju. Ipak, u ovom slučaju nismo spremni da bojama odrekemo realnost (u Mek Douvelovom slabijem smislu), a Mek Douvel bi isto rekao i o vrednostima.

Druga mogućnost je da uporedimo intuicionizam u etici sa intuicionizmom u matematici. U matematici intuicionisti tvrde da su brojevi apstraktni objekti čijeg postojanja i prirode postajemo svesni ne preko stupanja u prirodne uzročne odnose sa njima (što je nemoguće), već preko operacije razuma i suđenja. Smisao je u tome da možemo biti navedeni da utvrdimo osobine stvarnih nezavisnih objekata, na načine koji nisu kauzalni.

O ovim stvarima se, još uvek, strasno raspravlja i mislim da je pošteno reći da zanimljivi novi oblici intuicionizma koji su do sada izgrađeni ipak nisu potpuno izbegli probleme koji su mučili njihove prethodnike.

Šire o tome u:

Blackburn, S.: 'Errors and the phenomenology of value', *Morality and Objectivity*, ed. T. Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 1–22.

Hume, D.: *A Treatise Of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), esp. Book II, Part 3, Section 3.

McDowell, J.: 'Values and secondary qualities', *Morality and Objectivity*, ed. T. Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 110–29.

Mackie, J. L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977), ch. I.

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); ed. A. D. Lindsay (London: Dent, 1910).

Nagel, T.: *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Price, R.: *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1758); ed. D. D. Raphael (Oxford: Oxford University Press, 1948).

Prichard, H. A.: 'Does moral philosophy rest on a mistake?' in his *Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1949), pp. 1–17.

Ross, W. D.: *The Right and The Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930).

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); (London: Macmillan, 1907).

Warnock, G. J.: *Contemporary Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1967), ch. 2.

Za dalje čitanje:

Falk, W. D.: 'Ought and motivation', in his *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), ch. I.

Strawson, P.: 'Ethical intuitionism', *Philosophy*, 24 (1949), 23–33.

Urmson, J. O.: 'A defence of intuitionism', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1975), 111–19.

Williams, B. A. O.: 'What does intuitionism imply?', *Human Agency: Language, Duty, Value*, eds. J. Dancy et al. (Stanford: Stanford University Press, 1988), pp. 189–98.

NATURALIZAM Čarls Pidžen

I. Šta je naturalizam?

U filosofiji su ne samo učenja, već i definicije učenja predmet rasprave. Tako je i sa etičkim naturalizmom. Moja definicija je, stoga, lična ali se nadam da nije idiosinkratska. Pod naturalizmom se misli ono što i drugi filosofi manje ili više imaju u svesti – iako to manje ili više varira od slučaja do slučaja.

Naturalizam je stoga kognitivističko učenje (ili skup učenja). On tvrdi da su moralni sudovi iskazi sposobni za istinu i laž. Moralni sudovi nam govore šta nešto jeste. Naturalizam se stoga suprotstavlja ne-kognitivizmu, emotivizmu i preskriptivizmu, za koje su moralni sudovi usklici, psihološki podsticaji i kva-zi-zapovesti. On je takođe (u slabom smislu) realistička doktrina; to jest, smatra da su *neki* moralni sudovi istiniti. (Više detaljnih objašnjenja ovih pozicija može se naći u članku 35, *Realizam*, članku 38, *Subjektivizam* i članku 40, *Univerzalni preskriptivizam*). On se stoga suprotstavlja teoriji greške Dž. L. Makija, koja prihvata da su moralni sudovi istinita ili lažna tvrđenja, ali poriče da je bilo koji od njih istinit. Moral za naturaliste nije fikcija, greška ili mit, već sistem saznanja ili bar informacija. Najzad, naturalizam (u širokom smislu) jeste jedno reduktivno učenje. Iako postoje moralne istine (tj. istiniti iskazi), ne postoje posebne moralne činjenice i osobine (ka-

rakteristično moralna stanja stvari) iznad i izvan činjenica i osobina koje se mogu specifikovati upotrebom ne-moralne terminologije. Ovde postoji kontrast prema »intuicionističkim«¹ filosofima kao što je Dž. E. Mur (1874–1958): »Ako se upitam: šta je dobro?, moj odgovor je da dobro jest dobro i to je kraj priče. Ili, ako se upitam: kako dobro treba da se definiše?, moj odgovor jeste da se ono ne može definisati i da je to sve što moram da kažem o tom«² (Moore, 1906, str. 6). Mur ne misli da nije u stanju da kaže koje *su* stvari dobre. (On, na primer, misli da su prijateljstvo i posmatranje lepote dobro). Ne, on izriče metafizičku ili onološku tezu: dobrota dobrih stvari sastoji se u tome što one poseduju osobinu dobrote, osnovnu odliku stvarnosti koja se dalje ne može analizirati i objašnjavati. (Videti članak 36, *Intuicionizam*). Naturalisti se ne slažu. Prema njima, dobrota *može* dalje da se analizuje i objašnjava; može da se svede na nešto drugo ili poistoveti sa nekom drugom osobinom. Doista, naturalisti misle da dobrota, onako kako je shvata Mur, kao jedinstvena i *sui generis* osobina ne postoji. (I isto važi, naravno, i za rđavost, pravednost i neispravnost).

Ali, ovde konsenzus prestaje. Naturalisti se razlikuju u pogledu onoga na šta dobro, zlo itd., treba da se svedu i kako ovo svođenje treba da se sprovede. Postoje hedonistički naturalisti, koji činjenice dobrote svode na činjenice uživanja i bola. (Dobrota prijateljstva sastoji se u njenoj usmerenosti na uživanje). Postoje aristotelovski naturalisti, koji prednost daju (opšte-prihvaćenim) činjenicama o ljudskoj prirodi i ljudskoj sreći. (Prijateljstvo je dobro zato što je, na neki način, u skladu sa ljudskim potrebama ili ljudskom prirodom). Postoje čak i teološki naturalisti, koji misle da se dobrota prijateljstva objašnjava time što ga je Bog posvetio. Ukratko, naturalisti pribegavaju svim vrstama pretpostavljenih činjenica – socioloških, psiholoških, naučnih, pa čak i metafizičkih i teoloških – samo da ne budu vraćeni u oblast nesvodivih *moralnih* činjenica ili osobina. Pošto su neke od ovih činjenica pre metafizičke ili natprirodne nego prirodne u nekom uobičajenom smislu reči (činjenice o prirodnom svetu) možete da se upitate kako je ova dispartna grupa moralnih teorija dobila istu oznaku. Odgovor je istorijski. Prema Dž. E. Muru, sve one počivaju na naturalističkoj grešci (o kojoj ćemo

nešto više reći kasnije). On je ovu (pretpostavljenu) grešku nazvao *naturalističkom*, jer je ona češća kod filozofa usko naturalističkog usmerenja – kod onih koji su želeli da moral zasnuju na činjenicama koje bi nauka mogla da potvrdi. Ali, oni su samo podklasa onih koji su – prema Muru – počinili naturalističku grešku. Ipak, ime se učvrstilo.

Šta je pokretač naturalizma – šta ga čini privlačnim kao teorijsku opciju? To je teško pitanje, pošto naturalizam nije učenje koliko porodica učenja koja ujedinjuju neke zajedničke teze. Ali približan odgovor je ovaj. Naturalisti povezuju snažnu potrebu za moralnom istinom, to jest, ubeđenje da su neke stvari doista ispravne a druge rđave, sa odbacivanjem Murovih ne-naturalističkih osobina dobrote, rđavosti itd. Ovo odbacivanje često treba pripisati naučnom pogledu i ubeđenju da ništa ne postoji izvan onoga što nam nauka dopušta da pretpostavimo. Ali, može se pripisati religioznom ubeđenju; na primer, uverenju da vrednost proizlazi iz Boga i da se ne može odvajati od onoga što on hoće. I u jednom i u drugom slučaju Murove posebne moralne osobine nisu dobrodošle, a redukcija mora da bude takva da osnovne moralne istine zasniva na nekoj prihvaćenoj metafizici.

Naturalizam tvrdi	1. Moralni sudovi su iskazi. (Oni su istiniti ili lažni).	→ Ne-kognitivizam u svojim raznim oblicima (emotivizam i preskriptivizam) je lažan.
	2. Neki moralni sudovi su istiniti. (Moral nije fikcija).	→ Nihilizam (ili »teorija greške«) je lažan.
	3. Ne postoje nesvodive moralne činjenice ili osobine.	→ Intuicionizam (Murovo učenje) je lažan.

Slika 1.

II. Nema »treba« iz »jeste« ili autonomija etike

Ako moral treba da se svede na istine neke druge vrste, etika nije »autonomna«. Istina u moralu određena je zbivanjima u ne-

koj drugoj oblasti. Međutim, kada se naturalisti i anti-naturalisti spore oko autonomije etike, to (obično) nije ono što oni imaju u svesti. Pod »autonomijom etike« oni misle na teze prema kojima »treba« ne može da se izvede iz »jeste« ili, opštije, da moralni zaključci ne mogu da se izvedu iz ne-moralnih premisa, vrednosti iz činjenica. Ovo se često meša sa idejom da moralne reči *ne znače isto* što i ne-moralne reči: da njima nedostaju »naturalistički« sinonimi. Pitanje se, stoga, odnosi pre na zaključivanje nego na svođenje; na to šta iz čega može da se izvede.

Međutim, često se pretpostavlja da *ako* moralni sudovi mogu da se izvedu iz ne-moralnih iskaza, onda je naturalizam istinit. Ako ne mogu, naturalizam je lažan. Ova poslednja tvrdnja je pogrešna, što ću nadam se i pokazati.

Anti-naturalisti se pozivaju na jedan slavni Hjumov (1711–1776) pasus. Moralisti (žali se Hjum) »neko vreme postupaju na uobičajen način« sa dokazima »bića božjeg« ili »zapažanjima o ljudskim stvarima, kad odjednom na moje iznenađenje, umesto uobičajenih iskaznih kopula *je i nije*, ja ne nalazim nijedan iskaz koji nije spojen sa nekim *treba* ili *ne treba* ... kako ovo *treba* ili *ne treba* izražava neki novi odnos ili afirmaciju, neophodno je da se zapazi i objasni; a u isto vreme treba da se navede razlog za ono što izgleda potpuno neshvatljivo, kako ovaj novi odnos može da se izvede iz drugih, koji su potpuno različiti od njega« (Hume, 1738, Book III, part I).

Ovaj pasus se često izražava sloganom »nema »treba« iz »jeste« i označava se kao Hjumov zakon. Smatra se da ovaj zakon čini čuda – da naglašava fundamentalnu razliku između činjenica i vrednosti, da dokazuje ne-kognitivizam i (pre svega) da opovrgava naturalizam. (Ovo poslednje je neobično tvrđenje, pošto je sam Hjum bio naturalist). U stvari, on ne može da učini ništa od ovih stvari. Jer Hjum ističe prostu logičku stvar. Zaključak koji sadrži »treba« ne može (kao stvar logike) da se izvede iz premisa bez tog »treba«. (Isto, naravno, važi i za druge moralne reči). Logika je konzervativna. Konkluzije valjanog zaključka sadržane su u premisama. Ne možete da iz nečeg izvadite ono što niste unutra stavili. Zato, ako se »treba« pojavljuje u konkluziji nekog dokaza, a ne i u premisama, zaključak nije logički ispravan.

Neki anti-naturalisti (pre svega H. M. Her) ovaj »jeste/treba« jaz su uzeli kao činjenicu i nastojali su da ga objasne pomoću ne-kognitivizma. Razlog zašto neko »treba« ne možete da izvedete iz nekog »jeste« ili, opštije, moralni zaključak iz ne-moralnih premisa, nalazi se u tome što se moralni sudovi fundamentalno razlikuju od činjeničkih iskaza. Oni (primarno) ne opisuju kako svet *jeste*, već propisuju kakav on *treba da bude* – oni su, ukratko, nalik na zapovesti. Ne treba da pribegnemo ne-kognitivizmu, da objasnimo ovaj logički jaz. Jer, postoji sličan jaz između zaključaka o ježevima i premisa koje ih ne pominju. Ne možete da izvedete jež-zaključak iz premisa u kojima nema ježeva (bar ne samo na osnovu logike). Ipak, niko ne predlaže distinkciju činjenica/jež, niti prihvata da iskazi o ježevima nisu stvarni iskazi, već neobična podklasa zapovesti. U oba slučaja, jaz stvara konzervativnost logike, a ne neka tajanstvena razlika u semantičkoj vrsti. Stoga, nemamo više razloga da moralne sudove konvertujemo u kvazi-zapovesti, nego da jež-propozicije podvrgnemo istoj sudbini. Etika može biti logički autonomna, ali ona ovu osobinu deli sa svakom drugom vrstom govora.

Ali, čak je i ova bezazlena teza bila osporavana. A. N. Prajor (1914–1969) predložio je jedan broj logički ispravnih zaključaka, u kojima se »treba« pojavljuje u konkluziji, ali ne i u premisama. Evo jednog:

1) Pijenje čaja je uobičajeno u Engleskoj
stoga

2) Pijenje čaja je uobičajeno u Engleskoj ili *svi Novo-zelandski treba da budu ubijeni* (Prior, 1976).

Postoji nešto vrlo sumnjivo u pogledu ovog zaključka. Ne možete izbeći osećanje da se konkluzija, u krajnjoj liniji, zapravo i ne odnosi na »treba«. Najzad, i sledeće je takođe posledica iskaza 1):

2) Pijenje čaja je uobičajeno u Engleskoj ili *su svi Novo-zelandski ježevi*.

Ovde očigledno imamo jež zaključke, izvedene iz ne-ježevskih premisa. Ovo pokazuje da Prajorovi kontra-primeri ne ugrožavaju autonomiju etike (nema »treba« iz »jeste«), već konzervativnost logike, ideju da u logici iz nečeg ne možete izvući ono što niste stavili unutra. Ali takođe je postalo očigled-

no da su kurzivom naglašene poslednje rečenice u (2) i (2') u određenom smislu besmislene. S obzirom na premise, one se mogu postaviti na bilo koji način, a da konkluziju ne učine neistinitom ili da utiču na ispravnost zaključivanja.

Sada smo u položaju da iznova potvrdimo i konzervativnost logike i autonomiju etike. Prvo, definišemo sa zaključivanjem – povezanu besmislenost. Neki izraz se besmisleno pojavljuje u konkluziji jednog ispravnog zaključka, ako se može dosledno zamenjivati sa bilo kojim izrazom istog gramatičkog tipa, bez štete po ispravnost zaključka. [Kurzivne poslednje rečenice (2) i (2') su besmislene u ovom smislu, pošto se u nekom zaključku iz (1), svaka od njih može zameniti sa nekom drugom]. Konzervativnost logike postaje zahtev da se nijedan (ne-logički) izraz ne može ne-besmisleno pojaviti u konkluziji nekog ispravnog zaključka, ukoliko se ne pojavi u premisama. Ovaj zahtev se može dokazivati. Autonomija etike je, jednostavno, moralna inkarnacija ovog zahteva – nema *ne-besmislenog* »treba« iz »jeste« (videti Pidgeon, 1989).

Gde sve ovo ostavlja naturalizam? U lepom stanju. Već smo videli da logička autonomija ne pruža podršku za ne-kognitivizam. Niti (uprkos raširenom filozofskom uverenju) ona ugrožava naturalizam. Kao što smo videli, jež-konkluzije ne mogu da se ne-besmisleno izvedu iz ne-jež premisa. Ali to ne podrazumeva da postoji oblast nesvodivih jež-činjenica. (Ježevi su složena stvorenja, čija se aktivnost može objasniti preko njihovih delova). Zašto bi na taj način uspostavili oblast nesvodivih *moralnih* činjenica da bismo objasnili zašto »treba« ne može da se izvede iz »jeste«?

Grešku treba pripisati konfuziji. Jer, postoje tri oblika etičke autonomije, *logički*, *semantički* i *ontološki*. Oni se često mešaju. Ali samo je poslednji nespojiv sa naturalizmom. Logički oblik sam već obradio. Semantička autonomija (semantička jer se odnosi na značenje) jeste teza da moralne reči ne *znače isto* kao neke druge, i da se one ne mogu parafrazirati u naturalistički (ili ne-moralnom) idiomu. Ontološka autonomija je teza da moralni sudovi, da bi bili istiniti, moraju odgovarati oblasti *sui generis* moralnih činjenica i osobina. (Nazivam je ontološka autonomija jer se odnosi na onu vrsta stvari koje moraju da *postoje*). Ontološka autonomija je stoga obrnuta od

naturalizma, koji ukazuje da ništa tako neobično, kao što su Murove moralne osobine, nije potrebno za potkrepljivanje istina morala.

Logička autonomija je sada ispravna. Ali, ona nije pretnja naturalizmu, ukoliko ne uključuje ontološku autonomiju. Jež paralela dokazuje da ona to ne čini. Da li logička autonomija uključuje semantičku autonomiju? Opet ne. Sama logika nas ne ovlašćuje da izvedemo konkluziju o ježevima iz premisa koje se odnose na *Erinaceus eurus*. Jež-govor je logički autonoman. Ali on ništa, na ovaj ili onaj način, ne govori u pogledu toga da li su »jež« i »*Erinaceus eurus*« sinonimi (što ustvari jesu). Isto je tako i u moralu. Konkluzije o dobrom ne mogu se logički izvesti iz premisa o prijatnom. Ali ovo, na ovaj ili onaj način, ništa ne govori o tome da li su »dobro« i »prijatno« sinonimi (što u stvari nisu).

»Ali ovo ne može biti tačno«, možete reći. Najzad, ako »dobro« doista znači »prijatno«, mi bismo, logički, mogli da izvedemo konkluzije o dobrom iz premisa o prijatnom, sve dok ove uključuju prikladnu definiciju. Etika, najzad, ne bi bila logički autonomna. Na taj način, ako je ona logički autonomna, sledi da se dobrota ne može definisati. Što se svodi na semantičku autonomiju (videti Prior, 1949, str. 24). Ovo je greška. Jer, neka definicija, iako verbalna i stoga u određenom smislu nesuštinska, ipak konstituiše posebnu premisu. Na taj način, ako se »dobro« pojavljuje u konkluziji kao rezultat definicije, ovo ni na koji način ne krši logičku autonomiju. Jer, da bi bila tamo, ona mora da se pojavi bar u jednoj premisi. Isto je tako i sa »ježom«. Ako se jež – konkluzije izvedu iz premisa koje se odnose na *Erinaceus eurus*, uz pomoć definicije (u ovom slučaju istinite), to ni na koji način ne krši logičku autonomiju jež-govora. Jer, on mora, da bi bio tamo, da se pojavi bar u jednoj od premisa. Istina ili nešto drugo definicije ne utiče na logiku stvari. Zatim, logička autonomija se odnosi na ispravnost, dok se semantička autonomija odnosi na značenja. To je učenje koje se bavi definicijama. A o istini ili nečem drugom definicije, logika nije kompetentna da odlučuje. (Videti Pidgeon, 1989).

Ali, da li je semantička autonomija istinita? I ako jeste, da li to sa sobom povlači ontološku autonomiju i stoga lažnost naturalizma? To nas ponovo dovodi do onoga što se zove –

III. Naturalistička greška

U svom slavnom delu *Principia Ethica* Dž. E. Mur je tvrdio da su moralisti većinom naturalisti, a da svi naturalisti čine jednu zajedničku grešku. Oni mešaju osobinu dobrote sa stvarima koje poseduju tu osobinu ili nekom drugom osobinom koju poseduju dobre stvari. To je naturalistička greška mešanja dve različite stvari.

Mur ima dva glavna dokaza za ovo.

(1) Pretpostavimo da je dobrota identična sa nekom drugom osobinom, kao što je prijatnost. (Murov omiljeni izraz jeste ono što želimo da želimo, ali ćemo mi, radi kratkoće, ostati pri iskazu prijatnost). Onda bi »dobro« i »prijatno« bili sinonimi. Ovo bi bilo poznato svakom kompetentnom govorniku. Stoga pitanje »da li je prijatno dobro?« ne bi bilo nerazumljivo. Ovde je Murov izbor reči nesrećan. Ne radi se o tome da je pitanje besmisleno. Pre se radi o tome da njegovo postavljanje pokazuje nedostatak smisla ili, u svakom slučaju, razumevanja. Jer, odgovor bi očigledno bio – da. Pitanje bi bilo puka tautologija kad bi mu se još dodao znak pitanja. Imalo bi isto značenje kao »da li je ono što je prijatno, prijatno?« ili »da li je ono što je dobro, dobro?« Zatim, Mur kao očigledno uzima da pitanje »da li je prijatno, dobro?« jeste otvoreno pitanje; pitanje koje ima smisla postaviti. Stoga, »dobro« ne znači »prijatno«. Stoga su dobrota i prijatnost različite. A isto važi i za druge osobine, sa kojima se dobrota poistovećuje.

Sličan dokaz (koji potiče od Platonovog *Eutifrona*) upotrebljava se protiv teološkog naturaliste. Da li »X je ispravno« znači »X je Bog zapovedio?« Onda »ono što je Bog zapovedio jeste ispravno« znači »ono što Bog zapoveda jeste ono što Bog zapoveda«, i moralna pohvala Boga degeneriše se u veličanje tautologije. Ali, »ono što Bog zapoveda jeste ispravno« nije tautologija. Stoga je naturalistička definicija pogrešna.

(2) Ako »dobro« znači »prijatno« onda reći »ono što je prijatno jeste dobro«, ne bi nam pružilo jedan zaseban razlog za unapređivanje prijatnih stanja stvari. (Ubrajalo bi se u tautologiju da ono što je prijatno jest prijatno, a tautologija nije u stanju da pruži motiv za postupanje). Ali, nazivati zadovoljstvo dobrim

znači ukazati na neki *poseban* razlog za njegovo unapređivanje. Zato »dobro« ne znači »priyatno«. Dokaz se ponovo može generalizovati.

Ovi dokazi ne postižu svoj nameravani cilj. Oni ne uspostavljaju logičku autonomiju i stoga lažnost naturalizma. U najboljem slučaju, oni uspostavljaju semantičku autonomiju i tako opovrgavaju semantički naturalizam – tezu da se moralne činjenice mogu svesti na ne-moralne činjenice, jer su moralne reči sinonimi sa (povezanim) ne-moralnim rečima. A postoji određena sumnja čak i u to.

Dokaz (1) pretpostavlja da, ako je dobrota identična sa priyatnošću, onda »dobro« i »priyatno« moraju biti sinonimi. Ovo je pogrešno. Voda i H₂O su identični. Ipak »voda« nije sinonimna sa »H₂O«, čak i ako označavaju istu materiju. »Voda« izražava prednaučni pojam, koji je dostupan deci i divljacima – grubo rečeno, bezbojnu tečnost koja nema ukus i koja pada sa neba i nalazi se u rekama i jezerima. »H₂O«, naprotiv, izražava naučni pojam. Vi ga ne možete potpuno razumeti bez nekog malog poznavanja hemije. Ljudi nisu pronašli da je voda H₂O meditirajući o značenjima. Empirijsko istraživanje je odradilo posao. Isto je tako i sa dobrotom i priyatnošću. »Dobro« može da ne bude sinonimno sa »priyatnošću«. Ali, oni, i jedno i drugo, mogu da se odnose na istu osobinu. Semantički naturalizam bi mogao da bude pogrešan, ali bi sintetički naturalizam mogao biti tačan. To jest, moralne osobine se mogu identifikovati sa prirodnim osobinama pre na osnovu empirijskog istraživanja nego na osnovu pojmovne analize. Zato semantička autonomija, koja kaže da moralne reči *ne znače isto* kao neke druge, ne povlači sa sobom ontološku autonomiju – da moralne osobine nisu *identične* sa nekim drugim. Ali ima još. Dokaz (1) takođe pretpostavlja da ako su dve reči ili fraze sinonimne, to je poznato svakom kompetentnom govorniku. I mi možemo da prihvatimo da je to tako, ako se sinonimnost strogo protumači. Ali nam naši pojmovi nisu transparentni. Pravila koja oni slušaju, pretpostavke koje oni ovaploćuju, nisu stvari kojih smo uvek svesni. Zato je moguće da se pruži jedna analiza reči – pojmovni slom – koja neće biti jasna kompetentnom govorniku, iako u određenom smislu ona izražava značenje reči. (Inače bi »paradoks analize« isključio korisnu pojmovnu analizu). Na taj način je moguće da se

formuliše jedna analiza, X – a, »dobrog«, takva da »da li su sve X stvari dobre?«, jeste otvoreno pitanje (tj. pitanje koje bi neki kompetentan govornik mogao sa smislom da postavi) čak i ako je X artikulisalo značenje »dobrog«. Ovo semantičku autonomiju dovodi u pitanje.

Dokaz (2) isto tako podupire konkluziju da »dobro« postoji bez naturalističkih (tj. ne – moralnih) sinonima ili parafraza. Ali semantička, a ne ontološka autonomija je ono što osporava naturalizam. Štaviše, dokaz je sumnjiv. On se zasniva na ideji da »dobro« prenosi određeni zahtev za ponašanje. Ako neko misli kako je nešto dobro, to ga obično navodi da ga sprovodi ili unapređuje (u odgovarajućim okolnostima). Dovoljno pošteno. Ali, možda se može dati analiza koja ovaj zahtev jasno izriče, bez pozivanja na ne-prirodne osobine. »Priyatno« može biti izbor za ovu ulogu, ali to ne znači reći da se može naći bolji. (Na primer, »dobar« može da znači *zahtevan*, gde zahtev upućuje na neki cilj koji treba da bude zajednički svim racionalnim bićima). Svakako, ako takva analiza X može da se napravi, onda bi »ono što je X, jeste dobro« bilo tautologija ili konceptualna istina lišena motivacione moći. Ali, to je irelevantno. Jer takav iskaz nema nameru da preporuči X-tost ili da nagovesti kako se X-tost na neki način nalaže. Pre bi cilj bio artikulisanje zahteva koji je skriven u predikatu »dobar«, da objasni zašto nazivanje stvari »dobrim« obično ukazuje na razlog da se one unaprede.

Da sažmemo. *Logička* autonomija (nema »treba« iz »jeste«) može se dokazati u jednom popravljenom obliku. Ali to ne ugrožava naturalizam. Semantička autonomija može, takođe, da bude istinita. Možda »dobru« i drugim moralnim rečima nedostaju naturalistički ili ne-moralni sinonimi ili parafraze – barem sinonimi ili parafraze sa kojima su one *striktno* sinonimne. Ovo otklanja semantički naturalizam, ali druge forme naturalizma ostavlja netaknutim. Na taj način, naturalizam može biti istinit, uprkos Hjumu i uprkos Dž. E. Muru.

Zato, ovde naturalisti nemaju potrebu da izbegnu Murove i Hjumove dokaze, zaključujući da su moralno »treba« i predikativno »dobro« (Hjumovo »treba« i Murovo »dobro«) besmisleni. (Ponešto su pokušali da učine Eskomb i Gič u *Modernoj moralnoj filosofiji* i Tir u *Dobru i zlu*.) U onoj meri u kojoj su

ispravni, Hjumovi dokazi, a takođe i Murovi, spojivi su sa naturalizmom. Pošto su pokušaji da se pobije naturalizam propali, on ostaje živa opcija.

IV. Varijante naturalizma

Zaključicu s pregledom vodećih vrsta naturalizam. Moj zadatak je pre izlaganje nego kritika, ali se neću odreći ni kritičkih komentara.

(A) Najbolja ponuda, s obzirom na našu primedbu Muru, izgleda kao sintetički naturalizam. »Dobro« (a isto važi i za ostale moralne reči) ne znači isto što i neko naturalističko »X«. Ipak postoji (ili bi mogao postojati) neki naturalistički predikat »X« koji označava istu osobinu. (Kao što »voda« i »H₂O« ne izražavaju isti pojam, iako označavaju istu materiju). Identitet između dobrote i X-tosti ne bi bio analitički, zasnovan na značenjima reči, već sintetički, stvar (empirijske?) činjenice. R. M. Adams, teološki naturalist, nastoji da obnovi etiku božjih zapovedi, upotrebljavajući ovu ideju (Adams, 1981). Kazati »X je ispravno« ne znači da to Bog zapoveda. Stoga »ono što Bog zapoveda je ispravno« nije tautologija. Ipak, ispravnost i naloženost od Boga znače, uglavnom, istu stvar. Mi shvatamo da su određeni postupci ispravni, a potom otkrivamo (kroz Otkrovenje ili racionalnu teologiju) da je ono čega smo bili svesni bio glas božji. Ali problem sa ovim pristupom najbolje se vidi u sekularnom okviru. Ako dobrota treba da se, pomoću empirijskog istraživanja, poistoveti sa naturalističkim nečim, onda »dobro« mora da izražava jedan empirijski pojam. To jest, »dobro« mora da se definiše na takav način da nam se dobrota nametne i da može da se pojavi u okviru neke empirijske teorije. Na primer, ona može da se definiše kao uzrok određenih posledica, »dobrota – pojave«, a pojava može (bar ponekad) da bude opažena od strane ljudskih bića. (Inače, empirijsko istraživanje ne bi moglo da odredi da li se dobrota i X-tost primenjuju na istu stvar). Ali ovo za uzvrat pretpostavlja da »dobro« može biti podvrgnuto naturalističkoj analizi; da, u određenom smislu, ono znači isto što i parafraza koja ga upućuje na čulnu evidenciju. Drugim rečima, Mur sigurno greši i »dobro« mora biti podobno

za analizu – iako ono ne mora biti striktno sinonimno sa parafrasom koja konstituiše tu analizu. Najbolji kandidat jeste ona vrsta teorije, koju je (prema nekim tumačenjima) zastupao Dejvid Hjum. »Dobro« se ne definiše preko naših uobičajenih senzacija – vida, mirisa, sluha, dodira – već preko unutrašnjih senzacija odobravanja i neodobravanja. »Dobro« je (otprilike) ono što bi svaki obavešteni i nepristrasni posmatrač odobrio (i stoga ono što mi *stvarno* težimo da odobrimo, kada se oslobodimo ličnih strasti i pokušamo da utvrdimo šta je ispravno). Svakako, pošto smo napravili takvu analizu, naturalizam je već zbrinut. Mi ne treba da nastavimo sa uspostavljanjem sintetičkog identiteta između tako analizovane dobrote i neke druge, prirodne osobine. Ako biti dobar znači biti odobren od nekog idealnog posmatrača, mi ne moramo da odredimo šta bi posmatrač odobrio, da shvatimo da imamo moralne istine bez nesvodivih moralnih činjenica (iako će ono što posmatrač odobri biti od značajne praktične važnosti). Moral se svodi na idealizovanu psihologiju. Naturalizam je opravdan.

Ova teorija je puna problema. Evo dva. (a) Nije jasno da bi se svi ljudski posmatrači, ma koliko bili nepristrasni i dobro obavešteni, složili u svojim reakcijama. Zato se otvara mogućnost da nijedan (ili vrlo malo) postupak nije dobar, pošto nijedan ne bi izazvao odobravanje svakog posmatrača. Vraćamo se na teoriju greške, koju smo pokušali da izbegnemo (odeljak I). (b) Analiza izgleda cirkularna. Jer odobriti nešto znači misliti (ili osećati) da je to dobro ili ispravno. Zato analiza »dobrog« sadrži sam onaj pojam koji ima nameru da objasni.

(B) (Ova teorija se nagoveštava u spisima Dž. E. V. Enskombove, iako nisam siguran da bi se ona složila sa njom. Sabina Lavejbond u *Realizmu i imaginaciji u etici* veruje u nešto slično). Pretpostavimo da sam naručio krompir i da ga je bakaln isporučio i poslao račun. Dakle, ja bakalnu dugujem novac. Šad, šta je to što čini da sam ja dužan bakalnu? (I) Istorija ličnih transakcija između mene i bakalina; (II) neka opšta pravila, zasnovana na društvenim institucijama i konvencijama, o tome kako se dugovi ugovaraju; i (III) odsustvo posebnih uslova koji bi mogli da ponište ili obezvrede dug. Drugim rečima, kompleks društvenih činjenica, koje se svode na ljudske dispozicije i postupke. Osim ovog, ne postoji ništa više, što označava moje du-

govanje; nikakva ne-prirodna oblast činjenica o dugovima – samo ljudski postupci u kontekstu ljudskih institucija, a te institucija su i same zavisne od stalnog ljudskog postupanja.

Naturalistička hipoteza, dakle, smatra, da su neki moralni sudovi (»rđavo je nagovarati vas na laž«) nalik na »ja bakalinu dugujem novac« – istiniti na osnovu individualnih ljudskih postupaka, u kontekstu naših institucija ili jezičkih igara. Drugi, opštiji sudovi (»obično se ne laže«) liče na iskaze koji utvrđuju pravila za ugovaranje duga – oni se smatraju istinitim na osnovu ljudskih konvencija i institucija, zajedničkih društvenih praksi. Tako imamo moralne istine i opšte i pojedinačne, bez svojstvenih moralnih činjenica. Moral se svodi na usavršenu sociologiju. Naturalizam je opravdan.

Ovde je problem (koji Enskombova izgleda shvata) u relativnosti. Različita društva imaju različite moralne institucije, koje podupiru različite moralne kodekse. Da li mi unosimo moralne istine u kodekse pojedinačnih društava, tako da postoji ispravnost za Azande i ispravnost za Osije, ali ne postoji tako nešto kao što je ispravnost po sebi. Šta je sa podeljenim društvima, u kojima se takmiče različiti kodeksi i institucije (kao što je većina zadatih društava). I šta se dešava sa moralnim disidentima? Izgleda da oni nisu samo rđavi (jer ne poštuju jedinu moralnu istinu koja postoji), već i nedosledni, jer mi ne možemo da pružimo sadržaj disidentovom mišljenju da kodeks, koji njegovo društvo podržava, nije stvarno ispravan. (Sabina Lovej-bond se sa ovim problemom bori na 100 strana. Nije izašla kao pobednik). Najzad, ovaj pristup ima i tu nesrećnu posledicu da moralna shvatanja Margaret Tačer i ajatolaha Homeinija, u stvari, ne protivreče jedno drugom, jer su oba ubeležena u institucije njihovih društava. Za naklonjenije shvatanje relativizma videti članak 39, *Relativizam*. Pretpostavimo da uklonimo indicije i da govorimo samo o ispravnom i rđavom. Onda, u odsustvu opšte-kulturnih institucija, koje određuju nad-kulturnu etiku, ne postoji takvo nešto kao što je moralna istina. Ali predmet poduhvata je naturalistička osnova za moralnu istinu.

(C) Najzad se okrećem jednom obliku neo-aristotelovskog naturalizma, koji nagoveštava P. T. Gič, a na dosta rapsodičan način razvijaju Midžlej i drugi. Pre nego što se upitamo koje su

stvari dobre i šta je dobrota (u svakom slučaju mitska osobina), mi treba da se postaramo da budemo dobro ljudsko biće i da izvršavamo dobre ljudske činove. Izgleda da Gič misli da ovi pojmovi ne nose nikakve metafizičke obaveze i da se može dati jedno čisto naturalističko objašnjenje; čovek (po svoj prilici) ima neku funkciju, a jednom, kada pronademo šta je ta funkcija, nećemo imati problema da pronademo u čemu se sastoji biće dobrog čoveka. Gičova religiozna uverenja su ga od ovog projekta odvela do teorije božjih zapovesti. Ostalo je drugima, pre svega Margaret Midžlej, da ove ideje razviju u sekularnom i biološkom kontekstu. Oslanjajući se na etološku literaturu, ona ukazuje da, s obzirom na našu prirodu, postoje ograničenja načina života, pa stoga i ljudskog postupanja, koja ljudi mogu da ispunе. Moral (čini se) može da se svede na rafinovanu biologiju. Naturalizam je opravdan.

Mogu samo da istaknem svoj utisak da i posle trideset godina napora ovaj program nije doživeo veliki napredak. Spisi Giča, Midžlejeve i njihovih sledbenika su »sugestivni«, ali ništa više. Prvo, daleko je od toga da bude očigledno da »dobrom ljudskom biću« možemo dati jedno naturalističko tumačenje, a da ponovo ne padnemo u sociološki naturalizam, o kome se ranije raspravljalo. Drugo, sumnjam da aristotelovski pojam funkcije može da se oživi u okviru moderne biologije, bar za jedno tako fleksibilno i akulturativno biće kao što je čovek. A ovo treba da se učini, ako program treba da postigne bilo šta konkretno. Ako je moral zasnovan na biologiji, mi moramo da nekako skup naloga izvedemo iz ljudske prirode. Oni moraju da budu (I) umereno specifični; (II) racionalno obavezujući ili bar vrlo ubedjivi; i (III) moralno kredibilni. Dogle se ne mogu pružiti takvi biološki utemeljeni dokazi. Živimo u nadi. (Majkl Ras raspravlja o odnosu između biologije i etike u članku 44, *Značaj evolucije*.)

Ovo zaključuje moj pregled vodećih grana naturalizma. One nisu toliko pogrešne u načelu, koliko su oskudne u detalju. Kao što smo videli, ne postoji odlučujući dokaz koji naturalistički poduhvat odbacuje kao neizvodiv. On ne može da se isključi na osnovu formalnih razloga. Ipak, trenutno ponuđene varijante mnogo toga ostavljaju u području želja. Ali sve ovo ne uništava naturalizam pošto mogu postojati i druge opcije. Bez obzira na

sve apokaliptičke iskaze Mura i ne-kognitivista, koji su odbacivali naturalizam (skoro po definiciji) kao pogrešan, danas je naturalizam jedna vrlo važna struja. Da li s pravom ili ne, samo će vreme – i dalji dokazi kazati.

Šire o tome u:

- Adams, R. M.: 'Divine command metaethics as necessary a posteriori', *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Anscombe, G. E. M.: 'On brute facts', 'Modern moral philosophy' and 'On the source of the authority of the state', in her *Ethics, Religion and Politics (Collected Papers, Vol. 3)*, (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
- Geach, P. T.: 'Good and evil', *Theories of Ethics*, ed. P. Foot (Oxford: Oxford University Press, 1967).
- Hare, R. M.: *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952).
- Hume, D.: *Treatise on Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- Lovibond, S.: *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
- Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- Midgley, M.: *Beast and Man* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
- Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
- Pigden, C. R.: 'Logic and the autonomy of ethics', *Australasian Journal of Philosophy*, 67 (1989), 127–51.
- Plato: *Euthyphro*.
- Prior, A. N.: *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1949).
- : 'The autonomy of ethics', in his *Papers on Logic and Ethics*, (London: Duckworth, 1976).

Za dalje čitanje:

- Carson, T. L.: *The Status of Morality* (Dordrecht: Reidel, 1984).
- Chisholm, R. M.: *Brentano and Intrinsic Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- Clark, S. R. L.: 'The lack of gap between fact and value', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 54 (1980) 225–40.
- Foot, P.: *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978).
- Geach, P. T.: *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Hume, D.: *Moral and Political Philosophy*, ed. D. Aiken (New York: Hafner, 1948).
- Lewis, D.: 'Dispositional theories of value', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 63 (1989), 113–137.
- Midgley, M.: 'On the lack of gap between fact and value', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 54 (1980), 207–23.
- Pigden, C. R.: 'Geach on »Good«', *Philosophical Quarterly*, 40 (1990), 1–20.
- Putnam, H.: *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, (1981).

SUBJEKTIVIZAM

Džejms Rejčel

Godine 1973. religiozni konzervativci su bili preneraženi odlukom Vrhovnog suda SAD da legalizuje abortus. Od tada rade na ukidanju te odluke. Imaju moćne saveznike u Beloj kući, prvo u Ronaldu Reganu, koji se suprotstavio *Rou vs. Vejd* uslova za propisivanje upotrebe nekog dobra na federalnom sudu, a potom i Džordžu Bušu, koji je posle svog izbora ukazao Sudu da čitavu stvar treba iznova da razmotri.

U svesti predsednika Buša, pitanje da li abortus treba da bude legalan, blisko je povezano sa pitanjem da li je on moralno rđav. On kaže da se suprotstavlja legalizaciji abortusa zato što veruje da je abortus nemoralan. Šta bi trebalo da bude naša reakcija na to? Jedna mogućnost je da se složimo sa njim i kažemo kako je abortus, u stvari, nemoralan. Druga mogućnost je da se sa njim ne složimo i da kažemo da je abortus u stvari moralno prihvatljiv. Ali, postoji treća mogućnost. Mogli bismo da kažemo nešto poput ovoga: »Kada je moral u pitanju, ne postoje »činjenice« i niko nije »u pravu« ili niko ne »greši««. Predsednik Buš izražava svoje lično osećanje u pogledu abortusa i ništa više. On kaže da je on rđav, ali to je samo način na koji on oseća tu stvar. Drugi se ne slažu, i njihova osećanja nisu »korektnija« nego nekih drugih. Razni ljudi imaju razna osećanja i tu je kraj priče.

Ovo je osnovna ideja etičkog subjektivizma. Etički subjektivizam je teorija koja kaže da, izričući moralne sudove, ljudi ne rade ništa više osim što izražavaju svoje lične želje ili osećanja. Prema ovom shvatanju, ne postoje moralne »činjenice«. Činjenica je da postoji više od milion izvedenih abortusa godišnje u SAD od 1973, ali nije činjenica da je to dobra ili rđava stvar. I naravno abortus je samo pogodan primer i ista stvar se može reći o bilo kom moralnom pitanju. Ova ideja se poziva na široki spisak mislilaca, posebno onih sa empirijskim usmerenjem. Dejvid Hjum je izrazio jedno suštinsko shvatanje 1738, kada je u svom velikom delu *Rasprava o ljudskoj prirodi*, napisao da je moral stvar »osećanja, a ne razuma«.

»Uzmite bilo koji postupak za koji se može reći da je poročan: namerno ubistvo, na primer. Ispitajte ga sa svih strana, i pogledajte da li možete da nađete takvu činjenicu ili realno biće koju nazivate *porok*... Nikad je nećete naći, sve dok se ne okrenete sebi samom i nađete osećaj neodobravanja, koji se pojavljuje u vama, prema ovom postupku. To je činjenica; ali ona je predmet osećanja, a ne razuma«.

Funkcija moralnog suda, kaže Hjum, jeste da usmerava ponašanje, ali sam razum nikad nam ne može kazati šta da radimo. Razum nas samo informiše o prirodi i posledicama naših postupaka i o logičkim relacijama između iskaza. Zato razum može reći ženi da će, ako izvrši abortus, njen život na određeni način biti lakši, ali da će fetus umreti. Međutim, iz ovoga ništa ne sledi u pogledu toga da li ona *treba* da izvrši abortus. Da bi odlučila šta da čini, nužno je da njene emocije uđu u igru – da li se ona *brine* zato što će fetus umreti? Koliko joj je stalo do lakšeg života koji može da ima? Ako zamisli da je izvršila abortus, da li joj je lako da živi sa tom mislju ili će je ona gristi? Hjum zaključuje da je, u krajnjoj analizi, »moral određen osećanjem«.

Ovo shvatanje privlači ljude iz različitih razloga, od kojih su neki dobri a neki nisu dobri. Ponekad ljudi prihvataju etički subjektivizam jer ga povezuju sa stavom tolerancije. Mi treba da budemo tolerantni, kažu oni, prema onima koji se ne slažu sa nama. Svaka ličnost ima pravo na sopstveno mišljenje, i niko nema pravo da drugima diktira koja moralna shvatanja moraju da prihvate. Etički subjektivizam, koji kaže da je moral samo

stvar ličnog osećanja, pruža prihvatljiv razlog za ovaj stav tolerancije. Ako niko nema »ispravnija« osećanja od drugog, onda niko ne može da se opravda kad svoja mišljenja nameće drugima. Tamo gde moral utiče na politiku, kao u slučaju abortusa, implikacija je očigledna: nijedan segment zajednice nema pravo da svoje moralno shvatanje nametne drugom.

Ovaj pravac mišljenja, međutim, uključuje jednu suptilnu grešku. Ideja da mi treba da budemo tolerantni jeste, po sebi, moralni sud, a subjektivizam ne dozvoljava prihvatanje nijednog pojedinačnog moralnog suda, uključujući i ovaj. On nije ta vrsta teorije. Neko ko prihvati ovu teoriju, i dalje će, naravno, imati moralna shvatanja – ona mogu reći da je abortus moralno prihvatljiv ili da je odiozan. Ali, teorija nam stvarno ne kaže koje stanovište da prihvatimo. Ona samo kaže da ma koje stanovište prihvatili, naš izbor neće predstavljati istinu. Naša shvatanja će predstavljati naša lična osećanja, i ništa više. Isto je sasvim istinito i za vrednost kao što je tolerancija. Ljudi koji prihvataju etički subjektivizam mogli bi da afirmišu vrednost tolerancije, ili da je poreknu. Ali, ma koje stanovište da izaberu, oni neće verovati da njihov izbor predstavlja »istinu« o tome kako treba da se ponašamo. Oni će, umesto toga, priznati da samo izražavaju svoja lična osećanja. Štaviše, vera u toleranciju nije isključivo ovlašćenje subjektiviste. Oni koji *odbacuju* etički subjektivizam i veruju da moraju postojati objektivne moralne istine, mogu ipak verovati da treba da budu tolerantni, jer mogu verovati da je: »mi treba da budemo tolerantni« objektivna moralna istina. (Videti članak 39, *Relativizam*, za raspravu o toleranciji u kontekstu kulturnih ili društvenih različitosti moralnih shvatanja).

Drugo rašireno pogrešno shvatanje jeste da, ako je etički subjektivizam istinit, onda ništa nije »stvarno« ispravno ili rđavo. Ovaj pojam bi mogao da se izrazi na različite načine: moglo bi se reći da »je sve dozvoljeno« ili da »u stvari ništa nije važno«; međutim, kada se to izrazi mnogi ljudi ga smatraju oslobađajućom idejom i računaju ga kao dokaz u korist subjektivizma. Drugi misle da je to pogubna ideja, koja poriče svaki moral i zaključuju da subjektivizam treba da se odbaci zbog toga. Međutim, obe su reakcije pogrešne, jer etički subjektivizam ne podrazumeva da stvarno ništa nije moralno ispravno ili rđavo.

Da shvatimo zašto to ne čini treba samo da se setimo da, prema etičkom subjektivizam, moralni sudovi izražavaju osećanja. Stoga, ako kažete da »ništa nije važno«, vi izražavate stvarno izuzetan nedostatak osećanja u pogledu bilo čega. Ovo teško izgleda moguće, osim ako ne potiče od neke vrste krajnje melanholije. Sledi li, ako prihvatite etički subjektivizam, da ćete prestati da imate osećanja koja su povezana sa moralnim shvatanjima? Sledi li čak da *treba* da pristanete da imate takva osećanja, ili da je neprikladno da ih imate? Ne. Stoga, ne sledi da ako prihvatite etički subjektivizam morate zaključiti da »ništa nije ispravno ili rđavo«. Vi možete u stvari imati ista moralna shvatanja, koja biste imali i da niste subjektivist. To što ste subjektivist znači samo da imate posebno filozofsko shvatanje onoga na šta se takva shvatanja svode. Ideju da ništa nije ispravno ili rđavo, mogli bismo da nazovemo *moralni nihilizam*. Mada subjektivizam privlači mnoge filozofije, malo ih je nihilista. Za to postoji jedan jednostavan razlog. Razmotrimo šta bi za nekog značilo da stvarno veruje kako ništa nije ispravno ili rđavo. Neko ko bi ovo kazao verovatno bi smatrao da silovanje nije ni ispravno ni rđavo; da mučenje nije ni ispravno ni rđavo; da ubistvo nije ni ispravno ni rđavo; i tako redom za sve što bi moglo da se pomene. Ako se sve ovo kaže *ozbiljno*, a ne samo kao deo neke filozofske rasprave, onda bi to bilo izuzetno alarmantno. To bi značilo da taj neko *nije protiv* silovanja, mučenja, ubistva ili bilo čeg drugog. Pomislmo kako bi ovo bilo neobično. Da li bi taj neko zamerio, ako bi se takve stvari učinile njemu? Da li bi mislio da je to ništa kad se čini drugima? Niko ko nije zahvaćen užasavajućom patologijom ne bi mogao da podrži ovakvo shvatanje. Naprotiv, moglo bi se nagovestiti da svako ko bi bio tome sklon – stvarno sklon da to prihvati u realnom životu, a ne samo sklon da to brani na filozofskom seminaru – treba da zatraži psihijatrijsku pomoć.

Ovo odbacivanje moralnog nihilizma nekim čitaocima se može činiti prebrzo. Svakako, oni bi mogli da misle da na dubljem nivou postoji veza između subjektivizma i nihilizma. Zar subjektivizam ne znači da ništa nije ispravno i rđavo? Odgovor zavisi od toga šta se misli pod »stvarno ispravno ili pogrešno«. Ako pod ovim mislimo »ispravno ili rđavo nezavisno od toga kako neko oseća«, onda naravno subjektivizam poriče da je bilo

šta ispravno ili pogrešno u *tom* smislu. Etički subjektivizam poriče da postoje moralne činjenice nezavisne od naših osećanja. Ako je to ono što mislimo pod moralnim nihilizmom, onda etički subjektivizam stvarno implicuje moralni nihilizam. Ipak, vredi naglasiti da subjektivist nije obavezan da prihvati moralni nihilizam u našem prvobitnom smislu: subjektivist nije prisiljen da kaže kako ništa nije ispravno ili rđavo.

Istorijski razvoj etičkog subjektivizma ilustruje jedan proces tipičan za filofske teorije. On počinje kao jednostavna ideja – rečima Dejvida Hjuma da je moral više stvar osećanja nego razuma. Ali, kako su se primedbe pojavljivale protiv teorije i kako su njeni branioci nastojali da odgovore na te primedbe, teorija je postala složenija. Do sada nismo pokušali da precizno formulišemo teoriju – zadovoljili smo se grubim tvrđenjem njene opšte ideje. Sada, međutim, moramo da krenemo malo izvan toga.

Jedan način da se preciznije formuliše etički subjektivizam je ovaj: mi ga shvatamo kao tezu da *kada neka ličnost kaže da je nešto moralno dobro ili rđavo, ovo znači da on ili ona odobrava tu stvar ili je ne odobrava i ništa više*. Drugim rečima,

»X je moralno prihvatljivo«	} sve znači: »Ja (govornik) odobravam X«
»X je ispravno«	
»X je dobro«	
»X treba da se uradi«	

i slično

»X je moralno neprihvatljivo«	} sve znači: »Ja (govornik) ne odobravam X«
»X je pogrešno«	
»X je rđavo«	
»X ne treba da se uradi«	

Ovu verziju teorije mogli bismo da nazovemo *jednostavni subjektivizam*. On izražava osnovnu ideju etičkog subjektivizma u otvorenom nekomplikovanom obliku i mnogi ljudi ga smatraju privlačnim. Međutim, jednostavni subjektivizam je podložan neolikim očiglednim primedbama, jer ima implikacije koje su suprotne onome što znamo (ili bar, suprotne onome što mislimo da znamo) o prirodi moralne procene.

U jednoj stvari je jednostavni subjektivizam suprotan očiglednoj činjenici da ponekad možemo *grešiti* u našim moralnim procenama. Niko od nas nije nepogrešiv. Mi pravimo greške, a kad otkrijemo da smo pogrešili možemo želeti da promenimo naše sudove. Ali, ako je jednostavni subjektivizam ispravan ovo bi bilo nemoguće – jer jednostavni subjektivizam podrazumeva da je svako od nas nepogrešiv. Razmotrimo opet gospodina Buša, koji kaže da je abortus nemoralan. Prema jednostavnom subjektivizmu, ono što on stvarno kaže, jeste da ga on, Džordž Buš, ne odobrava. Svakako, moguće je da on ne govori iskreno – kao nedavno 1980, kada je javno podržao *Rou vs. Vejd*. Ili je promenio svoje mišljenje ili se sada dodvorava svojim konzervativnim biračima. Ali, ako pretpostavimo *da govori iskreno* – ako pretpostavimo da on stvarno ne odobrava abortus – onda sledi da je ono što kaže istinito. Sve dok pošteno predstavlja svoja osećanja, on ne može grešiti.

Drugi ozbiljan problem jeste u tome što jednostavni subjektivizam ne može da objasni činjenicu da se ljudi *ne slažu* u pogledu etike. Džordž Buš kaže da je abortus nemoralan. Beti Friden, autor *Ženske tajne* i vodeći feministički mislilac, ovo poriče, govoreći da abortus nije nemoralan. Očigledno, gospodin Buš i gospođica Friden se ne slažu. Ali razmotrimo šta jednostavni subjektivizam podrazumeva u pogledu ove situacije.

Prema jednostavnom subjektivizmu, kad gospodin Buš kaže da je abortus ne-moralan, on prosto izriče jedno tvrđenje o svom stavu – kaže da on, Džordž Buš, ne odobrava abortus. Da li bi se gospođica Friden tome usprotivila? Ne, ona bi se *složila* da Džordž Buš ne odobrava abortus. U isto vreme, kad ona kaže da abortus nije nemoralan, ona samo kaže da ona, Beti Friden, nije protiv njega. I zašto bi gospodin Buš trebalo da se ne složi s tim? U stvari, gospodin Buš bi svakako priznao da Fridenova ne osuđuje abortus. Tako, prema jednostavnom subjektivizmu, ne postoji među njima neslaganje – oboje bi priznalo istinu onoga što onaj drugi kaže. Svakako, ipak ovde postoji nešto pogrešno, jer svakako se Buš i Fridenova stvarno razilaze u pitanju da li je abortus nemoralan.

Postoji jedna vrsta večne frustracije, koju implicuje jednostavni subjektivizam: Buš i Fridenova se duboko međusobno razilaze; toliko da ne mogu čak ni da tvrde svoja stanovišta na

način koji ih povezuje. Fridenova može *pokušati* da porekne ono što Buš kaže, poričući da je abortus nemoralan, ali prema jednostavnom subjektivizmu, ona jedino uspeva u promeni teme. Ova razmatranja, i druga poput njih, pokazuju da je jednostavni subjektivizam rđava teorija. Suočeni sa ovakvim teškoćama, mnogi filosofi su odlučili da odbace čitavu ideju etičkog subjektivizma. Drugi su, međutim, prihvatili drukčiji pristup. Problem, kažu oni, nije u tome da je osnovna ideja etičkog subjektivizma pogrešna. Problem je u tome da je »jednostavni subjektivizam« suviše jednostavan način za izražavanje te ideje. Stoga su ovi filosofi zadržali poverenje u osnovnu ideju etičkog subjektivizma, i pokušali su da je usavrše – da joj daju jednu novu, poboljšanu formulaciju – tako da se ove teškoće mogu prevazići.

Poboljšana verzija je bila teorija koja je postala poznata kao *emotivizam*. Najpotpunije razvijen od strane američkog filozofa Čarlsa L. Stivenzona, emotivizam je postao jedna od najuticajnijih teorija u 20 veku. On je suptilnija i sofisticiranija teorija od jednostavnog subjektivizma, jer uključuje savršenije shvaćanje jezika.

Emotivizam počinje sa zapažanjem da se jezik upotrebljava na mnogo načina. Jedna od njegovih glavnih upotreba jeste u utvrđivanju činjenica ili bar onoga što mi verujemo da su činjenice. Tako možemo kazati:

Džordž Buš je predsednik Sjedinjenih Država;
Džordž Buš se suprotstavlja abortusu.

Postoji više od milion abortusa svake godine u SAD, posle Rou vs. Vejd; i tako dalje. U svakom slučaju, rekli smo nešto što je ili istinito ili lažno, a cilj govora o tome kakve su stvari, po pravilu jeste da prenese informaciju slušaocu.

Međutim, postoje drugi ciljevi za koje jezik može da se upotrebi. Pretpostavimo da ja trudnoj ženi, koja razmišlja o abortusu, kažem: »Molim Vas, ne činite to!«. Ovaj iskaz nije ni istinit ni lažan. On uopšte i nije *iskaz*; on je *zapovest* (ili zahtev ili molba), koja je nešto potpuno različito. Njen cilj nije da se prenese informacija; naprotiv, njen cilj je da se propiše jedan određen postupak ili način ponašanja.

Ili, razmotrimo iskaze kao što su ovi, koji nisu ni činjenički iskazi ni zapovesti:

Ura za Beti Fridman!
Neka abortus bude legalan!
Avaj! neka je proklet Rou vs. Vejd!

Ovo su savršeno bliski i opšti tipovi rečenica, koje lako shvatamo. Ali, nijedna od njih nije istinita ili lažna. (Ne bi imalo smisla reći »istina je za ura za Beti Friden« ili »lažna je za avaj«). Zatim, ove rečenice se ne upotrebljavaju da tvrde činjenice; umesto toga, one su upotrebljene da izraze govornikove stavove.

Moramo da jasno zapazimo razliku između *izveštavanja* o nekom stavu i *izražavanja* tog istog stava. Ako kažem: »Dopada mi se Beti Friden«, ja izveštavam o činjenici da imam pozitivan stav prema njoj. Tvđenje je činjenički iskaz, istinit ili lažan. Sa druge strane, ako uzviknem »ura za Beti Friden«! ja ne tvrdim nikakvu činjenicu. Ja izražavam stav, ali ne izveštavam da ga imam.

Sada, sa ovim stvarima u svesti, usmerimo našu pažnju na jezik morala. Prema emotivizmu, moralni jezik nije iskazni jezik; on se po pravilu ne upotrebljava da prenese informaciju. Njegov cilj je sasvim drugi. On se upotrebljava prvo, kao sredstvo za uticanje na ljudsko ponašanje: ako neko kaže »vi to ne treba da činite«, *on pokušava da vas spreči da to činite*. I, drugo, jezik morala se upotrebljava da izrazi (*ne* da izvesti) nečiji stav. Govoreći »Beti Friden je dobra žena« nije isto što i kazati »slažem se sa Beti Friden«, ali liči na govorenje »Ura za Fridenovu«!

Razlika između emotivizma i jednostavnog subjektivizma treba sada da bude jasna. Jednostavni subjektivizam tumačio je etičke rečenice kao činjeničke iskaze posebne vrste – naime, kao izveštaje o govornikovom stavu. Prema jednostavnom subjektivizmu, kada gospodin Buš kaže »abortus je nemoralan«, ovo znači isto što i »ja (Buš) ne odobravam abortus« – činjenički iskaz o njegovom stavu. Emotivizam bi, sa druge strane, poricao da njegov iskaz tvrdi bilo koju činjenicu, čak i činjenicu o njemu

samom. Umesto toga, emotivizam tumači njegov iskaz kao ekvivalentan nečemu naliki na »abortus – ne!« ili »nemojte imati abortus«, ili »neka niko nikada nema abortus«.

Ovo može da izgleda kao trivijalna, preterana razlika koja nije vredna da se zbog nje uznemiravam. Ali, sa teorijske tačke gledišta, to je stvarno vrlo velika i važna razlika. To znači da emotivizam neće biti podložan istim teškoćama koje muče jednostavni subjektivizam. Razmotrimo dva problema koja smo pomenuli, koji se odnose na nepogrešivost i neslaganje. Problem u pogledu nepogrešivosti nastaje samo zato što jednostavni subjektivizam moralne sudove tumači kao tvrđenja o našim osećanjima. Ako ljudi iskreno izveštavaju o svojim osećanjima, kako onda mogu da pogreše. Emotivizam ne tumači moralne sudove kao tvrđenja o osećanjima, ili kao tvrđenja koja su u bilo kom smislu istinita ili lažna; i tako za njega neće da nastane isti problem.

Slično je sa moralnim neslaganjem. Emotivizam ovaj problem rešava ističući da postoji više nego jedan način na koji ljudi mogu da se ne slažu. Ako ja verujem da je Li Harvi Osvald u atentatu na Džona Kenedija delovao sam, a vi verujete da je postojala zavera, to je neslaganje oko činjenica – ja verujem da je istina ono što vi verujete da je laž. Ali, razmotrimo jedan drukčiji pristup neslaganju. Pretpostavimo da se ja zalažem za strogu kontrolu legalizacije oružja, a vi se tome suprotstavljate. Ovde se mi ne slažemo, ali u drukčijem smislu. U sukobu nisu naša uverenja već naše želje. (Vi i ja se možemo složiti o svim činjenicama koje se tiču kontroverzije oko kontrole oružja, a ipak da zauzmemo različite strane u pogledu onoga što želimo da se dogodi). U prvoj vrsti neslaganja mi verujemo u različite stvari koje ne mogu i jedna i druga biti istinite. U drugoj želimo različite stvari, od kojih se obe ne mogu desiti. Stivenson je ovo zvao neslaganjem u stavu, i suprotstavio ga je neslaganju o stavovima. Moralna neslaganja, kaže Stivenson, jesu neslaganja u stavu. Jednostavni subjektivizam ne može da objasni moralno neslaganje jer, čim se protumače moralni sudovi kao tvrđenja o stavovima, neslaganje nestaje.

Nema sumnje da emotivizam predstavlja napredak u odnosu na jednostavni subjektivizam. Ovo, međutim, nije kraj priče. Emotivizam takođe ima svoje probleme i oni su dovoljno ozbilj-

ni da danas većina filozofa odbacuje tu teoriju. Jedan od glavnih problema jeste da emotivizam ne može da objasni mesto razuma u etici.

Moralni sud – ili, za tu stvar bilo *koja vrsta* vrednosnog suda – mora da se zasniva na dobrim razlozima. Ako vam neko kaže, na primer, da je određen postupak rđav, možete pitati zašto je on rđav i ako nema zadovoljavajućeg odgovora, ovaj savet možete odbaciti kao nezasan. Na taj način, moralni sudovi se razlikuju od pukih izražavanja ličnih sklonosti. Ako neko kaže: »ja volim kafu«, on ne mora da ima razlog – on može da izriče sud o svom ličnom ukusu, i ništa više. Ali, moralni sudovi zahtevaju razloge, a u odsustvu tih razloga, oni su čisto proizvoljni. Ovo se odnosi na *logiku* moralnog suda. Ne radi se samo o tome da je dobro imati razloge za svoje moralne sudove. Reč je o još važnijoj stvari. Mi moramo imati razloge, inače uopšte i ne izričemo moralni sud. Zato, svaka adekvatna teorija o prirodi moralnog suda treba da bude u stanju da pruži objašnjenje veze između moralnih sudova i razloga koji ih podupiru. Upravo na ovoj tački pozitivizam posrće.

Šta može neki emotivist da kaže o razlozima? Setimo se da je za emotivistu moralni sud, pre svega, verbalno sredstvo kojim pokušavamo da utičemo na ljudske stavove i ponašanje. Shvatanje razloga, koje prirodno prati ovu ideju, smatra da ti razlozi jesu bilo koje razmatranje koje će imati željeni efekat i koji će, na poželjan način, uticati na stavove i ponašanje. Pretpostavimo da pokušavam da vas ubedim da odbacite betifridenovsko shvatanje abortusa. Znajući da ste vi anti-semita ja kažem: »Fridenova je, najzad jedna od onih Jevreja«. Ovo postiže cilj. Vaš stav se menja i vi se slažete da njeno shvatanje abortusa treba da se odbaci. Zato, izgleda da za emotivistu činjenica da je Fridenova Jevrejka jeste, bar u nekim kontekstima, razlog koji podupire sud da je abortus nemoralan. U stvari, Stivenson usvaja upravo ovo shvatanje. U svom klasičnom delu *Etika i jezik*, on kaže: »Bilo koje tvrđenje o bilo kojoj činjenici, za koju bilo koji govornik smatra da može da promeni stavove, može se navesti kao razlog za ili protiv nekog etičkog suda« (Stevenson, 1944).

Očigledno, nešto je krenulo rđavo. Ne može baš bilo koja činjenica da se smatra razlogom za baš bilo koji sud. Činjenica mora biti relevantna za sud, a psihološki uticaj ne povlači nužno

relevanciju sa sobom. Emotivizam nije dovoljan; treba nam još jedno usavršavanje, pa da dobijemo teoriju koja će objasniti ne samo vezu između moralnog suda i emocija, već isto tako i vezu između morala i razloga.

Treće i konačno usavršavanje etičkog subjektivizma, za koje se njegovi branioci nadaju da može rešiti ovaj problem, sugerisali su takvi mislioci kao što je Džon Džui i V. D. Folk. Oni su dokazivali da, iako moralni sudovi izražavaju osećanja, to neće učiniti svako osećanje. Proces »promišljanja« različitih činjenica, argumenata i drugih razmišljanja koja okružuju moralno pitanje, može da promeni način osećanja neke ličnosti. On može da uzrokuje slabljenje, modifikaciju, ili nestanak starih osećanja, i da formira nova osećanja. Ili može da pojača osećanja koja već imamo. Zato mora da se napravi razlika između osećanja koja smo imali pre »promišljanja« i osećanja koja možemo imati posle njega. Ova pitanja osećanja – osećanja koja proizvodi ili podržava razum – jesu odgovarajuća osnova moralnog suda. Hjum je ovo već istakao u svom *Istraživanju o principima morala* kada je napisao:

»Ali, da bi raščistili put za takvo osećanje (to jest osećanje koje oblikuje osnovu za moralni sud) i dali odgovarajuće razlikovanje njegovog predmeta, naći ćemo da je često nužno da tome prethodi mnogo razmišljanja, da se prave fine distinkcije, izvode ispravne konkluzije, da se oblikuju udaljena poređenja, da se istraže složeni odnosi i da se utvrde opšte činjenice« (Hume, 1752).

Neka ličnost, na primer, može da ima jaka osećanja u pogledu abortusa, a da nikada nije promislila različita pitanja koja ga okružuju. Ko su zapravo žene koje imaju abortus? Kako to utiče na njihove živote? Kako izgleda život žena koje *nisu* imale abortus? Šta je fetus po sebi? Treba li on da se posmatra kao ličnost koja ima pravo na život? Koje osobine mora neka jedinka da poseduje da bi imala pravo na život? Da li fetus ima takve osobine? Ako je fetus ličnost sa pravom na život, da li je onda abortus pogrešan u svim okolnostima? U nekim okolnostima? Kakvu ulogu treba da imaju religiozni dokazi u zasnivanju moralnih sudova? Postoji li, u stvari, odlučujući religiozni dokaz protiv a-

bortusa, ili je takozvani religiozni dokaz samo fundamentalistička prevara? Očigledno, ovde ima mnogo da se misli. Svako ko želi da ima obrazloženo mišljenje o ovim stvarima, mora dobro da se potruži.

Ali, pretpostavimo da je neko promislio sve ovo na sasvim inteligentan i nepristrasan način, da je ovaj proces oblikovao njegova osećanja. Onda njegova osećanja treba da budu u skladu sa razumom, onoliko koliko je to moguće. On će razmatrati prirodu i posledice abortusa, zajedno sa svakim mogućim razlogom za i protiv njega, na nepristrasan način, i svakom takvom razmatranju biće dopušteno da ima posledice po stavove koje neko može imati. Tada razlog ne može da učini ništa više. Bilo koje neslaganje koje posle toga ostane između ljudi, biće nerešivo – ili bar neće biti rešivo racionalnim sredstvima. Svakako, mogli bismo da pomislimo da drugu ulogu razum u etici ne može da ima. Zato, u našem poslednjem pokušaju da formulišemo adekvatno subjektivističko razumevanje etičkog suda, možemo reći: nešto je moralno ispravno ako je takvo da proces promišljanja njegove prirode i posledica uzrokuje ili podržava osećanje odobravanja prema tome u ličnosti koja je razumna i nepristrasna koliko je to čoveku moguće. Ovo je samo zaobilazan način da se kaže da je moralno ispravno činiti ono što bi jedna potpuno razumna ličnost odobrila. Ovo se može činiti dalekim od jednostavne ideje sa kojom smo počeli, ali je to najbliža stvar toj prvobitnoj ideji koja ima šanse da bude istinita.

Ohrabruje to da kako smo dodavali kvalifikacije etičkom subjektivizmu da bi ga učinili adekvatnim, on je postajao manje subjektivistički i počinjao da liči na druge teorije, čiji zastupnici rade na istom cilju. Naša konačna formulacija etičkog subjektivizma čini ga bliskim srodnikom teorije idealnog posmatrača, koja kaže da je ispravno činiti ono za što bi neki savršeno racionalni, nepristrasni i dobronamerni sudija mislio da je najbolje. Ona takođe ima mnogo zajedničkog sa teorijom Ričarda Branta. Brant smatra da u odlučivanju šta je ispravno, ključno pitanje jeste: šta bi neka ličnost (možda sve ličnosti), ako je racionalna u smislu da optimalno upotrebljava sve dostupne informacije, želela i izabrala da učini? I ona ima mnoge očigledne sličnosti sa teorijom H. M. Eera. (Videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*). Ovo je ohrabrujuće jer ako postoji tako nešto kao što je

istina u moralnoj filosofiji, treba da očekujemo konačnu konvergenciju onih teorija koje tragaju za njom. Slaganje u osnovnim tačkama, iako nije apsolutna garancija istine, jeste bar ubedljivije od neprestanog dokazivanja.

Šire o tome u:

- Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
Dewey, J.: *Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939).
Falk, W. D.: 'Goadng and guiding', in *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), ch. 2.
Hare, R. M.: '«Nothing matters»', in *Applications of Moral Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1972), ch. 4.
Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (London: 1740); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), Book III.
—: *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (London: Cadell, 1752).
Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

Za dalje čitanje:

- Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1936), ch. 6.
Bambrough, R.: 'A proof of the objectivity of morals', *Understanding Moral Philosophy*, ed. J. Rachels (Encino: Dickenson, 1976).
Blanshard, B.: 'The new subjectivism in ethics', *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1949), 504–11.
Mackie, J. L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Moore, G. E.: *Ethics* (London: Oxford University Press, 1912), ch. 3.
Rachels, J.: 'John Dewey and the truth about ethics', *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ed. S. Cahn (Hanover: University Press of New England, 1977), pp. 149–71.
Stevenson, C. L.: *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963).
Urmson, J. O.: *The Emotive Theory of Ethics* (London: Hutchinson, 1968).

39

RELATIVIZAM Dejvid Vong

I. Uvod

Moralni relativizam je opšti odgovor na najdublje konflikte sa kojima se suočavamo u našem etičkom životu. Neki od ovih konflikata su potpuno javni i politički, kao što je očigledno nerešivo neslaganje u Sjedinjenim Državama u pogledu moralne i zakonske dozvoljivosti abortusa. Drugi konflikti koji prizivaju relativistički odgovor su manje dramatični, ali se češće pojavljuju. Iskustvo ovog autora, kao prve generacije kineskih Amerikanaca, pruža primer konflikta sa kojim su se i drugi suočavali: konflikta između nasleđenih vrednosti i vrednosti nove domovine. Kao dete, morao sam da se izborim sa razlikom između onoga što se od mene očekivalo, kao od dobrog kineskog sina, i onoga što su od mene očekivali moji ne-kineski prijatelji. Ne samo što su njihove dužnosti izgledale manje stroge, kad se radilo o poštovanju roditelja i ugleda porodičnog imena, već se smatralo da ja zbog toga moram da se osećam višim od njih. Moju zbunjenost je povećavalo i to što sam im ponekad zavidio na slobodi.

Moralni relativizam, kao opšti odgovor na takve konflikte, često uzima oblik poricanja da bilo koji pojedinačni moral ima univerzalno važenje i tvrđenja da su moralna istina i opravdljivost, ako takve stvari postoje, na neki način relativne prema fak-

torima koji su kulturno i istorijski kontingentni. Ova doktrina jeste *meta-etički* relativizam, jer upućuje na relativnost moralne istine i opravdjivosti. Druga vrsta moralnog relativizma i takođe opšti odgovor na duboki moralni konflikt, jeste učenje o tome kako treba da postupamo prema onima koji prihvataju vrednosti potpuno različite od naših. Ovaj *normativni* moralni relativizam smatra da je pogrešno izricati sudove o drugima koji imaju suštinski različite vrednosti ili nastojati da oni prihvate naše vrednosti, zato što su njihove vrednosti validne isto koliko i naše. Međutim, drugi opšti odgovor na duboki moralni konflikt protivreći moralnom relativizmu u dva glavna oblika. To je univerzalistička ili apsolutistička pozicija, prema kojoj u moralnom konfliktu ne mogu obe strane biti podjednako u pravu, prema kojoj može postojati samo jedna istina o stvari koja je u pitanju. Ova pozicija je, u stvari, toliko opšta, da je navela Vilijema Džemsa da nas nazove »instinktivnim apsolutistima« (James, 1948). Uбудućе ćemo koristiti pojam »univerzalizam«, pošto se »apsolutizam« upotrebljava ne samo da uputi na poricanje moralnog relativizma, već i za shvaćanje da su neka moralna pravila i dužnosti apsolutni bez izuzetka.

II. Meta-etički relativizam

Spor između moralnog relativizma i univerzalizma odgovoran je za značajan deo filozofskih refleksija u etici. U staroj Grčkoj, bar neki od »sofista« branili su jednu verziju moralnog relativizma, koju je Platon nastojao da opovrgne. Platon je prvom velikom sofisti, Protagori, pripisivao dokaz da ljudski običaji određuju ono što je lepo i ružno, pravedno i nepravedno. Ono za šta se zajednički kaže da je slučaj, nastavlja dokaz, stvarno i jeste slučaj (*Teetet*, 172 AB; nejasno je, međutim, da li je stvarni Protagora dokazivao na taj način.) Grci su preko trgovine, putovanja i ratova postali potpuno svesni velike različitosti običaja i tako dokaz zaključuje da postoji relativnost morala. Pitanje u vezi s ovim dokazom, međutim, jeste da li možemo prihvatiti da običaj u jednom jakom smisla određuje šta je lepo i ružno, pravedno i nepravedno. On može da utiče na ono što ljudi

misle da je lepo i pravedno. Ali, sasvim je druga stvar da običaj određuje šta je lepo i pravedno. Običaji se ponekad menjaju pod pritiskom moralne kritike, a izgleda da se dokaz zasniva na premisi koja je suprotna pojavi.

Druga vrsta dokaza koja se daje za relativizam, zasniva se na shvaćanju da su običajna etička uverenja u svakom datom društvu nužna za to društvo. Stoga su, zaključuje dokaz, neka uverenja istinita za to društvo, ali nisu nužno istinita za neko drugo. Esejista iz šesnaestog veka, Mišel de Montenj, ponekad je upotrebljavao ovaj argument (»O običaju i ne tako lakom menjanju prihvaćenih zakona« – Montaigne, 1595), a on je među antropolozima bio najviše prihvaćen, jer su oni naglašavali važnost ispitivanja društva kao organske celine, čiji su delovi uzajamno međuzavisni (videti članak 2, *Etika u društvima malog obima*). Problem sa funkcionalnim argumentom, međutim, jeste u tome što se moralna uverenja ne opravdavaju samo time što su nužna za postojanje nekog društva u njegovom datom obliku. Čak i ako institucije i delovanje društva, na ključan način zavise od prihvatanja određenih uverenja, opravdanost tih uverenja zavisi od moralne prihvatljivosti institucija i delovanja. Na primer, pokazati da su određena uverenja neophodna za održavanje jednog fašističkog društva, ne znači i opravdati ta uverenja.

Uprkos slabosti ovih dokaza moralnog relativizma, to učenje je uvek imalo svoje pristalice. Njegova trajna snaga je uvek bila ukorenjena u impresivnosti različitih etičkih uverenja, koja nalazimo u čitavoj istoriji i kulturi. U jednom starom tekstu (*Dissoi logoi* ili *suprotstavljeni dokazi*: Robinson, 1979), koji se povezuje sa sofistima, ističe se da je za Lakedemonce lepo da devojke vežbaju bez tunika, a da deca ne uče muziku i slova, dok su za Jonjane ove stvari lude. Montenj je napravio spisak egzotičnih običaja, kao što su muška prostitucija, ljudožderstvo, žene – ratnici, ubistvo sopstvenog ostarelog oca kao znak pobožnosti, a naveo je iz grčkog istoričara Herodota Darijev eksperiment. Darije je pitao Grke koliko bi trebalo da im se plati pa da pojedu telo svog preminulog oca. Oni su odgovorili da nema te količine novca koja bi ih navela da učine tako nešto. Onda je određene Induse, čiji je običaj da jedu tela svojih preminulih očeva, pitao koliko treba da im se plati da bi zapalili tela svojih očeva. Usred

glasnih uzvika, on je bio zamoljen da ne govori takve stvari (Montenj, »O običaju« – 1595 i Herodotovi *Persijski ratovi*, knjiga III, 38).

Ali, iako su mnogi zbog takvih primera navedeni da prihvate moralni relativizam, dokaz na osnovu različitosti ne podržava relativizam na jednostavan način. Kao što je Sokrat iz Platоновih dijaloga primetio, mi imamo razlog da slušamo samo mudre među nama (*Kriton*, 44 CD). Prosta činjenica različitosti uverenja nije razlog protiv mogućnosti da neka uverenja treba prihvatiti pre nego neka druga zato što su ona istinitija ili opravdanija od ostalih. Ako polovina sveta još uvek veruje da se sunce, mesec i planete okreću oko zemlje, to nije razlog protiv istine o strukturi univerzuma. Razlika u uverenjima, najzad, može da bude rezultat različitih stepena mudrosti. Ili, može biti da različiti ljudi imaju ograničen pogled na istinu, a svaki pogled je iskrenut na svoj sopstveni način.

Ponekad se misli da stepen i dubina neslaganja u etici nagoveštavaju da moralni sudovi jednostavno nisu činjenički sudovi, da oni o svetu ne tvrde ništa istinito ili lažno, već da otvoreno izražavaju naše subjektivne reakcije na određene činjenice i događaje, bilo da su to individualne ili kolektivne reakcije (npr. S. L. Stivenson, *Etika i jezik* – 1944; za dalju raspravu videti članak 38, *Subjektivizam*). Jedno složenije shvatanje smatra da moralni sudovi nastoje da utvrde objektivne činjenice, ali da takve činjenice ne postoje (videti Dž. L. Maki, *Etika: izmišljanje ispravnog i pogrešnog*, 1977). Uspeh moderne nauke u produkciji značajnog stepena konvergencije verovanja o osnovnoj strukturi fizičkog sveta, verovatno jača ove oblike skepticizma u pogledu objektivnosti moralnih sudova. Teško je poricati da postoji značajna razlika u stepenu konvergencije između uverenja u nauci i uverenja u etici. Ipak, postoje moguća objašnjenja za ovu razliku, koja su spojiva sa tvrdnjom da se moralni sudovi, u krajnjoj liniji, odnose na činjenice u svetu. Ova bi objašnjenja, na primer, mogla da naglašavaju posebne teškoće u sticanju znanja o onim predmetima na koje se odnosi moralno saznanje.

Razumevanje ljudske prirode i ljudskih dela nužno je za formulaciju adekvatnog moralnog kodeksa. Izuzetno težak i složen zadatak postizanja takvog razumevanja mogao bi da bude glavni

razlog za postojanje razlika u moralnom shvatanju. Štaviše, predmet etike je takav da ljudi imaju veliki praktičan interes u utvrđivanju istine o njemu, a ovo svakako proizvodi strasti koje zatamnjuju rasuđivanje. (Za odgovor u ovom duhu videti Nagel, 1986, str. 185–88). Univerzalisti bi mogli da naglase da mnoga očigledno egzotična moralna uverenja pretpostavljaju određena religiozna i metafizička uverenja i da ova uverenja, pre nego neka razlika u osnovnim vrednostima, objašnjavaju očiglednu čudnovatost običaja. Razmotrimo, na primer, na koji bi se način naše shvatanje Darijevih Indusa promenilo, ako bismo im pripisali shvatanje da jedenje tela sopstvenog oca jeste put za očuvanje njegove duhovne suštine. Najzad, neke od najjačih razlika u moralnim uverenjima u društvima, mogu da ne budu ukorenjene u razlikama u fundamentalnim vrednostima, već u činjenici da ove vrednosti moraju da se usade na različite načine, s obzirom na različite uslove koji postoje u društvima. Ako neko društvo sadrži više žena nego muškaraca (recimo zato što su muškarci poubijani u ratu), ne bi bilo iznenađujuće da se u njemu prihvata poligamija, dok se u drugom društvu gde je odnos žena prema muškarcima jednak, zahteva monogamija. Razlika u prihvaćenoj bračnoj praksi može da potiče od ove razlike u srazmeri žena i muškaraca, a ne od razlike u osnovnim moralnim idealima braka ili u odgovarajućim odnosima između žena i muškaraca.

Prosto postojanje dubokog i širokog neslaganja u etici, stoga, ne poriče mogućnost da moralni sudovi o određenim činjenicama mogu da budu objektivno ispravni ili neispravni. Moralni relativist mora da pronađe neki drugi složeniji put od postojanja različitosti, da bi zaključio kako ne postoji jedan isključivo istiniti ili najopravdaniji moral. Verujem (i dokazivao sam u delu *Moralna relativnost*, 1984) da se relativistički dokaz najbolje izvodi preko naglašavanja posebnih vrsta razlika u moralnim uverenjima, a onda preko utvrđivanja da se ove pojedinačne razlike najbolje objašnjavaju teorijom koja poriče postojanje samo jednog istinitog morala. Ovo bi uključilo poricanje da su različiti načini kojima univerzalisti objašnjavaju etičko neslaganje, dovoljni da se objasne pojedinačne razlike koje su u pitanju. (Za drugu strategiju dokaza koja se zasniva više na analizi značenja moralnih sudova, videti Harman, 1975).

Jedna očigledna i upadljiva etička razlika, koja bi bila dobar kandidat za ovu vrstu dokaza, odnosi se na naglašavanje ljudskih prava, koje je prisutno u etičkoj kulturi modernog Zapada, a koga kako se čini nema u tradicionalnim kulturama Afrike, Kine, Japana i Indije. Izgleda da se sadržaj dužnosti u takvim kulturama organizuje oko centralne vrednosti opšteg dobra, koje se sastoji u određenoj vrsti idealnog zajedničkog života i mreži odnosa, delimično definisanih socijalnim ulogama, mreži isto tako idealnoj, ali nesavršeno ostvarenoj u tekućoj praksi. Ideal za članove neke kulture sastavljen je od različitih vrlina, koje ih s obzirom na njihovo mesto u mreži odnosa osposobljavaju da unaprede i održe opšte dobro.

Konfučijanstvo, na primer, od porodice i srodničkih grupa pravi modele zajedničkog dobra, gde veće društvene i političke jedinice preuzimaju njihove odlike, kao što su dobronamerni vladari koji upravljaju u cilju usavršavanja vrline i harmonije među svojim podanicima (videti članak 6, *Klasična kineska etika*). Morali usmereni na takve vrednosti, po svoj prilici bi se razlikovali od morala usmerenih na individualno pravo na slobodu i druga dobra, ako osnova za pripisivanje takvih prava ličnostima ne leži u njihovoj predanosti opštem dobru zajedničkog života, već u moralnoj vrednosti koja se nezavisno pripisuje svakom pojedincu. Nasuprot tome, tema koja se često nalazi u etici opšteg dobra, smatra da pojedinci, kao ljudska bića, sebe ostvaruju kroz unapređivanje i održavanje opšteg dobra. S obzirom na ovu pretpostavku o fundamentalnoj harmoniji između najvišeg dobra pojedinca i opšteg dobra, mogli bismo da očekujemo da ograničenja slobode budu obimnija i dublja, kada se uporede sa tradicijom u kojoj nije prihvaćena takva osnovna harmonija između pojedinačnog i opšteg dobra.

Ako je suprotnost između dva tipa morala realna, postavlja se pitanje da li je neki od ta dva istinitiji ili opravdaniji od onog drugog. Dokaz za relativistički odgovor može da počne sa tvrdjenjem da se svaki tip usmerava na neko dobro, koje sa razlogom može da bude u centru jednog etičkog ideala za ljudski život. Sa jedne strane, postoji dobro pripadanja i doprinošenja zajednici; sa druge strane, postoji dobro poštovanja pojedinca nezavisno od bilo kog potencijalnog doprinosa zajednici. Bilo bi čudno, nastavlja dokaz, ako bi postojao samo jedan opravdljiv

način uspostavljanja prioriteta s obzirom na ova dva dobra. Ne bi trebalo da iznenadi, najzad, ako je oblast ljudskih dobara jednostavno suviše bogata i različita da bi se pomirila samo u jednom moralnom idealu.

Takav argument mogao bi da se dopuni objašnjenjem razloga zbog koga ljudska bića imaju takvo nešto kao što je moral. Moral služi dvema univerzalnim ljudskim potrebama. On reguliše sukobe interesa između ljudi, a reguliše i sukobe interesa u okviru jedne individue, koji nastaje zbog toga što se različite želje i nagoni ne mogu svi zadovoljiti u isto vreme. Načini rešavanja ove dve vrste konflikata razvili su se u nešto što se prepoznaje kao ljudsko društvo. U stepenu u kome se ovi načini kristalizuju u formi pravila ponašanja i ideala za ličnosti imamo srž morala. Sada, da bi izveo adekvatno svoje praktične funkcije, moral će možda morati da poseduje određene opšte odlike. Jedan relativno trajan i stabilan sistem za rešavanje sukoba među ljudima, na primer, neće dozvoliti samovoljno mučenje ličnosti.

Ali, s obzirom na ovu sliku porekla i funkcije morala, ne bi bilo čudno ako bi značajno različiti morali mogli da podjednako dobro obavljaju praktičnu funkciju, bar prema standardima izvođenja koji su zajednički ovim moralima. Morali prema ovoj slici su društveni proizvodi koji nastaju da bi zadovoljili određene potrebe. Potrebe postavljaju uslove za ono što bi moglo da bude adekvatan moral, i ako ljudska priroda ima konačnu strukturu, mogli bismo da očekujemo dalje ograničavajuće uslove za jedan adekvatan moral koji treba da se izvede iz naše prirode. Ali složenost naše prirode omogućava nam da cenimo različita dobra i da ih poređamo na različit način, a ovo otvara put za istinitost suštinskog relativizma.

Preimućstvo upravo skicirane slike jeste u tome što ostavlja otvorenim pitanje koliko je istinita jaka verzija relativizma. To jest, ona smatra da ne postoji samo jedan istiniti moral, ali ipak ne poriče da neki morali mogu biti lažni i neadekvatni za funkciju koju moraju da izvedu. Skoro svi napadi na moralni relativizam usmereni su na njegove najekstremnije verzije: verzije koje smatraju da su svi morali podjednako istiniti (ili podjednako lažni ili podjednako lišeni kognitivnog sadržaja). Ipak, suštinski relativizam ne mora da bude tako radikalno egalitaran. Osim što

bi isključili morale koji bi pogoršali interpersonalne sukobe, kao što je gore opisani moral, relativisti bi takođe mogli da prihvate, da adekvatni morali moraju da unaprede stvaranje ličnosti, sposobnih za uvažavanje interesa drugih. Takve ličnosti bi trebalo da prihvate određenu vrstu vaspitanja i brige drugih. Jedan adekvatan moral, dakle, ma kakav bio njegov sadržaj, morao bi da propiše i unapredi onu vrstu odgajanja i nastavljanja interpersonalnih odnosa, koji proizvode takve ličnosti.

Moralni relativizam koji bi dozvolio ovu vrstu ograničavanja onoga što bi bio istinski ili najopravdaniji moral, mogao bi da se ne uklopi u stereotip relativizma, ali bi bio razumna pozicija. U stvari, razlog što u raspravi između relativista i univerzalista nije napravljen veliki napredak, leži u tome što je svaka strana nastojala da svog protivnika odredi kao nekog ko zastupa najekstremniju moguću poziciju. Iako ovo olakšava raspravu, to ne osvetljava široki srednji put, gde u stvari istina može da bude. Slični zaključci mogu se izvesti i u pogledu rasprave o normativnom moralnom relativizmu: preterano žestoko i često poistovećivanje protivnika sa najekstremnijom mogućom pozicijom.

III. Normativni relativizam

Najekstremnija moguća pozicija za normativnog relativistu smatra da niko nikad ne može da izrekne sud o drugima koji imaju suštinski različite vrednosti ili da ih navede da prihvate naše vrednosti. Takvu definiciju normativnog relativizma obično daju njegovi protivnici, jer je to neodbranjiva pozicija. Ona zahteva samoosudu onih koji postupaju u skladu sa njom. Ako ja izreknem sud o onom ko izriče sud, ja moram osuditi samog sebe. Pokušavam da nametnem vrednost tolerancije svakom u situaciji kad nemaju svi tu vrednost, ali ovo nije ono što bi trebalo da radim ako prihvatim najekstremniju verziju normativnog relativizma. Filozofi su obično zadovoljni s jednim tako lakim odbacivanjem najekstremnije verzije normativnog relativizma, ali postoji razlog da se razmotri da li umerenije verzije mogu biti održivije. Taj razlog smatra da normativni relativizam nije samo filozofsko učenje, već i stanovište koje se usvaja prema moralno zamršenim situacijama. Ponekad se antropolozi poisto-

većuju s ovim stanovištem i poučno je da se shvati kako ova identifikacija nastaje u izvesnom istorijskom i sociološkom kontekstu. Rađanje kulturne antropologije krajem devetnaestog veka delom su pomagale kolonizatorske vlasti, koje su imale potrebu da saznaju više o prirodi i statusu »primitivnih« naroda. Pod uticajem darvinističke teorije, rana antropološka teorija nastojala je da narode i društvene institucije sveta poređa po jednom evolucionom nizu, od prvobitnog čoveka do civilizovanog ljudskog bića Evrope devetnaestog veka. Mnogi antropolozi su konačno reagovali protiv imperijalizma svojih vlada i njegove racionalizacije, koju su pružali njihovi prethodnici. Još važnije, oni su ljude koje ispituju počeli da posmatraju kao inteligentne muškarce i žene, čiji životi imaju značenje i integritet. A ovo je vodilo ka dovođenju u pitanje osnove za implicitne sudove o inferiornosti njihovih načina života, posebno posle prizora civilizovanih nacija koje se u Prvom svetskom ratu brutalno bore jedna protiv druge. (Videti na primer, Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934 i skorašnju, Melville Herskovits, *Cultural Realism. Perspectives in Cultural Pluralism*, 1972).

Normativni relativizam nekih antropologa iz tog perioda, dakle, bio je odgovor na realne moralne probleme o opravdanosti kolonizacije i opštije o mešanju u drugo društvo, u meri da to mešanje izaziva velike promene u ranije prihvaćenim vrednostima i u sposobnosti ljudi da deluju prema tim vrednostima. Nijedna jednostavna verzija normativnog relativizma nije odgovor na ove probleme, kao što je ilustrovala činjenica da bi izvesna etika tolerancije koja ne sudi bila samodestruktivna kad bi se upotrebila da osudi neku netolerantnu osobu. Neadekvatnost jednostavnih verzija takođe se ilustruje zaokretom antropologije u pitanju normativnog relativizma posle Drugog svetskog rata. Ovaj rat je, što su mnogi shvatili, bio bitka protiv ogromnog zla. Takva predstava jasno je iznela na videlo nužnost izricanja sudova, bar ponekad, i delovanja na osnovu tih sudova. I, u skladu sa tim nastajao je novi pravac u kulturnoj antropologiji usmeren na traženje osnove za izricanje sudova, koji bi zavisili od merila primenjenih u svim moralnim kodeksima.

Jedna razumnija verzija normativnog relativizma morala bi da nam dozvoli da izričemo sudove o drugima koji imaju suštinski različite vrednosti. Čak i ako su te vrednosti, posmatrane

iz neke neutralne perspektive, opravdane isto kao i naše, mi smo i dalje ovlašćeni da nazovemo rđavim, zlim ili monstruoznim ono što je u suprotnosti s našim najvažnijim vrednostima. Ono što smo ovlašćeni da činimo u svetlosti takvih sudova, to je ipak drugo pitanje. Mnogi od nas, koji će verovatno čitati ovu knjigu, oklevali bi da se umešaju u poslove drugih čije se vrednosti suštinski razlikuju od naših, kada je razlog za mešanje primena naših vrednosti i kada mislimo da nemamo objektivnije razloge za naše moralno stanovište, nego što drugi imaju za svoj. Izvor ovog oklevanja je odlika našeg morala. Jedno liberalno, kontraktualističko shvatanje sačinjava vrlo veliki deo našeg etičkog života u post-modernom Zapadu, bilo da to priznamo ili ne. (Videti članak 15, *Tradicija društvenog ugovora*.) Mi želimo da prema drugima postupamo na takav način da bi oni, kada bi bili potpuno razumni i obavešteni o svim relevantnim činjenicama, mogli da opravdaju te postupke. Međutim, ako se držimo meta-etičkog relativizma, onda moramo da priznamo da će biti takvih prilika kada će neki, inače poželjan pravac delatnosti, prema drugima koji imaju različite vrednosti, prekršiti ovu odliku našeg morala.

Na toj tački ne postoji nijedno opšte pravilo koje će nam reći šta da činimo. Ono bi zavisilo od onoga na čemu se naše druge vrednosti zasnivaju. Ako neko postupanje koje drugi izvode, treba da, na primer, uključi ljudsku žrtvu, onda bi vrednost tolerancije mogla da bude potisnuta, a mi bismo mogli da odlučimo da se umešamo i da to sprečimo. Međutim, neslaganje oko zakonske dozvoljivosti abortusa pokazuje koliko odmeravanje može biti teško. Razmotrimo poziciju onih koji veruju da je abortus moralno pogrešan, jer je oduzimanje života koji ima moralni status. U okviru ove grupe, nekima izgleda ne smeta činjenica da postoji duboko neslaganje oko moralnog položaja fetusa. Oni žele da zabrane abortus. Ali drugi u ovoj grupi, iako smatraju da je abortus pogrešan, dozvoljavaju da razumne ličnosti mogu da se ne slože sa njima i da su ljudski razlozi, možda, nesposobni da reše ovo pitanje. Zbog toga se suprotstavljaju legalnoj zabrani abortusa. Oni prvi veruju da ovi drugi vrednost ljudskog života ne uzimaju ozbiljno, dok drugi veruju da su prvi propustili da shvate dubinu i ozbiljnost neslaganja između razumnih osoba. (Videti članak 26, *Abortus*).

Svaka pozicija ima određenu snagu i očigledno normativni relativizam ne nudi za ovu dilemu jednostavno rešenje. Međutim, ovo učenje pruža skup razloga za toleranciju i nemešanje, skup koji mora da se odmeri naspram drugih razloga. Ovo učenje se primenjuje ne samo na predložena mešanja jednog društva u drugo već isto tako, kao u slučaju abortusa, na duboka moralna neslaganja u okviru pluralističkih društava koja sadrže različite moralne tradicije. Ako je meta-etički relativizam istinit, čak i samo s obzirom na ograničen skup moralnih sukoba kao što je abortus, naši moralni uslovi su nemerljivo komplikovani. Moramo težiti da pronademo ono što će za nas biti ispravno ili najbolje da učinimo, a takođe i da se nosimo sa osećanjima nelagodnosti, koja uzrokuje shvatanje da ne postoji samo jedno ispravno ili najbolje postupanje. Ovaj zadatak, ma koliko bio težak, nije kraj moralne refleksije. Umesto toga, on može biti početak jedne različite vrste refleksije, koja sa jedne strane uključuje napor da se dostigne razumevanje onih koji imaju suštinski različite vrednosti, a sa druge strane, napor da ostanemo verni sopstvenim vrednostima. Neki od onih koji veruju da je abortus oduzimanje života koji ima moralni status, odlučili su da mu se suprotstave, ulažući svoje napore u organizacije čiji je cilj smanjenje potreba za abortusom, organizacije koje, na primer, pomažu neudatim majkama.

Poslednja tema koja se tiče relativizma zahteva pažnju. Relativizam ima lošu reputaciju u nekim krugovima, jer se povezuje sa nedostatkom moralnog ubeđenja sa tendencijom prema nihilizmu. Deo razloga za ovo rđavo ime može biti u identifikaciji relativizma sa njegovim najekstremnijim oblicima. Ako su ovi oblici tačni, onda je prema nečijem moralu sve dozvoljeno. Ali, drugi razlog za rđavo ime jeste pretpostavka da naše moralno ubeđenje, naše postupanje na osnovu sopstvenih vrednosti, donekle zavisi od uverenja da je naš moral jedini istinit ili najopravdaniji moral. Ali, svakako određeno razmišljanje otkriva da takvo uverenje samo po sebi ne bi garantovalo izvršavanje ispravnih dela. Izvršavanje ispravnih dela uključuje ono što naš moral znači za nas, bilo da je samo on istinit ili ne. Ono uključuje povezivanje onoga što želimo i onoga čemu težimo sa suštinskim sadržajem naših moralnih vrednosti. Ono je sposobnost da uvidimo da je moral za nas važan, jer nam dozvoljava da izbe-

gnemo nihilizam. Uverenje da je naš moral jedini istinit ili najopravdaniji, ne stvara automatski ovu vrstu važnosti, niti je nužan uslov za nju, jer vrednosti koje ja mogu videti kao važne i kao deo onoga što osmišljava moj život, mogu da ne budu vrednosti koje bi svaka razumna ličnost prihvatila kao istinite.

Ovde, kao i u drugim stvarima u pogledu relativizma, emocija izazvana samim imenom teži da zatamni pitanje i da izazove nepotrebne polarizacije. Kad prođemo kroz odbranu i napadanje onoga što mnogi ljudi zamišljaju kao relativizam, ili što povezuju sa njim, onda ostaje da se uradi najveći deo stvarnog posla. Preostalo je moralna realnost, sasvim zamršena i imuna na jednostavna rešenja. Ali, zašto bi trebalo da očekujemo nešto drugo?

Šire o tome u:

- Benedict, R.: *Patterns of Culture* (New York: Penguin, 1934).
Harman, G.: 'Moral relativism defended', *Philosophical Review* 84 (1975), 3–22.
Herodotus: *The Persian Wars*, trans. George Rawlinson (New York: Modern Library, 1942).
Herskovits, M.: *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (New York: Vintage, 1972).
James, W.: 'The will to believe', *Essays in Pragmatism*, ed. Aubrey Castell (New York: Hafner, 1948).
Mackie, J. L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Montaigne, M. de: *Complete Essays* (1595), trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1973).
Nagel, T.: *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).
Plato: *Crito and Theaetetus*; trans. E. Hamilton and H. Cairns, *Collected Dialogues of Plato* (Princeton: Princeton University Press, 1961).
Robinson, T. M., trans.: *Contrasting Arguments: an edition of the Dissoi Logoi* (New York: Arno Press, 1979).
Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).
Wong, D. B.: *Moral Relativity* (Berkeley: University of California Press, 1984).

40

UNIVERZALNI PRESKRIPTIVIZAM

R. M. Her

Univerzalni preskriptivizam najbolje je shvatiti kao pokušaj da se u savremenim etičkim teorijama utvrde nedostaci i istiniti uvidi, pa da se uklanjanjem nedostataka, a čuvanjem uvida, napravi sinteza ovih teorija. Izraz »etička teorija« pokriva pokušaje da utvrdimo šta pitamo kada postavljamo etička pitanja. Šta mislimo pod rečima ili rečenicama koje upotrebljavamo u moralnoj raspravi, kakva je priroda moralnih pojmova i morala? Ako su uspešni, ovi pokušaji će imati implikacije za druga epistemološka pitanja, koja takođe pripadaju etičkoj teoriji: kako treba da postupamo, odgovarajući na naša pitanja racionalno? Ili racionalan način ne može da postoji – nije li to samo stvar osećanja ili onoga što diktiraju savremeni običaji? Sa druge strane, ako je moguća racionalna rasprava o moralnim pitanjima, zar to ne zahteva postojanje istine o njima ili skup činjenica koje se mogu otkriti?

Glavna podela je na *deskriptivističke* i *ne-deskriptivističke* teorije. One se razlikuju na nekoliko manje ili više pogrešnih načina (Hare, 1958). Kaže se da deskriptivisti smatraju da moralni sudovi mogu biti istiniti ili lažni, dok ne-deskriptivisti ovo poriču. Ali, pošto postoji savršeno dobar smisao, kao što ćemo kasnije videti, u kome ne-deskriptivisti mogu da upotrebe izraz »istinitost« moralnih sudova, ovaj način govora zatamnjuje pitanje. Isto to čini i upotreba termina »kognitivizam« i

»ne-kognitivizam«, implikujući da prvi dozvoljava, a drugi ne da možemo znati da su neki moralni sudovi istiniti. Jer, opet, postoji savršeno dobar smisao u kome ne-deskriptivisti ovo mogu da dozvole, kao što ćemo videti. Podjednako je pogrešan i ontološki način razlikovanja, govoreći da deskriptivisti tvrde da postoje moralni kvaliteti ili činjenice u svetu, dok ne-deskriptivisti ovo poriču: jer čim postavimo pitanje šta znači da neki moralni kvalitet ili činjenica postoje u svetu, mi gubimo.

I ne-deskriptivizam, u svim svojim varijantama, i deskriptivističke teorije o kojima treba da se raspravlja, su *semantičke* a ne ontološke teorije. Takozvane ontološke teze u etici (na primer, »ontološki naturalizam«) mogu da budu suštinski moralni zahtevi o onome što jeste ili nije ispravno (npr. ono što uvećava sreću uvek je, ili možda čak i nužno, ispravno). Pitanje o onom šta ove teze znače, koje je naša današnja tema, jeste druga stvar. O jalovosti ontoloških rasprava u etici, videti Hare 1985; za drukčije shvatanje, videti članak 37, *Naturalizam*.

Ove teškoće možemo da izbegnemo, ako razliku izrazimo preko teorije značenja, koja je bila vrlo popularna: preko teorije o *uslovu istine*. Ovo nije isto što i stara »teorija verifikacije«, koju su zastupali neki logički pozitivisti; ali ona deli neke od njenih uvida. Prema ovoj teoriji, shvatiti značenje neke rečenice koja se upotrebljava za formiranje tvrdjenja, znači shvatiti uslove istinitosti tvrdjenja, tj. pod kojim okolnostima se ono naziva istinitim. Oni koji smatraju da je ovo istinito za sve rečenice, mogu se nazvati deskriptivistima *tout court*.

Ovaj prebrzi deskriptivizam je očigledno pogrešan. Ostin ga čak naziva »deskriptivnom greškom« (Austin, 1961, str. 234; 1962, str. 3). Jer, postoje određene rečenice i iskazi, čije značenje nije određeno pomoću uslova istinitosti. Imperativi su očigledan primer: da saznamo šta znači zahtev »zatvori vrata« ne moramo da znamo i ne možemo znati uslove njegove istinitosti, jer ih on i nema. Ali, možda možemo bezbedno biti deskriptivist s obzirom na jednu veliku klasu rečenica. Može se, možda, reći da rečenice koje izražavaju tipična, svakodnevna tvrdjenja činjenica stvarno imaju značenje određeno uslovima za istinitost tvrdjenja koja izražavaju i na taj način možda možemo da bude-

mo deskriptivisti, s obzirom na takve rečenice. Ali, pošto sve rečenice ne liče na njih, kao što smo videli, za svaku klasu rečenica se postavlja pitanje da li je njihovo značenje potpuno određeno uslovima istine ili nije – tj. da li se one mogu kvalifikovati kao čisto deskriptivne.

Reč »čisto« je važna. Moguće je da deo, ali ne i celina značenja neke rečenice bude određena uslovima istine. Takve »mešane« rečenice možemo nazvati »deskriptivnim« u slabom smislu, ali ne i u jakom smislu koji se ovde upotrebljava. U jakom smislu, neka rečenica nije deskriptivna (tj. ne čisto deskriptivna), osim ako njeno značenje nije potpuno određeno uslovima istinitosti. Etički deskriptivizam je shvatanje da je ovo istinito za rečenice koje izražavaju moralne sudove. Etički ne-deskriptivisti, uključujući pre-skriptiviste, mogu spremno da priznaju da u značenju moralnih sudova postoji jedan element (*deskriptivno značenje*), koji je određen uslovima istine; ali se oni od deskriptivista razlikuju po mišljenju da postoji jedan dodatni element u značenju moralnih sudova, preskriptivni ili procenjivački ili u ranijim spisima nazvan emotivni, koji nije određen na taj način, već izražava preporuke ili procene ili stavove na koje pristaje mo, a da nismo naterani uslovima istine.

Kant je drugim rečima kazao istu stvar kada je govorio o autonomiji volje: »osobina volje jeste da je ona zakon sebi samoj (nezavisno od bilo koje osobine, koja pripada objektu htenja)« (Kant, 1785), Usvojiti jedan stav, procenu ili preporuku jeste funkcija autonomne volje ograničene samo, po Kantovim rečima, »pogodnošću njenih maksima da postanu univerzalni zakon« (Kant, 1785).

Pošto smo ustanovili razliku između deskriptivističke i ne-deskriptivističke etičke teorije uopšte, možemo nastaviti sa daljim podelama svake od njih, u nameri da preskriptivizam postavimo na odgovarajuće mesto. Deskriptivističke teorije mogu se široko podeliti na naturalizam i intuicionizam. Oba izraza mogu da zavedu, ali će poslužiti. Rasprava među njima je o tome da li uslovi istine ili moralni uslovi, koji im prema deskriptivizmu daju značenje, treba da se odrede pomoću definicija (ili, šire, pomoću objašnjenja značenja), koje upućuju samo na nemoralne istine ili osobine. Naturalisti misle da je ovo moguće; intuicionisti, naprotiv, misle da takve definicije ili objašnjenja ne mogu da

uhvate značenje moralnih reči. Istaknimo da rasprava između naturalista i njihovih intuicionističkih protivnika nije isto što i rasprava između deskriptivista i nedeskriptivista; to je rasprava u okviru deskriptivizma. Nedeskriptivisti odbacuju naturalizam, zato što obacuju deskriptivizam svih vrsta. Oni mogu da upotrebe one intuicionističke dokaze protiv naturalizma koji su validni: ali glavni podsticaj za njihov napad je nezavisan od tih dokaza.

Glavni podsticaj dolazi od priznanja da su oba oblika deskriptivizma, svaki na svoj način, određena da propadnu u relativizam. Iako relativista ima svoje sledbenike (od kojih su, kako se često govori, većina neiskusni američki studenti – mada je to preterivanje), on svakako nije ono što većina deskriptivista pokušava da ustanovi. Oni pre nastoje da pokažu da može postojati racionalno moralno istraživanje, koje donosi zaključke sa kojima se svi moramo složiti. Činjenica da obe vrste deskriptivizma propuštaju i moraju da propuste da ovo pokažu, osuđuje ih čak po njihovim sopstvenim standardima.

Naturalizam propada u relativizam na sledeći način. Ako se značenje moralnih reči objašnjava preko uslova istine, onda će ono, što u krajnjoj liniji određuje istinitost ili lažnost moralnog suda, biti posebni uslov istine, prihvaćen u nekom datom društvu kao odrednica značenja moralnih reči. Na taj način (da uzmemo jedan vrlo grub primer), ako objašnjavamo značenje onog »treba« u rečenici »žene u svim stvarima treba da se pokoravaju svojim muževima«, govoreći da je tvrđenje koje ono izražava istinito ako, i samo ako, je istinita i konjunkcija nemoralnih tvrđenja, onda ćemo morati da tačno odredimo ovaj skup nemoralnih tvrđenja. Možda ćemo reći da je tvrđenje istinito ako, i samo ako, žene slušajući svoje muževe doprinose stabilnosti društva. Sada može biti da se u nekom datom društvu uopšteno usvaja da mi treba da činimo ono što doprinosi stabilnosti društva. To je možda jedan od glavnih principa u koje društvo veruje. Ali, ovo je princip koji bi feministkinje mogle da odbace. One bi mogle da misle kako, iako žene pokoravajući se svojim muževima zaista doprinose stabilnosti društva, one ne treba da se uvek pokoravaju, jer muževi ponekad postavljaju zahteve koje žene ne treba da ispune, čak i po cenu narušavanja stabilnosti.

U ovom primeru imamo da se jedan suštinski moralni princip, da treba činiti ono što doprinosi stabilnosti društva, unapređuje u analitičku istinu, istinitu na osnovu značenja onog »treba«. Ali to nije analitička istina. Kada bi to bila, onda bi antifeministi pobedili, jer bi feministkinje, tvrdeći da žene ponekad ne treba da se pokoravaju svojim muževima iako to destabilizuje društvo, same sebi protivrečile, tvrdeći ono čija je neistina ustanovljena samim značenjem onoga »treba«. Ako »treba« ima značenje utvrđeno uslovima istine i ako su uslovi istine oni koje su prihvatili ljudi datog govornog područja, i ako ovi ljudi (osim jedne beznačajne manjine prestupnika) upotrebljavaju »treba« na takav način da ono što destabilizuje društvo ne sme da se čini, onda se ne može na logički konzistentan način reći ono što feministkinje govore. Na osnovu ovog vrlo jednostavnog primera, možemo videti da je efekat naturalizma u tome da se svako, po cenu samokontradikcije, prisili da usvoji prihvaćene običaje; a to je relativizam. Za potpunije objašnjenje, videti Hare, 1958, 1986; za odbranu jednog oblika relativizma, videti članak 39, *Relativizam*.

Druga varijanta deskriptivizma, *intuicionizam*, propada u relativizam na još jednostavniji način. Intuicionizam je shvatanje prema kome se uslovi istine moralnih sudova, koji im daju značenje, sastoje u saglasnosti sa datama na kojima moramo da zasnujemo naše moralno razmišljanje i sa kojima njegovi zaključci moraju da se usklade; a ove date su opšta moralna uverenja koja imaju svi obrazovani ljudi. Pošto se ova ubeđenja razlikuju od društva do društva, efekat intuicionizma je ponovo povezivanje našeg moralnog razmišljanja sa nečim što je relativno prema određenim društvima. Istina, postoje ubeđenja koja su zajednička većini društava; ali postoje i ona koja to nisu, a intuicionisti nemaju nijedan način da nam kažu koje su date merodavne. Da se vratimo našem primeru, ako je univerzalno ubeđenje da žene treba da se pokoravaju svojim muževima, onda sud odbacuje feministički prigovor; ali ako postoji neko društvo, kao što može biti, u kome je univerzalno ubeđenje da žene nemaju nikakvu dužnost, onda će sud odbaciti antifeministički prigovor. Opet je rezultat relativizam.

Jedna naknadna vrsta deskriptivizma se ovde može pomenuti, naime *subjektivizam*. Ovaj izraz se koristi vrlo široko, ali

ćemo ga mi ovde upotrebljavati strogo samo za onu vrstu naturalističkog deskriptivizma koji smatra da značenje »treba« i drugih moralnih reči ima zadatak da propiše stavove ili osećanja ljudi – na primer, da se pripiše ljudima uopšte ili onom ko izgovara rečenicu jedan stav ili osećanje opravdavanja ili neopravdavanja određene vrste postupaka. Ovo ima da se shvati kao tvrđenje ne-moralne, psihološke činjenice o govorniku ili ljudima uopšte – činjenice koja se može otkriti posmatranjem ili introspekcijom. Stoga je ova teorija naturalistička. Ali činjenica koja je u pitanju (koja ustanovljuje istinu moralnog suda i stoga je njegov uslov istine) umesto da bude, kao u našem ranijem primeru, činjenica o onome što bi se dogodilo u društvu kad bi žene prestale da se pokoravaju muževima, jeste *subjektivna* činjenica o onome što ljudi ne odobravaju (Džejms Rejčels upotrebljava izraz jednostavni subjektivizam da označi ovu teoriju; videti članak 38, *Subjektivizam*).

Reči »objektivan« i »subjektivan« ovde imaju jasnu upotrebu; mi pravimo razliku između dve vrste činjenica: činjenica o onom što se stvarno događa u jednom društvu kad se žene ne pokoravaju i činjenica o tome šta ljudi misle. Prve su objektivne, a druge su subjektivne. Definisane moralnih reči preko subjektivnih činjenica jeste jedna vrsta naturalističkog deskriptivizma. Korisno je, međutim, zapaziti da ne postoji neka važna distinkcija između ove vrste subjektivizma i intuicionizma; jer intuicije i moralne činjenice su isto tako subjektivne činjenice – činjenice o onom što ljudi misle; i zato se mnoge primedbe, obično prihvaćene protiv subjektivizma, podjednako primenjuju i na intuicionizam. To objašnjava zašto intuicionizam propada u relativizam; intuicionisti u pomoć ne pozivaju ništa objektivno, već samo svoje i mišljenje drugih ljudi, a ono se menja od ličnosti do ličnosti i od društva do društva.

Kada se upotrebe izvan ovog konteksta, reči »objektivno« i »subjektivno« mogu biti izvor zbrke (Hare, 1970). Posebno, ako se za različite vrste ne-deskriptivizma kaže da su »subjektivističke«, to može biti u sasvim različitom smislu. Oni moralne sudove ne čine ekvivalentnim tvrdnjama o psihološkim činjenicama, jer ih one ne čine ekvivalentnim nijednoj vrsti činjeničkog tvrđenja. Istina, oni se slažu sa subjektivistima kako u odbacivanju subjektivističkog naturalizma, tako i objektivistič-

kih tvrđenja intuicionizma; ali to je sve što im je zajedničko. Subjektivizam, u ovde upotrebljenom smislu, i preskriptivizam (ili za tu stvar, emotivizam) padaju na suprotne strane glavne podeli etičkih teorija na deskriptivističke i ne-deskriptivističke (videti gore). Upotrebiti pojam »subjektivistički« i za jedno i za drugo, sa sobom nosi rizik ozbiljne zbrke.

Ne-deskriptivizam se isto tako može da podeli. Ranije verzije, većinom oblici emotivizma, bile su suštinski iracionalističke. Odbacivši shvatanje prema kome su moralni sudovi ekvivalentni tvrdnjama o nemoralnim činjenicama (naturalizam) i shvatanje prema kome su oni *sui generis* tvrđenja o moralnim činjenicama shvatljiva preko intuicije ili pozivanja na ubeđenja (intuicionizam), oni su prebrzo zaključili da se ne može razmišljati o moralnim pitanjima; moralni sudovi su izraz iracionalnih, ili bar ne-racionalnih stavova odobravanja ili neodobravanja. Oni su ovo zaključili zato što su dodali jednu lažnu premisu, naime da se jedino o činjeničkim pitanjima može razmišljati. Čitanje Kanta, uključujući njegov *Praktički um* (1785) ili čak Aristotela, uključujući njegovu »phronesis« ili »praktičnu mudrost« (za koju on kaže da je epitaktička ili preskriptivna – *Nikomahova etika*, 1143a8), izlečilo bi ih od ove greške.

Geneza preskriptivizma leži u shvatanju da je ova premisa lažna. Opšte je poznato da postoji nešto što ne zadovoljava u pogledu emotivizma. Oni koji su prevareni upravo pomenutom lažnom premisom, reagovali su vraćanjem na neke oblike deskriptivizma. Perspektivisti su, sa druge strane, reagovali na pozitivniji način, tragajući za jednom vrstom nedeskriptivizma, koja ne bi mogla da se optuži za iracionalnost – optužba koju većina moralnih filozofa želi da izbegne. Oni tvrde da su ga našli, pokazujući da postoje pravila razmišljanja koja upravljaju kako ne-deskriptivnim tako i deskriptivnim činovima.

Standardni primer su opet imperativi: ako (kao što je svakako slučaj) može da postoji logička nekonzistencija između protivrečnih preskripcija, neko ko želi da celina imperativa ili uopšte preskripcija, koje je on (ili ona) prihvatio, bude konzistentna, moraće da poštuje pravila koja upravljaju konzistencijom. Ono što ta pravila po svojoj prirodi jesu, treba stoga da bude glavna briga praktičnog filozofa.

Neki emotivisti su postali iracionalisti, jer su i jedni i drugi moralne sudove utopili u imperative i u pogledu imperativa načinili jednu, još uvek, suviše raširenu grešku, naime da misle kako imperativi značenje dobijaju na osnovu svojih uzročnih osobina. Ovo se može nazvati teorijom »verbalnog guranja«; značenja imperativa. Ona uključuje propuštanje da se napravi razlika između onog što je Ostin nazvao perlokucionarni činovi (ono što neko čini *preko* govorenja stvari) i ilokucionarni činovi (ono što neko čini u govorenju stvari), (Austin, 1962). Verbalno guranje i psihološki podsticaji nisu deo značenja ni imperativa ni moralnih govornih činova (Urmson, 1968, str. 130 ff; Hare, 1971, s.f.).

Ako mislimo da imperativi svoja značenja duguju svojim uzročnim osobinama, mogli bismo lako da postanemo iracionalisti u pogledu imperativa, a stoga i u pogledu moralnih sudova, ako su oni preskriptivni. Ali, ako se ova greška izbegne, teza da su moralni sudovi jedna vrsta preporuka (možda ne identična sa jednostavnim imperativima i svakako složenija u svojoj logici) konzistentna je sa postojećim pravilima umovanja, koja upravljaju moralnim mišljenjem.

Preskriptivisti su tragali za takvim pravilima. Oni tvrde da su ih našli u kombinaciji pravila, koja upravljaju svakodnevnim jednostavnim imperativima i druge grupe pravila, koja upravljaju sa »treba« i drugim moralnim rečima kao što je »mora« u njihovom moralnom smislu, koje se prema imperativima nalaze u gotovo istom odnosu u kome modalni indikativi stoje prema nemodalnim (Hare, 1981, str. 23). Ove reči nisu svojstvene moralnoj raspravi, tako da se može desiti da za dalju moralnu raspravu budu potrebna i dodatna pravila. Ali, ovo za trenutak može da ostane otvoreno (videti Hare, 1981, str. 25 ff).

U svakom slučaju, neka diferencija je potrebna za razlikovanje pravila, zajedničkih za sve preporuke i koja upravljaju imperativima isto kao i »treba« – tvrđenjima, od pravila koja su svojstvena samo »treba« tvrđenjima; inače ćemo ostati bez logičke distinkcije između dve vrste govornih činova koji su očigledno različiti po svom značenju, pa stoga i po svojoj logici.

Najviše raspravljana vrsta preskriptivizma, poznata kao *univerzalni preskriptivizam*, ovu diferenciju nalazi u onom što se naziva *univerzabilnost* »treba«-rečenica i drugih normativnih

ili procenjivačkih rečenica. Većina deskriptivista, takođe, priznaju ovu odliku moralnih sudova. Ne možemo sa logičkom konzistencijom, kada su *a* i *b* dve jedinke, reći da *a* treba, u situaciji određenoj opštim pojmovima bez odnosa prema jedinkama, da postupa na određen način koji je takođe određen opštim pojmovima, ali da *b* ne treba da slično postupi u na sličan način određenoj situaciji. Ovo je zato što u svakom »treba« – tvrđenju postoji jedan implicitan princip, koji kaže da se to tvrđenje primenjuje na sve potpuno slične situacije. Ovo znači da, ako ja kažem »ovo je ono što treba da se učini«; ali mogla bi da postoji jedna po svojim ne – moralnim osobinama, potpuno slična situacija, ali u kojoj odgovarajuća ličnost potpuno slično ličnosti koja to treba da učini, to isto ne treba da učini, ja protivrečim samom sebi (Hare, 1963 p. 10 ff). Ovo bi postalo očiglednije ako bih specifikovao svoje razloge, govoreći zašto to treba da se uradi: »To treba da se uradi zato što je obećano, a ne postoje uzajamno sukobljene dužnosti«.

Ovde su neophodna tri upozorenja da bi se izbegla jedna preterano raširena zbrka. Prvo, »situaciju« treba shvatiti zajedno sa karakteristikama ljudi u njoj, uključujući njihove želje i motivacije. Ako, stoga, govornik kaže da *a* treba nešto da učini za *c*, ali da *b* ne treba da istu stvar učini za *d*, jer se želje *c*-a i *d*-a potpuno razlikuju, onda on nije prekršio univerzalnost, jer različite želje čine situacije različitim. Bernard Šo je kazao: »Ne čini drugima ono što želiš da oni tebi čine. Njihov ukus možda nije isti kao vaš« (Shaw, 1903 p. 227); ali ovo nije prigovor univerzalnosti. Ako ja treba da po tabanima golica neko dete zato što ono to voli, odatle ne sledi da, zato što je to slično, treba i drugom detetu da činim to isto, ako ono to mrzi.

Drugo, univerzalnost ne sme da se pomeša sa generalnošću (Hare, 1972, str. 1 ff). Princip koji je uključen u jedno »treba«-tvrđenje može da bude vrlo specifičan, složen i detaljan, možda suviše složen za izražavanje rečima. On mora da bude generalan i jednostavan. Žalbe da nás univerzalnost čini robovima jednostavnih opštih pravila, stoga ne pogađaju svoj cilj. Da upotrebimo jedan primer koji je Kantu zadavao nevolje; moji moralni principi ne treba da budu generalni kao »nikada ne govori laži«; oni mogu da budu specifičniji, kao »nikad ne govori laži, osim kada je to nužno da se spase neki nedužni život, i

osim kad... i osim kad...» (Kant, 1797). U nekoj, moralno razvijenoj ličnosti, izuzeci mogu da postanu suviše složeni da bi se mogli izraziti rečima. Ali, pogledajmo dalje o vrednostima opštih (tj. ne suviše »specifičnih«) principa u našoj ljudskoj situaciji.

Treće, mogu postojati univerzalni odnosi isto kao i kvaliteti (višestruki isto kao i jednostruki predikati). Takva je relacija *majka od*. Tvrdjenje da svako treba da se brine za svoju ostarelu majku jeste univerzalno tvrdjenje, a tvrdjenje da *a* treba da se brine za svoju majku (ali nema dužnost da se brine za majke drugih ljudi) je univerzalno. Isto može da se kaže o tvrdjenju da ja treba da održavam svoja obećanja, ali ne i obećanja drugih ljudi. Ne postoji, dakle, prigovor na tezu o univerzalnosti, da mogu postojati dužnosti samo prema jednoj osobi, pod uslovom da ta ličnost može da se specifikuje preko univerzalno kvalitativnih ili relacionih pojmova. Nije prigovor čak ni to da neko relaciju, koja je u pitanju, može imati samo prema jednoj ličnosti. »Majka od« je primer.

Ova tačka može da se poveže sa ranijim navođenjem slavnog iako mnogo zloupotrebljavanog primera, koji je dao Žan-Pol Sartr (1946, str. 40). Za vreme nacističke okupacije Francuske, jedan student je došao da potraži Sartrov savet. Studentova dilema je bila, da li da se priključi Pokretu otpora i bori protiv zla nacizma ili da ostane sa svojom majkom – udovicom, koja je zavisila od njega. Sartr je ovaj primer upotrebio da ukaže kako su u takvim situacijama univerzalni principi neupotrebljivi, pošto je svaki slučaj jedinstven. Čini se da je Sartr pomešao univerzalnost i objektivnost, iako su oni očigledno različiti pojmovi.

Ali, nezavisno od toga, njegov student nije morao da za sebe traži neki vrlo jednostavan opšti princip. Možda je on bio jedini čovek koji je ikad bio u toj posebno složenoj situaciji. Ali, on je trebalo da bude u stanju da za sebe obrazuje jedan princip (jedan vrlo specifičan princip) koji bi mogao da upotrebi u situacijama koje su *baš* kao i njegova. Možda druge takve situacije ne bi nikad nastale. Ali mi možemo ako želimo da zamislimo hipotetičke situacije nalik na njegovu; on bi bio prinuđen da protivreći samome sebi ukoliko prihvati da, ako se one pojave, ista stvar treba da se učini u njima. Da naši moralni sudovi treba da obuhvataju identične situacije, hipotetičke kao i stvarne, jeste važno sredstvo u moralnom dokazu (Hare, 1981, str. 112 f.f.). Ali ništa

od ovog ne implicuje da bi Sartrov učenik bio ovlašćen da se nepitan umeša ili prigovori nekom ko u istoj situaciji postupa drukčije; on bi mogao da pomisli kako je neprikladno ako se sopstvene misli ne zadrže za sebe.

Univerzalni preskriptivisti smatraju, dakle, da su »treba«-tvrdjenja preskriptivna kao otvoreni imperativi, ali da se od njih razlikuju po tome što su univerzalna. Zadatak objašnjenja šta je preskriptivnost (odlika koju »treba«-tvrdjenja dele sa imperativima), ovde može da se preduzme samo na sažet način. Jedan govorni čin je preskriptivan, ako pristajanje na njega uz rizik optužbe za neiskrenost znači prihvatanje postupka koji je specifikovanje tim govornim činom ili ako zahtev da ga neko drugi izvede uključuje htenje da on to i učini.

Preskriptivizam stoga spada u klasu etičkih teorija poznatih kao »internalističke«, tj. onih teorija koje smatraju da prihvatanje neki moralni sud *eo ipso* znači biti motivisan na određeni način. Ovo ne sme da se pomeša sa shvatanjem da za moralni sud biti *istinit* znači motivisati nekog na neki način; ovo bi bio oblik subjektivizma u napred upotrebljenom smislu. Internalističke teorije se stavljaju nasuprot eksternalističkim teorijama, koje smatraju da možemo da prihvatimo neki moralni sud nezavisno od motivacije. Tako, na primer, neko prema eksternalistima može bez kontradikcije pa čak bez pragmatičke nekonzistencije reći »ja treba, ali apsolutno nisam sklon da«. Pod »pragmatičkom nekonzistencijom« misli se na logičku grešku, koju nalazimo u tvrdjenju »on je već bio ovde, ali ja ne verujem u to«.

Internalisti i preskriptivisti su bili, s razlogom, napadani da čine nemogućim da se dosledno kaže »vi treba, ali ne« ili da se misli kako mi treba, ali uopšte nismo skloni da... Suprotna strana ovog novčića jeste da mi, kao što pokazuje ovo »ali«, osećamo da ovde postoji nešto – ne samo moralno već i pojmovno – pogrešno u ljudima koji kažu ovu vrstu stvari, čega ne bi bilo da su eksternalizam i deskriptivizam ispravni. Ako se neko muči oko toga šta treba da čini, muka bi nestala ako bi on pomislio da je odgovor na njegovo pitanje sasvim irelevantan za njegovu motivaciju ili za ono što stvarno čini. Ovaj problem, koji se ponekad naziva problemom *akrasije* ili slabosti volje, nalazi se izvan dometa ovog članka.

Sada smo u položaju da iznova razmotrimo pitanje da li se moralni sudovi mogu nazvati istinitim ili lažnim. Imperativi očigledno ne mogu. Najlakše možemo da izađemo iz problema vraćajući se pojmu deskriptivnog značenja, koji smo ranije objasnili. Moralni sudovi ga imaju zbog svoje univerzalnosti. Izreći jedan moralni sud znači, kao što smo videli, implicitno se pozvati na neki ipak specifičan princip. U svakom umereno stabilnom društvu, principi koje ljudi prihvataju i na koje se u svojim moralnim sudovima pozivaju, biće prilično jednoobrazni i konstantni. Zato, kad neka ličnost kaže da je neko učinio ono što treba u datim okolnostima, svako ko poznaje te okolnosti i deli ove zajedničke principe, shvatiće da je učinio nešto u skladu sa njima; na taj način, on će misliti da zna šta je govornik za sebe rekao da je učinio. Ako se, dakle, ispostavi da ta ličnost nije to uradila, on će kazati da je govornik rekao neistinu. I na taj način on i jeste rekao neistinu, prema opšte prihvaćenom deskriptivnom značenju (tj. uslovima istine) reći »treba« u tom društvu.

Ovo nije u neskladu sa preskriptivizmom – što je razlog zašto je »istinita ili lažna« karakterizacija preskriptivizma toliko pogrešna. Jer, preskriptivisti takođe mogu da pruže ograničenu ulogu uslovima istine, u određivanju značenja moralnih reči u nekom datom društvu. Ako je, kao što deskriptivisti misle, deskriptivno značenje moralnih sudova dato kad je tako određeno njihovo celokupno značenje, onda bi relativizam bio posledica. Jer, mi možemo znati deskriptivno značenje onog »treba« u datom društvu; ali odatle ne sledi da će ono i u nekom drugom društvu imati isto značenje. Posetilac iz Saudijske Arabije, čuvši nekog Australijanca da kaže kako Tomova žena radi ono što treba, mogao bi da pretpostavi kako on misli da se ta žena pokorava. Ali je Australijanac mogao da misli da se ona ne pokorava, jer podložnost žena nije jedan od principa prihvaćenih u Australiji; Australijanci imaju drugi princip, prema kome mi treba da visoko držimo sopstvenu ličnost.

Na taj način, iako postoji jedan savršeno dobar smisao u kome Saudijski, govoreći između sebe, mogu da pripišu istinu ili laž svojim međusobno izrečenim moralnim sudovima na temelju deskriptivnog značenja moralnih reči, koji svi prihvataju, ovo prihvatanje će propasti kad se oni obraćaju Australijancima.

Ono bi propalo čak i kad bi oni u Saudijskoj Arabiji govorili sa nekom australijskom feminističkom misionarkom. Teškoća bi mogla da se ukloni, ako kažemo da i jedno i drugo pod »treba« misle nešto pre neodređeno, na primer, da bi činjenje toga usrećavalo ljude. Ali, ako oni pokušaju da ustanove uslove istine ili deskriptivno značenje ovog to, neće se složiti kao i pre, i komunikacija će opet da propadne; jer možemo pretpostaviti da je ono što se računa kao porodična sreća vrlo različito u Australiji i Saudijskoj Arabiji. Jedini način na koji deskriptivist može da izađe iz ove teškoće, jeste da kaže da ili (ako je naturalist) ovo »treba« i »srećno« imaju različita značenja na ta dva mesta i stoga različite uslove istine, ili (ako je intuicionist) da, zato što se ubeđenja ljudi na ova dva mesta razlikuju, postoji takođe jedna *eo ipso* razlika u načinu na koji žene treba da se ponašaju; a oba ova načina izbegavanja vode u relativizam (MacIntyre, 1985, Hare, 1986).

Činjenica da moralni sudovi imaju deskriptivno značenje i da se zato može reći u upravo objašnjenim granicama da imaju uslove istine i da su istiniti ili lažni, može da se upotrebi za osvetljavanje mnogo raspravljano pitanja da li »treba« može da se izvede iz »jeste« (moralni sudovi iz nemoralnih činjenica). S obzirom na ove odlike moralnih sudova, lako je uvideti zašto ljudi treba da misle da oni mogu da se izvedu iz ne-moralnih deskriptivnih sudova ili deduktivno, uz pomoć jedne naturalističke definicije ili pozivanjem na neki suštinski sintetički *a priori* moralni princip, koji je intuitivno shvaćen. Jer, kao što bi neki Saudijski mogao reći da je *očigledno* da neka žena, ako se ne pokorava svom mužu (činjenica), čini ono što ne treba (moralni sud). Ili je ovo istinito zbog značenja reči s obzirom da nepokornost žena razara društvo (naturalizam) ili da je to, u svakom slučaju, očigledno onima koji su prikladno moralno vaspitani (intuicionizam).

Ova očiglednost se pojačava ako je, kao što je to slučaj, u stabilnim društvima moralno vaspitanje usadilo ne samo određenu upotrebu jezika, ne samo dosledno ponašanje u skladu sa postojećim običajima, već duboko usvojena uverenja i osećanja da se takvo ponašanje zahteva – da udaljavanje od njega znači suprotstavljanje savesti. Lako je videti zašto ljudi postaju naturalisti ili intuicionisti i u oba slučaja misliti kako neke nemoral-

ne činjeničke premise čine neka »treba« tvrđenja neizbežnim. Preskriptivisti ovo moraju da poreknu, jer oni smatraju da moralni sudovi govornika obavezuju na motive i postupanje, ali da same ne-moralne činjenice to ne čine. Moralni sud zato uvodi u mišljenje jedan naknadan element (preskriptivni ili motivacioni element), koji se ne nalazi u pukom opisu činjenica. Ali, ako preskriptivist hoće da pobedi protivnike, mora da pruži objašnjenje ne samo razloga zbog koga ljudi *treba* da *misle* kako su, s obzirom na činjenice, moralni sudovi neizbežni, već i načina na koji mi (kojim racionalnim procesom) možemo da, na osnovu datih činjenica, dođemo do jednog preskriptivnog moralnog suda. Da li je ovo moguće za pretikriptiviste, koji misle da su moralni sudovi preporuke, i na taj način više od činjeničkih sudova? To neće biti moguće onima koji misle da umom mogu da se otkriju samo činjenice; ali ovo je kao što smo videli, greška.

Kant, koji je shvatio da je to greška, pružio je neke nageveštaje kako da se postupi. On je rekao: »Postupaj samo po onoj maksimi, za koju, u isto vreme, možeš hteti da postane univerzalni zakon«, to jest, primenjiv na bilo koju ulogu u datim situacijama (Kant, 1725). Ako moralni sudovi imaju odlike preskriptivnosti i univerzalnosti, koje preskriptivisti kažu da imaju, ovaj metod nam se nameće preko logike moralnih pojmova. Koje maksime možemo da usvojimo ili koje moralne sudove možemo da prihvatimo, zavisiće od onoga što smo spremni da propišemo za sve slične situacije (da li smo, na primer, neverni muž ili njegova napuštena žena).

»Zamišljanje sebe u položaju drugih« jeste teška operacija, koja postavlja i praktične i filozofske probleme. Praktični su samo očiglednost težine moralnog mišljenja: svi ljudi to ne mogu da čine uspešno. O leku za ovu nesposobnost raspravljaćemo malo kasnije. Filozofske teškoće su, takođe, krupna tema za ovaj kratki članak. One se odnose na problem kako uporediti snagu sklonosti kod različitih ljudi međusobno i sa našim sopstvenim sklonostima; problem »drugih svesti« kojima su filozofi posvetili tako mnogo pažnje; problem da li sa smislom možemo zamišljati *sebe* na mestu nekog *drugog* (da li bih to još uvek bio *ja?*), i onog što me ograničava da govorim o situaciji te ličnosti, kada to činim (Hare, 1981, glava 7).

Mogući korak za nekog ko traga za nužnim ograničenjima moralnog mišljenja, jeste da kaže da, ako ne postupam prema onom na čijem mestu zamišljamo sebe isto kao i prema sebi, pokazujući podjednaku brigu za njega, onda ja ne zamišljam stvarno da sam na njegovom mestu. Ovo sa sobom povlači da se njegovim sklonostima pripisuje težina kao sopstvenim, i tako se obrazuju sklonosti koje imaju istu snagu kao i one koje on stvarno ima u hipotetičkoj situaciji u kojoj sam ja na njegovom mestu.

Ovo je ono što se podrazumeva prilikom pokoravanja zlatnom pravilu, da drugima činimo ono što želimo da oni čine nama i da svoje bližnje volimo kao sebe same. To je takođe implicitno i u Bentamovoj maksimi »svako da pazi na jednog, niko više nego na jednog« (navedeno u Mill, 1861, glava 5). Kantovski metod koji smo skicirali konzistentan je sa jednom formom utilitarizma (iako nešto moramo dodati Bentonovoj formi, jer je on to izrazio preko pojma uživanja, dok je Kant upotrebio pojam volje).

Pogrešno je misliti, kao što mnogi čine, da su kantovstvo i utilitarizam oprečni. Postupiti prema nekom »nikad kao prema sredstvu, već uvek kao prema cilju«, pretpostavlja, kao što i sam Kant kaže na sledećoj strani, da »ciljevi nekog subjekta, koji je i sam cilj po sebi, moraju, ako ovo shvatanje treba da ima svoje *puno* dejstvo na mene, takođe da budu onoliko koliko je to moguće i moji ciljevi« (Kant, 1725, BA 69–430). Neki cilj jeste ono što se hoće zbog sebe samog; na taj način, mi treba da, prema Kantu, ukažemo podjednako poštovanje prema svačijem htenju, uključujući i sopstveno; a to je ono na šta nas utilitarizam takođe obavezuje. Ovo uključuje u jednom neškodljivom smislu postupanje prema ciljevima drugih ljudi kao prema sopstvenim ciljevima. Ali ovo ne uključuje propuštanje da »ozbiljno shvatimo razliku između ličnosti« (Rawls, 1971, str. 27, 187) – razliku koje su i Kant i utilitaristi bili sasvim svesni.

Kant se, iako to možda nije shvatio, bori ovde sa istom teškoćom koja se često navodi protiv utilitarizma, koja nas vodi ka moralnim zaključcima koji su izgleda kontraintuitivni (npr. da je kažnjavanje nevinog ispravno, s obzirom na pretpostavke koje se u životu retko zadovoljavaju). Jer, ovo bi moglo, u takvim retkim prilikama, da bude ono što bi činio onaj koji bi od

tudih ciljeva napravio svoje sopstvene i tako nastojao da ih maksimalno unapredi. Kažnjavanjem nevinog čoveka može da se izbegne neka velika propast gotovo svačijih ciljeva. Rešenje na koje ukazuju mnogi utilitaristi, jeste ono koje uključuje podelu moralnog mišljenja na dva nivoa – ideja koja nas podseća na Platonovu (*Menon*, 98b) i Aristotelovu (*Nikomahova etika*, posebno knjiga VI) distinkciju između ispravnog mnjenja i praktičnog razumevanja ili mudrosti (*phronesis*). »Kritičko« i »intuitivno« mišljenje su odgovarajuća imena za ova dva nivoa. Kad bismo bili savršeni moralni milioci, mogli bismo uvek da upotrebimo kantovsko-utilitaristički metod, tj. kritičko mišljenje. Ali, da su ljudi ovo činili to bi ih zavelo: oni ne bi imali dovoljno vremena i informacija, a bili bi ostavljeni na milost i nemilost samoobmane i specijalnog iznošenja dokaza; i, kao rezultat, oni bi često sebi dozvoljavali da zaključak koji odgovara njihovim interesima smatraju zaključkom koji je metod zahtevao.

Ljudima bi se stoga savetovalo da u sebi odškoluju dobre dispozicije ili vrline koje će ih u celini voditi da čine ono na šta bi ih obavezao jedan inače savršeno kritički mislilac, koji nema predrasuda – ali nužno bez suvišnog razmišljanja, kada je to razmišljanje neprikladno. Drugim rečima, oni bi odnegovali one iste intuicije na koje se intuicionisti pozivaju, zajedno sa jakim sklonostima da se po njima upravljaju i u drugim moralno poželjnim osećanjima (ljubav, na primer), koje bi ih ojačale. Samo, kada se ove opšte dispozicije sukobe (kao što ponekad čine) bićemo navedeni na određeno kritičko mišljenje, pa ćemo onda čak i posumnjati u sopstvene moći.

Međutim, ako dođe do odlučivanja koje intuicije i dispozicije da odnegujemo ne možemo se osloniti na same intuicije, kao što to čine intuicionisti. Kad imamo slobodno vreme i kad smo oslobođeni sebičnih predrasuda treba kritički da razmislimo koje intuicije su ispravne ili najbolje, prosuđene na osnovu stepena u kome uopšte njihova kultivacija ispunjava ljudske ciljeve. A tokom vekova mudri ljudi su ovo radili; tako postoji pretpostavka da su ispravna ona moralna ubeđenja, koja ljudi dele. Ali to je samo pretpostavka: neka od njih možda i nisu ispravna. Da li je ispravno, na primer, misliti da je sasvim legitimno jesti životinje? Ako posumnjamo da su naši preci bili u pravu, naterani smo da kritički preispitamo sebe same; ali, čak

i tada to će biti prilično ponizno i ne preterano samo-pouzdanost. »Mudrost pokolenja« ima određeni autoritet prosto zato što je rezultat razmišljanja velikog broja ljudi u različitim situacijama.

Deskriptivisti nalaze potporu u ovoj »mudrosti pokolenja«: oni tvrde da *znaju* kako su njena saznanja ispravna. I zaista, u određenom smislu, oni to stvarno znaju; oni su naučili i nisu zaboravili da je određena vrsta postupaka ispravna, a druga pogrešna. Ali, pre nego što nađu suviše jaku potporu, oni treba da porazgovaraju sa nekim Afrikanerom, koji zna da je pogrešno kad crnci traže jednakost sa belcima ili muslimanskim fundamentalistom, koji zna da je ispravno kamenovati preljubnice.

Šire o tome u:

Aristotle: *Nicomachean Ethics*.

Austin, J. L.: *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

—: *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Hare, R. M.: *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

—: 'Wanting: some pitfalls', *Agent, Action and Reason*, eds. R. Binkley et al. (Toronto: Toronto University Press and Oxford: Basil Blackwell, 1971). Preštampano u *Practical Inferences* (London: Macmillan, 1971).

—: 'Principles', *Proceedings of Aristotelian Society*, 73 (1972/3). Preštampano u *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

—: 'Some confusions about subjectivity', *Freedom and Morality*, ed. J. Brice (Lawrence: University of Kansas, 1976). Preštampano u *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

—: *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

—: 'How to decide moral questions rationally', in Italian, *Etica e diritto: le vie della giustificazione razionale*, ed. E. Lecaldano (Laterza, Rome, 1985). Engleska verzija u *Critica* 18 (1987), preštampano u *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989). (1985a).

- : 'Ontology in ethics', *Morality and Objectivity: Essays in Memory of John Mackie*, ed. T. Honderich (Routledge, London, 1985). Preštampano u *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989). (1985b).
- : 'A *reductio ad absurdum* of descriptivism', *Philosophy in Britain Today*, ed. S. Shanker (London: Croom Helm, 1986). Preštampano u *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- : *Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- : 'Weakness of will', *Encyclopedia of Ethics*, ed. L. Becker (New York: Garland, forth coming).
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Refs. of form BA88 = 441 are, respectively, to pages of earliest editions and of royal Prussian Academy edn, as given in margin of translation by H. J. Paton under title *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1948).
- : 'On a supposed right to tell lies from benevolent motives', *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. T. K. Abbott, 6th edn (London: Longmans, 1927), p. 361.
- MacIntyre, A.: 'Relativism, power and philosophy', *Proceedings of American Philosophical Association* 59 (1985).
- Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); ed. H. B. Acton (London: Dent, 1972).
- : *A System of Logic* (1843); 5th edn (London: Parker, 1862).
- Plato: *Meno*.
- Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- Sartre, J.-P.: *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946); trans. P. Mairet, *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1948).
- Shaw, Bernard: *Maxims for Revolutionists*, appendix to *Man and Superman* (London: Constable, 1903).
- Urmson, J. O.: *The Emotive Theory of Ethics* (London: Hutchinson, 1968).

Za dalje čitanje:

Seanor, D. and Fotion, N.: *Hare and Critics* (Oxford: Oxford University press, 1988).

41

MORAL I PSIHOLOŠKI RAZVOJ

Lorens Tomas

I. Uvod

Postoje li univerzalni stupnjevi psihološkog razvoja? Postoje li univerzalni stupnjevi moralnog razvoja? Prvo pitanje je o tome da li je psihološki razvoj isti za sva ljudska bića? Ono pita da li postoje uverenja (o ljudima i o sebi), stavovi, emocije, načini interakcije, motivaciona orijentacija, kognitivne vještine itd., koji su karakteristični za sva bića na različitim stupnjevima života. Afirmativan odgovor znači da se psihološki razvoj svih ljudskih bića može proceniti sa iste tačke gledišta. Drugo pitanje je o tome da li je moralni razvoj isti za sva ljudska bića. Ono pita da li postoje moralna uverenja, vrednosti, sudovi i ponašanja koji treba da budu karakteristični za sva ljudska bića na različitim stupnjevima života. Afirmativni odgovor znači da moralni razvoj svih ljudskih bića može da se proceni sa iste tačke gledišta. Mnogi su skloni da misle da ova dva pitanja dozvoljavaju potvrđan odgovor.

Sad postoji treće pitanje koje, tako reći, pokreće temu: ako je odgovor na prva dva pitanja potvrđan, da li su onda ove dve univerzalne forme razvoja povezane na fundamentalan način? Potvrđni odgovor na ovo pitanje bio bi stvarno značajan. Možda je dovoljno jasno da moralni razvoj pretpostavlja značajnu meru psihološkog razvoja. Najzad, mi ne pretpostavljamo da

neko jednogodišnje dete može da se upusti u apstraktno moralno razmišljanje: na primer, da shvati Kantov kategorički imperativ, ili razume utilitaristički nalog najvećeg dobra za najveći broj. Ali ovo pokazuje samo da je moralni razvoj nemoguć bez psihološkog razvoja – ne i da ako imamo psihološki razvoj, onda moramo imati moralni razvoj. Otuda sledi jedno zanimljivije pitanje: da li su psihološki i moralni razvoj povezani na takav način da moralni razvoj ide ruku pod ruku sa psihološkim razvojem – ili bar sa nekim aspektima psihološkog razvoja?

U poslednje vreme, Lorens Kolberg je najistaknutiji među onima koji su ponudili potvrđan i sistematski odgovor na ova pitanja. On veruje da postoje određeni stupnjevi moralnog razvoja i štaviše, da postoji mera saglasnosti između njega i psihološkog razvoja. Posebno veruje da kao posledica psihološkog razvoja, s obzirom na kognitivne veštine, dolazi moralni razvoj. Kognitivne veštine upućuju, između ostalog, na veštine razmišljanja karakteristične za logičko i apstraktno mišljenje, imaginativnu sposobnost i sposobnost da se angažuje u značajnoj pojmovnoj kategorizaciji – životinje i razumne osobe spadaju u različite moralne kategorije. Prosto ranjavanje neke osobe koje može da se desi slučajno i iz nehata, različito je od namernog ranjavanja te osobe. Tako pitanje može da se razume da uključuje sposobnost shvatanja načina na koji postupci (i događaji uopšte) mogu da se razlikuju jedan od drugog.

Iako su mi vrlo bliski mnogi vidovi Kolbergove teorije, verujem da se u njoj nalaze nepremostive teškoće. Jednu od ovih teškoća, koja se odnosi na polne predrasude, pokrenula je Karol Giligen (1982). Neću raspravljati o ovome pošto o pitanju odvojenosti »ženske etike« raspravlja Džin Grimšou u ovoj knjizi (članak 43). O drugim pitanjima ću govoriti u poslednjem odeljku pod naslovom »Šta je moralni razvoj?«

II. Kolbergovo objašnjenje moralnog razvoja

Kolberg tvrdi da postoje tri nivoa moralnog razvoja, od kojih svaki ima dva stupnja, tako sve u svemu imamo šest stupnjeva;

i tvrdi da ovi stupnjevi nepromenljivo slede jedan za drugim, što znači da se svaki pojedinac kreće od jednog do drugog, ne preskačući nijedan od njih. Ovde se ne tvrdi da svi moraju dostići najviši nivo – stupanj 6. Neka ličnost može, u stvari, da dostigne razinu 4 ili 5. Smisao je pre u tome da neka ličnost u nameri da dostigne stupanj 6, mora da prođe kroz svaki od prethodnih stupnjeva i to po redu. Ovo je kratak opis svakog stepena grupisanih po nivoima.

Nivo A. Prekonvencionalni

Stepen I	Stepen kazne i pokoravanja. Pokoravamo se da bismo izbegli kaznu; prema tome, naš jedini razlog da činimo ono što je ispravno jeste da izbegnemo kaznu. Brige i interesi drugih za nas su irelevantni, osim ako ne utiču na našu dobrobit.
Stepen II	Stepen individualnog instrumentalnog cilja i razmene. Naš cilj je da činimo ono što može da unapredi naš interes, priznajući pri tom da i drugi imaju interese. Procenjuje se kao ispravno da svaki pojedinac sprovodi sopstvene interese. Jedini razlog da činimo ono što je ispravno jeste unapređenje naših sopstvenih interesa. Sukobi treba da se rešavaju kroz instrumentalnu razmenu usluga.

Nivo B. Konvencionalni

Stepen III	Stepen uzajamnih interpersonalnih očekivanja odnosa i konformiteta. Očekivanja drugih postaju za nas važna. Brige naše grupe mogu da dobiju prednost nad našim sopstvenim interesima. U stanju smo da sebe postavimo u položaj drugog. Činiti ono što je ispravno znači živeti prema očekivanjima onih koji su nam bliski. Činimo ono što je ispravno da bismo stekli njihovo odobravanje.
Stepen IV	Stepen društvenog sistema i održavanja savešti. Lojalni smo sopstvenim društvenim ustanovama. Činiti ono što je ispravno znači ispunjavati naše institucionalne dužnosti i obaveze, činimo ono što je ispravno u nameiri da održimo naše ustanove.

- Stepen V Stepen prioritetnih prava i društvenog ugovora. Priznajemo da postoji racionalno shvatanje, prema kome postoje vrednosti i prava – kao što su život i sloboda – koji svoju važnost ne duguju društvenim institucijama, i koji moraju da se održavaju u svakom društvu. Inače, smatramo da su zakoni i dužnosti prema društvu zasnovani na idealu najvećeg dobra za najveći broj. Sve dok su život i sloboda zaštićeni, činiti ono što je ispravno znači poštovati vrednosti sopstvenog društva, *zato* što su one široko usvojene i nepristrasno prihvaćene. Činimo ono što je ispravno jer smo kao racionalno stvorenje obavezni da se pokoravamo nalogima koji obuhvataju život i slobodu, sa kojima smo se inače saglasili.
- Stepen VI Stepen univerzalnih etičkih principa. Postoje univerzalni etički principi koje svi treba da slede i koji su iznad svih legalnih i drugih institucionalnih obaveza. Činiti ono što je ispravno, znači delovati u skladu sa tim principima; činimo ono što je ispravno, jer kao racionalna stvorenja shvatamo valjanost ovih principa i skloni smo da ih sledimo.

U samoj srži Kolbergovog shvatanja nalazi se sledeća najprovokativnija teza. Počinjemo život sa egocentričkim pogledom na svet i kroz kognitivni razvoj, zahvaljujući kako našem naporu da rešimo sve složenije konflikte, tako i našoj sposobnosti za saosećanje, stičemo sve istinskije altruističko ili na druge usmereno moralno shvatanje, čiji pun izraz se dostiže na stupnju 6.

Kolberg tvrdi da svaki viši stepen predstavlja jedan oblik kognitivnog razvoja koji u stvari konstituise jedan oblik moralnog razvoja. On piše:

»Iznosim psihološku teoriju koja objašnjava zašto je kretanje uvek napred i zašto se dešava u nepromenljivom sledu. Moja psihološka teorija u pogledu razloga zbog koga je moralni razvoj usmeren napred i dešava se u sledu, uglavnom je ista kao i moje *filosofsko* opravdanje tvrđenja da je viši stepen adekvatniji ili moralniji od nižeg stepena« (Kohlberg, 1981, str. 131, podvučeno u originalu).

»Stoga sam dokazivao paralelnost između teorije psihološkog razvoja i formalističke moralne teorije, zato što se *formalno psihološko* razvojno merilo diferencijacije i integracije strukturalne ravnoteže prenosi u *formalno moralno* merilo preskriptivnosti i univerzalnosti« (Kohlberg, 1981, str. 180, podvučeno u originalu).

Za kognitivni i moralni razvoj kaže se da idu ruku pod ruku, jer (I) konflikti su neotklonjiv deo strukture društvenih interakcija; (II) pozivanje na moral je u krajnjoj liniji jedini zadovoljavajući način rešavanja konflikata; (III) pošto će konflikti neizbežno postajati sve teži, neophodno je preći na viši stepen i tako na adekvatniji oblik moralnog razmišljanja da bismo ih adekvatno rešili. Za moralno razmišljanje, na svakom višem nivou, kaže se da je i moralno adekvatno i kognitivno složeno, uključujući nove oblike razmišljanja umesto pukog proširivanja postojećih formi razmišljanja na nove okolnosti (Kohlberg, 1981, str. 137, 147). Jedna odrasla osoba čije su kognitivne veštine ekvivalentne veštinama nekog petogodišnjaka ne bi nikada, u smislu moralnog razvoja, mogla da postigne stepen 4 ili viši, jer takav pojedinac ne bi bio sposoban za apstraktno mišljenje koje ovi stupnjevi zahtevaju. Niti bi takav pojedinac ikada bio u stanju da uvidi neadekvatnost moralnog razmišljanja, karakterističnog za niži stepen. Kolberg tvrdi da moralni stepen ličnosti može da se odredi preko njihovih odgovora na različite moralne scenarije koji im se prikazuju, kao što je Hajncova dilema. Ova dilema nastaje na osnovu zamišljenog slučaja žene koja umire od neke vrste raka. Postoji lek koji bi mogao da je spase, ali apotekar zahteva 2000 dolara za jednu malu dozu, što je desetostruko više od troškova proizvodnje tog leka. Pošto je u stanju da nabavi samo 1000 dolara, a nije uspeo da umoli apotekara, Hajnc u nastupu očajanja provali u apoteku i ukrade lek za svoju ženu (Kohlberg, 1981, str. 12). Prema Kolbergu, Hajnc je učinio pravu stvar, zato što je život vredniji od svojine; štaviše, tvrdi da samo moralno razmišljanje šestog stepena može adekvatno da reši dilemu. Ono što sledi, jeste kratko navođenje razloga zbog koga, po Kolbergovom shvatanju, nijedan od ranijih stepena ne može adekvatno da reši Hajncovu dilemu, kad se ona shvata kao donošenje zaključka da muž treba da život svoje žene stavi iznad bezbednosti apotekarove svojine.

Peti stepen moralnog razmišljanja ne može to adekvatno da učini, iako on priznaje da postoje vrednosti koje su nezavisne od društva, jer mislioci petog stepena veruju da moral treba da se suštinski zasniva na racionalnom sporazumu, u naporu da se obezbedi najveće dobro za najveći broj ljudi, sa životom i slobodom koji su neosporna dobra. Stoga, ovaj stepen nema mogućnosti da reši konflikte koji nastaju između sukobljenih zahteva života i slobode. Četvrti stepen moralnog razmišljanja to ne može, jer prema četvrtom stepenu moralno shvatanje ispravnog i pogrešnog jeste jednostavno stvar onoga što zakon kaže o tome. A zakon može da prizna ili da ne prizna važnost svakog života. Moralna razmišljanja, od stepena jedan do stepena tri, ne mogu čak da stvarno opravdaju ideju da život treba poštovati. Pojedinci na stepenu 3 ispravno i pogrešno određuju preko očekivanja drugih; oni na stepenu 2 veruju da činjenje onoga što je ispravno dolazi posle unapređivanja sopstvenih interesa; a oni na stepenu 1 brinu se samo da izbegnu kaznu. Nije odlika nijednog od ova tri stepena da se čak i najmanja pažnja pokloni važnosti samoga života.

Kaže se da je najistaknutija odlika pojedinaca na 6 stepenu njihova sposobnost za ono što Kolberg naziva reverzibilnost: »Moralni sud mora biti reverzibilan... mi moramo biti u stanju da živimo sa našim sudovima i odlukama i kad u situacijama koje su predmet suda, promenimo mesta sa drugima« (Kohlberg, 1981, str. 197). Svi sa šestog stepena mogu da se slože jer njihovi sudovi su potpuno reverzibilni. Oni su prihvatili stanovište svakog drugog birajući, ukoliko je to moguće, da prihvate stanovište drugog tamo gde se stanovišta sukobljavaju (Kohlberg, 1981, str. 214).

Reverzibilitet, kako izgleda Kolberg smatra, jeste naša sposobnost za saosećanje, s obzirom na našu najpotpuniju i najlogičniju ekspresiju u kontekstu društvene interakcije. (Videti takođe pojam univerzabilnosti, o kome se u ovoj knjizi raspravlja, u članku 14, *Kantovska etika*, i članku 40, *Univerzalni preskriptivizam*). Kao što Kolberg zapaža: »Svako ko shvata vrednost života i svojine, priznaje da je život moralno vredniji od svojine« (Kohlberg, 1981, str. 123). Osoba na 6 stepenu ovo vidi jasno, kao što vidi da noć dolazi posle dana.

Pre nego što se okrenemo ispitivanju Kolbergove teorije, na redu su neka konačna zapažanja. Prvo, Kolberg ne smatra da svi postižu 6 stepen. U stvari, izgleda da on misli kako je većina ljudi na 4 stepenu. Drugo, iako se čini da Kolberg sugerise da moralni razvoj nastaje kao rezultat psihološkog razvoja, on zapravo smatra da paralelizam između kognitivnih i moralnih stanja nije savršen. On tvrdi: »To je zato što neka ličnost na datom kognitivnom stepenu, može biti za jedan ili više stepeni niža u moralu« (138). O šestom stepenu on zapaža: »Ali možda oni koji su *sposobni* da razmišljaju na taj način (na stepenu šest), ne žele da budu mučenici kao što su Sokrat, Linkoln, ili King i *više vole* da razmišljaju na nižem nivou« (str. 139, podvučeno u originalu). (Na odgovarajućem mestu ću ponuditi objašnjenje za ovo tvđenje). Kolberg se poziva na ove tri istorijske figure kao na primere mišljenja šestog stepena.

Konačno, Kolbergovo objašnjenje moralnog razvoja nije neutralno u pogledu moralnih teorija. On nam kaže da je »šesti stepen deontološka teorija morala« (169), dok sa petim stepenom imamo utilitarističku moralnu teoriju (175). (Videti članak 14, *Kantovska etika*, članak 17, *Savremena deontologija*, i članak 19, *Konsekvencijalizam*). Ali, pošto se tvrdi da je svaki viši stepen adekvatniji od nižeg, onda sledi da je, po Kolbergovom shvatanju, deontološka moralna teorija adekvatnija od utilitarističke moralne teorije. Najmanje što se može reći jeste da je ovo vrlo kontraverzne tvđenje. Naša kritička rasprava o Kolbergu mogla bi ovde da započne.

III. Ispitivanje Kolbergove teorije

Mnogi su tvrdili da je utilitaristička moralna teorija neadekvatna. Bez obzira da li su ove kritike zasnovane, očigledno ne tačnim čini se Kolbergovo tvđenje da je moralno shvatanje koje usvaja utilitarizam samo po sebi kognitivno manje savršeno od moralnog razmišljanja koje usvaja neka deontološka moralna teorija, kao što je Kantova. Sama ideja izgleda smešna, kad razmotrimo niz istaknutih mislilaca koji su prihvatili neki oblik utilitarizma: Džeremi Bentam, Džon Stjuart Mil i Henri Sidžvik. Uopšte nije jasno zbog čega Kolberg misli da je unapredio

shvatanje prema kome je deontološko moralno razmišljanje kognitivno savršenije od utilitarističkog moralnog razmišljanja. Setimo se da je najistaknutija odlika individua sa šestog stepena kognitivna veština reverzibilnosti. Za njihove sudove se kaže da su potpuno reverzibilni. Reverzibilnost je kognitivna sposobnost da sebe postavimo na mesto drugog i da se pouzdamo u sud koji, što je moguće više, uzima u obzir stanovište drugog. Potpuno reverzibilni moralni sud jeste ne-egocentrični moralni sud. Ali, s obzirom na karakterizaciju šestog stepena kao deontološkog moralnog razmišljanja, ne postoji apsolutno nijedan razlog da mislimo kako utilitarističko moralno razmišljanje ne može da pokaže takvu kognitivnu složenost i bogatstvo. Zaista, Kolberg ovde potpuno greši. (Videti članak 40, *Univerzalni preksriptivizam*).

Kolberg želi da kaže da kognitivna veština reverzibilnosti, udružena sa univerzalnošću, sadrži u sebi suštinski moralni sadržaj – da on ide zajedno sa posebnim skupom moralnih sočiva, da se tako izrazimo. Stoga, tvrdi da svi ljudi šestog stepena jasno »vide« da je život vredniji od svojine – sud koji utilitarizam navodno ne izvodi. Ovo tvrđenje u prilog kognitivnih veština, s obzirom na stepene pet i šest, jeste u samoj srži Kolberove teorije. Ali, avaj, Kolberg čini se ništa ne kaže u njegovu odbranu.

Ovo je dobar način da se istakne važna razlika između tvrđenja o moralnom razmišljanju, koja su izrečena u prilog kognitivnih veština petog i šestog stepena, sa jedne strane, i stepena od jedan do četiri, sa druge. Za kognitivne veštine 5 i 6 stepena, tvrdi se da imaju suštinski moralni sadržaj, a da kognitivne veštine potonjeg imaju više takvog sadržaja od prethodnog stepena. Sa njihovim ispoljavanjem »vidimo« da određene moralne vrednosti treba da se prihvate; društvo mora uvek da poštuje i život i slobodu u slučaju stepena 5; život je uvek vredniji od svojine, u slučaju stepena 6. Za kognitivne veštine ranijih stepena, naprotiv, ne kaže se da poseduju bilo kakav suštinski moralni sadržaj. Ne postoji utvrdiv skup vrednosti čije je prihvatanje karakteristično za ličnosti na ovim nižim stepenima.

Naprotiv, pojedinci od stepena jedan do stepena četiri se, kako izgleda, mogu identifikovati samo preko načina na koji stižu do moralnih vrednosti koje prihvataju. Za ličnost na če-

tvrtom stepenu, ispravno je ono što društvo kaže da je ispravno – ni manje ni više od toga. Za ličnost sa stepena tri, ispravno je ono što grupa sa kojom se ona identifikuje kaže da je ispravno. Na stepenu dva, ispravno je ono što unapređuje naš sopstveni interes – iako postupamo sa svešću da drugi takođe imaju interese. A na stepenu jedan ispravno postupanje se svodi, ni manje ni više, na izbegavanje kazne. Od stepena jedan do stepena četiri, u suštini imamo progresiju duž jedne dimenzije, naime dimenzije poistovećivanja sa interesima i vrednostima drugih. Na svakom narednom stepenu moralnog razvoja, ličnost se identifikuje sa interesima značajno šireg kruga ljudi. U okviru ovih stepena, ne postoje ograničenja ma kakvi bili predmeti tih interesa i vrednosti, ili načini na koje se uspostavlja poredak između interesa i vrednosti. Tako, i iz perspektive stepena četiri, društvo koje nastoji da sačuva svoju homogenost po cenu manjinskih etničkih grupa, isto je tako dobro kao i društvo koje nastoji da prema svim ljudima postupa jednako, bez obzira na njihovo etničko zaleđe. Prema tome, pogodan moralni razvoj za decu u jednom i u drugom društvu, biće da na četvrtom stepenu prihvate interese svojih sopstvenih društava, jer se ona (deca) zadovoljavajuće identifikuju sa članovima svog društva. Implikacije ove rečenice su zapanjujuće. Vratću se na njih u sledećem odeljku.

Polazeći od petog stepena, međutim, dobijamo kvalitativnu promenu u karakteru moralnog razvoja. Ono što dobijamo, nije toliko novija ili dublja forma identifikacije sa drugima, već pre sud o sadržaju i poretku interesa i vrednosti. Dok se u okviru nižih stepena može, da tako kažemo, pregovarati o životu i slobodi, na petom stepenu oni postaju neosporni. Po prvi put moralni razvoj uključuje kritičku komponentu, koja je kao vid ovog razvoja sada sredstvo kritikovanja onih sa kojima se poistovećujemo. Društvo koje olako uzima život i ograničava slobodu bilo kog svog člana, jeste rđavo društvo. Ličnost sa stepena pet bi na ovaj način sudila o toj stvari i verovatno bi tako činila, bez obzira na broj članova društva koji drukčije misle. Zato moralna hrabrost takođe ulazi u sliku; jer, za razliku od onih sa 4 stepena, jedinke petog stepena nisu toliko usmerene da se poistovete sa vrednostima i interesima drugih koji su nekritički prihvatili moralna shvatanja društva. A pojedinci

koji su spremni da budu poznati po svojim moralnim uverenjima koja se razlikuju od uverenja većine njihovih sugrađana, ispoljavaju određenu meru moralne hrabrosti. Na primer, u Sjedinjenim Državama od pre nekih dvesta godina, svako ko bi govorio protiv ropstva, osim u neobaveznoj konverzaciji, ispoljavao bi određenu meru moralne hrabrosti, s obzirom na moralnu klimu toga doba. Svakako, abolicionista je ispoljavao još više hrabrosti. Ali, onda hrabrost nije pitanje sve ili ništa. Razlika između stepena 5 i 6 nije samo u tome što se kaže da kognitivne veštine, karakteristične za stepen 6, proizvode više suštinskog moralnog sadržaja i stoga širu kritičku perspektivu, već i u tome da se moralna hrabrost potpunije ispoljava. Setimo se Kolbergovih primedbi da »možda oni koji su *sposobni* za razmišljanje na ovaj način (na stepenu 6) ne žele da budu mučenici nalik na Sokrata, Linkolna ili Kinga, i *više vole* da razmišljaju na nižem nivou«. Prirodni zaključak koji se ovde nameće, jeste da su ličnosti na stepenu 6 spremne da za svoja moralna ubeđenja polože život (pošto su ovi pojedinci ubijeni zbog onoga u šta su verovali), i da pojedinci koji nisu spremni da tako postupe, nisu potpuno na stepenu 6. Ovo bi svakako nagovestilo da hrabrost ima značajnu ulogu u moralnom razvoju. Čini se da su u koraku od 5 do 6 stepena dve stvari podjednako važne: razvoj neophodnih kognitivnih veština i sticanje određene motivacione strukture da hrabro prihvatimo svoja ubeđenja, iako nam je život u opasnosti. I prema sopstvenom priznanju, Kolberg ne može da zahteva da ono prvo uključi drugo, pošto priznaje da čovek može biti sposoban da razmišlja na stepenu 6, ali da više voli razmišljanje na nižem stepenu. Pitanje koje očigledno pada na pamet, dakle jeste: kako pojedinci stižu hrabrost koja se zahteva na 6 stepenu? Kolberg ne pruža odgovor na ovo vrlo važno pitanje.

Bilo da se neko slaže ili ne sa Kolbergovim objašnjenjem načina na koji ljudi napreduju od stepena 1 do stepena 5, on je stvarno usmerio pažnju na način na koji ovo treba da se dešava. I čak i sa kvalitativnim korakom od stepena 4 na stepen 5, Kolberg dovoljno kaže da nam time pruži objašnjenje načina na koji bi ova tranzicija mogla da se shvati. Čini se intuitivno prihvatljivim da sa zadovoljavajućim kognitivnim veštinama neka ličnost počinje da uviđa kako je olako ograničavanje slobode drugih ili

njihovo lišavanje života moralno pogrešno. A ima smisla pretpostaviti da u normalnom toku stvari, počinjemo da se identifikujemo sa širim krugom ljudi. Ali sa kognitivnim veštinama koje su u pitanju, šta uzrokuje da pojedinci postaju potpuno razvijene jedinice šestog stepena – to jest, da na dubok način stižu hrabrost za svoja ubeđenja? Pokušaću da u sledećem odeljku pružim odgovor.

IV. Šta je moralni razvoj?

Razmotrimo šta kolbergovski moralni razvoj do 4 stepena znači u savremenoj Kanadi, sa jedne strane, a šta znači u slučaju Trećeg Rajha, sa druge strane. Kanada predstavlja primer liberalnog egalitarnog društva koje, sa svojim širokim socijalnim osiguranjem, izgleda da važnost života postavlja na sam vrh vrednosti. Nacistička Nemačka, sa druge strane, je jedna od malobrojnih tvorevina u modernoj istoriji (američko ropstvo, staljinistička Rusija, aparthejd, između ostalih) za koje se jednodušno misli da su duboko zle. Ako Kolbergova teorija treba da se doslovno shvati, onda inicijalni stepeni moralnog razvoja nemaju ništa zajedničkog sa vrstama vrednosti koje ličnosti usvajaju, sa vrstom vaspitanja koje ličnosti dobijaju. Zato Kolberg pruža potpuno ne-aristotelovski pristup moralnom razvoju, pošto je Aristotel mislio da čovek može postati moralno dobar samo ako prvo čini moralno dobre stvari (*Nikomahova etika*).

Ako Kolberg treba da se shvati doslovno, onda ljudi koji na 4 stepenu usvoje nacističku i antisemitsku ideologiju ispoljavaju isto onoliko moralnog razvoja kao savremeni Kanađanin koji na 4 stepenu prihvata egalitarnu ideologiju kanadskog društva. Jer, na 4 stepenu ne postoje sopstvene vrednosti koje treba prihvatiti – postoje samo vrednosti našeg društva. Sad, izgleda dovoljno razumno prihvatiti da sposobnost postepene identifikacije sa širom grupom ljudi i najzad sa društvom po sebi konstituiše jednu formu psihološkog razvoja. Prema tome, ne postoji teškoća u pretpostavljanju da imamo, u ova dva slučaja, paralelni psihološki razvoj. Ali, da li i paralelni moralni razvoj? Svako, ovo je izgleda sasvim drugo pitanje.

Navedeno ukazuje na dve stvari. Jedno je da ne možemo govoriti o moralnom razvoju koji je potpuno nezavistan od sadržaja. Druga stvar je da kognitivni i moralni razvoj nisu onoliko paralelni, ili izomorfni, koliko bi to Kolberg hteo da misli (Kohlberg, 1983, str. 136). Jer, ako je nacistička Nemačka neka indikacija, izgledalo bi da ljudi kognitivno mogu biti na stepenu 4, a da ipak budu istinski zla ljudska bića. I Kolberg mora da smatra da su, u celini gledano, ljudi nacističke Nemačke bili – zbog svojih kognitivnih veština – ne više nego na stepenu 4, pošto tvrdi da na stepenu 5 ličnost priznaje život i slobodu kao neosporne vrednosti na koje svi ljudi imaju pravo.

U odbranu Kolberga moglo bi se naglasiti kako njegova teorija dopušta da čak i ljudi šestog stepena mogu imati različite moralne sudove o suštinski važnim moralnim sudovima, pošto priznaje da je »Sokrat više prihvatao ropstvo od Linkolna, koji ga je više prihvatao od Kinga« (Kohlberg, 1983, str. 12, 129). Zaista, Kolberg piše da je »lakše dostići stepen 6 u modernoj Americi, nego u Atini V veka, ili u Jerusalmu I veka« (*ibid*). Ali čak ako i prihvatimo, kao što mislim da treba, da istorijski kontekst treba uzeti u obzir (Thomas, 1989, sect. 1), ovo mišljenje teško može da nacističku Nemačku prikaže u boljem svetlu. Mi možemo kazati da su i Sokrat i Linkoln na moralno zadivljujući način ispred sopstvenog vremena, iako su prihvatili ropstvo u određenom stepenu (Thomas, 1989, sect. 1). Takvo tvrđenje ne može da se izrekne u korist nacističke Nemačke.

Ali, pretpostavljanje da istorijski kontekst ima značaj, zar to ne obesnažuje kolbergovski poduhvat na temeljan način? Ako ljudi na 6 stepenu mogu da zastupaju različite moralne vrednosti, šta onda treba da učinimo sa univerzalnošću moralnih sudova koju on zahteva za ovaj stepen? Ili možda on ne misli pod ovim zahtevom na jaku tezu, da sve ličnosti stepena 6 imaju iste moralne sudove bez obzira na istorijski kontekst, već samo na znatno slabiju tezu, da sve ličnosti 6 stepena u istim istorijskim kontekstima imaju iste moralne sudove? Ako nije jaka teza onda bi ovo još jednom ukazalo da kognitivni i moralni razvoj nisu toliko izomorfni, kao što bi Kolberg voleo da veruje – ako izomorfizam znači da mislimo kako kognitivni moralni razvoj proizvodi isti skup suštinskih moralnih sudova. Sad,

kao što sam primetio, po Aristotelovom shvatanju, moralno vežbanje je neophodno za moralni razvoj, jer on smatra, između ostaloga, da je čvrsta sklonost ka činjenju ispravnog neophodna za sticanje dobrog moralnog karaktera; i izgleda dosta razumno smatrati da se čvrsta sklonost ka činjenju onog što je ispravno stiče samo tokom vremena. Da bi uvideli kako Aristotelovo shvatanje ovde očigledno ima više smisla, razmotrimo implikaciju Kolbergovog mišljenja u pogledu ličnosti na stepenu 4 u nacističkoj Nemačkoj, i njihovog kretanja ka stepenima 5 i 6.

S obzirom na takvo kretanje, šta znači da nacističko društvo ispoljava odgovarajući moralni razvoj na stepenu 4? Prisiljeni smo da mislimo o nacističkoj ideologiji, kao o preteči boljeg načina mišljenja i postupanja. Stvar je u tome da ako kretanje ka višem stepenu konstituiše jednu formu moralnog poboljšanja onda bi izgledalo da ništa ne može da služi kao merilo za takvo poboljšanje. Ako je sticanje vrline poštenja primer moralnog poboljšanja, onda teško da doprinosimo ovom cilju učeći pojedince kako da majstorski izvrđavaju. Zatim, ako je sticanje vrline ljubaznosti primer moralnog poboljšanja, onda svakako ne doprinosimo ovom cilju učeći ljude kako da prema drugima postupaju sadistički i bezdušno. Čini se apsolutno smešno i potpuno suprotno razumu kazati da neki Kanađanin na stepenu 4, koji prihvata ideale jednakosti, i neki član Trećeg Rajha na stepenu 4, koji usvaja ideale nacističke ideologije, podjednako uspešno napreduju na putu moralnog razvoja.

Uopšte, čini se da ne može biti moralnog razvoja bez nekog suštinskog sadržaja o ispravnom i pogrešnom. Izgleda dovoljno tačno da moralni razvoj traži značajnu meru identifikacije sa drugima. Međutim, to ne zadovoljava.

Prema tome, nije jasno da Kolbergovi raniji stepeni konstituišu stepene moralnog razvoja. Moralni razvoj bi bio apsolutno nemoguć u odsustvu moralnog vežbanja. Kolbergova teorija nije nespojiva sa takvim vežbanjem. On samo svoju teoriju predstavlja tako kao da takvo vežbanje nije stvarno centralno za tu vrstu razvoja. Ovo tvrđenje nije mali propust.

Čak i ako jedna adekvatna teorija moralnog razvoja mora da, u okviru svojih principa, moralnom vežbanju da središnju

ulogu, ostaje drugo vrlo važno pitanje: da li su potpuno razvijene moralne ličnosti one koje su spremne da polože život za svoja moralna ubeđenja? Martin Luter King Mlađi kazao je da život nije vredan življenja ako nismo spremni da umremo za nešto. Ovo izgleda intuitivno ispravno. Ali, ako to nije na osnovu pukog shvatanja onog šta je ispravno da je neka ličnost spremna da umre za nešto, kao što sam Kolberg prihvata, onda na osnovu čega je to tako? Odgovor koji se vrlo snažno preporučuje jeste moralno samopoštovanje. Samopoštovanje je utemeljeno u ubeđenju da postoje delatnosti koje smo *sposobni da izvodimo posebno dobro* i na osnovu kojih naši životi mogu da budu procenjeni kao vredni, bar od strane onih sa kojima se poistovećujemo. Naše samopoštovanje može da se poveže sa gotovo svakom vrstom aktivnosti: plesanjem, boksom, učenošću, održavanjem kuće, roditeljstvom; sa našom sposobnošću da privlačimo seksualne partnere (setimo se Vajldovog Dorijana Greja), našim mehaničkim veštinama, našom lojalnošću itd. Posebno, naše samopoštovanje može da se poveže sa našim moralnim delatnostima. Samopoštovanje, utemeljeno na taj način, naziva se onda moralno samopoštovanje. Obično više od jedne delatnosti doprinosi opštem samopoštovanju neke ličnosti: čovek je dobar suprug i roditelj, dobar (ali ne izuzetno) biznismen, i visoko poštovani član lokalne sinagoge – da ne pominjemo i vrlo pristojan pojedinac. Međutim, sasvim je moguće da primarni izvor samopoštovanja neke ličnosti bude neki jedinstveni poduhvat. Doslovno, svi njihovi naponi i sile posvećeni su njihovom uspehu i ništa drugo im nije važno. Verovatno je majka Tereza slučaj na koji mislimo. U poređenju sa uspehom njenih milosrdnih napora sve ostalo, bez sumnje, za nju ima malu važnost. I mi joj se duboko divimo zbog takvog života. Mnoge profesionalne atlete (u svakom slučaju na američkoj sceni) predstavljaju drugi primer jedinki za koje je primarni izvor njihovog samopoštovanja uglavnom jedna jedina stvar. U sutonu njihovih karijera, ovo se često pokazuje kao vrlo čemerna stvar; prema tome, neki često odlažu povlačenje do stepena kad to postaje mučno, doslovno za svakog. Ovo je značajno, jer ukazuje na izuzetnu teškoću privođenja kraju uspešne aktivnosti koja je bila primarni izvor samopoštovanja.

Kada je uspešno postizanje jednog jedinog cilja primarni izvor samopoštovanja čoveka, onda, doslovno, nijedna žrtva nije suviše velika da osigura njegov uspeh. Na taj način ukazujem da ako je oznaka 6 stepena u tome da su pojedinci ovog stepena spremni da postanu mučenici za stvar pravde, onda je to zato što jedinke 6 stepena jesu one za koje je vođenje moralnog života primarni izvor samopoštovanja. Ako je ovo tvrđenje suviše blago, onda razmislimo ponovo. Prvo, za većinu od nas koji vodimo smisaoni život, vođenje moralnog života nije verovatno primarni izvor samopoštovanja. Mnogo češće od njega su naše karijere. Ovo ne treba da iznenadi: većina nas »uopšteno« vodi običan moralni život; mi se ni na jedan značajan način svojim moralnim životom ne uzdižemo iznad drugih. Ne treba da pretpostavimo kako je ovo prosto stvar našeg izbora kao takvog. Verovatno je to tako da većina od nas prolazi kroz život, a da se nikad ne nađe u situaciji koja bi nas katapultirala u takvu poziciju. Drugo, ništa nije bez cene, uključujući i vođenje visoko moralnog života – ili bar tako izgleda. Sokrat se suviše bavio podučavanjem vrline da bi bio pravi otac i muž svojoj porodici. Gandi, koji je od građanske neposlušnosti protiv Britanaca napravio umetničku formu i kome se mnogo divimo zbog toga, bio je daleko od toga da bude dobar muž. A Martin Luter King Mlađi imao je isto tako značajne nedostatke u porodičnom životu. Zasnivanje našeg samopoštovanja na sprovođenju samo jednog vida morala može da nas učini manje osetljivim za moralne zahteve u drugim oblastima.

Biti vrlo uspešan u većini poduhvata u životu, smatra se, ima svoje zamke, koje se ne mogu lako izbeći. Moral, mogli bismo da pomislimo, jeste svakako izuzetak. Međutim, poslednje primedbe bi sugerisale nešto drugo. Naša predanost moralu nije nezavisna od pozitivnih efekata, koje će imati na naše samopoštovanje. A kad se naše samopoštovanje duboko ukotvi u nekoj aktivnosti, bila ona moralna ili neka druga, skloni smo da u drugim oblastima života ispoljimo slepe mrlje – čak i u drugim oblastima moralnog života. Sa stanovišta moralnog razvoja, posebno preko predanosti moralu za koji smo spremni da umremo, ovo je jedno vrlo razborito mišljenje; stvarno je tako, bilo da se na kraju pokaže ili ne da su to kolbergovski stepeni moralnog razvoja.

Jedna od Kolbergovih najzanimljivijih tvrdnji jeste da postoji univerzalni paralelizam između psihološkog i moralnog razvoja. Druga je da se sve do kraja moralni razvoj može dešavati bez odnosa prema nekom moralnom sadržaju. Treća je da je deontološko moralno razmišljanje više od utilitarističkog moralnog razmišljanja.

Iako nisam poricao da postoje univerzalni stepeni moralnog i psihološkog razvoja, snažno sam osporavao tezu da između njih postoji paralelizam. Ako ni na koji način stavove ovaploćene u nacističkoj Nemačkoj ideologiji ne možemo smatrati nekim oblikom moralnog razvoja, onda možda postoji neki univerzalni sadržaj moralnog razvoja u tome da, bar u najmanjem, postoje neka univerzalna ograničenja onoga što može da se odobri kao jedna vrsta takvog razvoja. A upućivanje na Aristotela, s obzirom na moralno vežbanje, priziva ideju da kada dođe do takvog razvoja, onda u pogledu postupka postoji neka univerzalnost: podučavanje u bezrazložnom vređanju verovatno neće inspirisati moralni razvoj. Ove primedbe isto tako govore i o drugom tvrđenju. Što se tiče trećeg, dovoljno je reći da je spor između utilitarista i deontologa dugotrajan i da se verovatno neće rešiti pozivanjem na kognitivnu psihologiju.

Šire o tome u:

Aristotle: *Nicomachean Ethics*.

Gilligan, C.: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

Kohlberg, L.: *Essays on Moral Development*; Vol. I. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice* (New York: Harper and Row, 1981).

Thomas, L.: *Living Morally: A Psychology of Moral Character* (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

Za dalje čitanje:

Baier, A.: 'Trust and antitrust', *Ethics*, 96 (1986), 231–60.

—: 'What do women want in moral theory', *Nous*, 19 (1985), 53–63.
Blum, L. A.: 'Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory', *Ethics*, 98 (1988), 472–91.

Bowlby, J.: *Child Care and the Growth of Love* (Baltimore: Penguin Books, 1953).

—: *The Making and Breaking of Affectional Bonds* (London: Tavistock Publications, 1979).

Card, C.: 'Women's voices and ethical ideals: must we mean what we say?', *Ethics*, 99 (1988), 125–35.

Coopersmith, S.: *The Antecedents of Self-Esteem* (San Francisco: W. H. Freeman, 1967).

Flanagan, O. and Jackson, K.: 'Justice, care, and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited', *Ethics*, 97 (1987), 622–37.

Hinde, R. A.: 'Social development: a biological approach', *Human Growth and Development*, eds. J. Bruner and A. Garton (New York: Oxford University Press, 1978).

Kagan, J.: *The Second Year: The Emergence of Self-Awareness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

Piaget, J.: *The Essential Piaget*, eds. Howard Gruber and J. Jacques Voneche (New York: Basic Books, 1977).

Pritchard, M. S.: 'Cognition and affect in moral development: a critique of Kohlberg', *Journal of Value Inquiry*, 18 (1984) 35–50.

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

Wolf, S.: 'Moral saints', *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 419–39.

Ziller, R. C.: 'A helical theory of personal change', *Personality*, ed. Rom Harré (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1976), pp. 98–142.

METOD I MORALNA TEORIJA

Dejl Džejmson

I. Uvod

Savremeni moralni filosofi su postavili širok spektar pitanja. Ova pitanja uključuju značenje moralnog jezika, prirodu vrednosti i obaveze, odbranjivost različitih normativnih teorija i dužnosti koje možemo imati prema životinjama i budućim generacijama. Savremeni moralni filosofi manje su se zanimali za pitanja samih moralnih teorija: šta su one, zašto su nam potrebne i koje metode treba da upotrebimo kada ih konstruišemo? U ovom članku ću se baviti nekim od tih pitanja. Uglavnom ću biti zainteresovan za pitanja o moralnoj teoriji, pre nego za pitanja u moralnoj teoriji.

Razlog zašto su pitanja o moralnoj teoriji bila relativno zanearena, jeste u tome što se sve do nedavno činilo da postoji raširena saglasnost u pogledu prirode moralnih teorija i prihvatljivosti različitih metodoloških praksi. Moralne teorije se obično shvataju kao apstraktne strukture, čija uloga je pre da pruža opravdanje nego motivaciju. Većina je mislila da podesan metod treba da bude neka verzija koherentizma (videti odeljak III, tačka 2 za raspravu o ovom pojmu). Iako su to i dalje dominantna shvaćanja, intelektualni pejzaž nije toliko jednoobrazan kakav je bio.

Poslednjih godina postoji povećano zanimanje za prirodu, status i ulogu moralne teorije. Na primer, Bernard Vilijams je iz-

razio skepticizam u pogledu teorijskih iskaza, Džonatan Densi i Džon Mek Dauvel smatraju da teorije imaju malu ulogu u praktičnom razmišljanju, a Suzan Volf je napala ideale koje je videla kao implicitne u tradicionalnim teorijama. Robert Falinvajder zalagao se za otvoreno anti-teorijsku poziciju. Majkl Steuker izrekao je dijagnozu: problemi moralne teorije potiču iz njene »šizofrene« prirode. Dok su problemi teorije bili u žiži razmišljanja nekih filozofa, drugi su pre svega bili zainteresovani za ono što su videli kao krizu metoda. Prema Alasdeju Mekintajeru, moderna moralna filosofija služi kao kafeterija sukobljenih morala između kojih ona nema snage da se odluči. Aneta Bajer tvrdi da ovaj način podučavanja moralne filosofije u studentima proizvodi skepticizam.

U ovom članku se ne mogu nadati rešenju, čak ni upućivanju na sve ove rasprave. Razmotriću neke od njih, napraviću pregled pitanja za koja mislim da su centralna, i stavova o onom što mislim da je istina. U sledećem odeljku raspravljaju o prirodi teorija, a u onom posle njega, raspravljaju o nekim pitanjima metoda. U odeljku četiri, raspravljaju o ulozi primera u stvaranju »moralnih intuicija« kojima se služe teorije. U poslednjem odeljku ću izvesti neke zaključke.

II. Priroda moralnih teorija

Postoji jedna dominantna koncepcija moralne teorije, koju pretpostavljaju i odobravaju teoretičari različitih vrsta. Iako je ova koncepcija trenutno izložena snažnom napadu, postoji iznenađujuće malo njene eksplicitne odbrane ili čak njene artikulacije. Ova dominantna koncepcija uglavnom je poznata preko spisa svojih protivnika i preko prakse svojih pristalica. Pokušaću da učinim eksplicitnim neke od važnih odlika ove koncepcije.

1. Dominantna koncepcija

Prema dominantnoj koncepciji moralne teorije su apstraktne strukture koje agense, postupke ili ishode razvrstavaju u odgovarajuće kategorije. Predložene kategorije uključuju: vrlo

poročno, ispravno pogrešno, dozvoljeno zabranjeno, dobro loše, najbolje najgore, neobavezno obavezno. Po pravilu, ishodi se ređaju prema svojoj dobroti, postupci prema svojoj ispravnosti, a agensi prema svojoj vrlosti. Različite teorije uzimaju različite kategorije kao primarne. Na primer, utilitarizam uzima dobrotu ishoda kao primarnu i odatle izvodi tumačenje ispravnosti postupaka i vrlosti agenasa. Deonologija, sa druge strane, ispravnost postupka uzima kao primarnu, i iz toga ili izvodi tumačenja drugih kategorija koje smatra moralno relevantnim ili ih dopunjuje tumačenjima drugih kategorija. (Videti članak 17, *Savremena deontologija* i članak 19, *Konsekvencijalizam*).

Posao moralnih teoretičara, prema dominantnoj koncepciji, jeste da pojedinačne moralne teorije učini eksplicitnim, da opiše njihovu univerzalnost i da učini opipljivom njihovu ubeđivačku snagu. Ovo se čini kroz ispitivanje argumenata, procenjivanje evidencija i ispitivanje logičkih odnosa. Moralno teorijsko razmišljanje često se oblikuje prema pravnom ili ekonomskom razmišljanju. Pravni model je implicitan u Bentamovom delu, dok se ekonomski model često poistovećuje sa Hobsom. Razlika između prava i ekonomije, sa jedne strane, i morala, sa druge, često se shvata kao da uključuje razloge koje agensi imaju za počinovanje praksi dotičnih ustanova, ili za mehanizme koji su dostupni za nametanje tog počinovanja.

Kao što sam rekao, dominantna koncepcija je uglavnom implicitna, pre nego eksplicitna u savremenoj etičkoj teoriji. Iz ovog razloga, opasno je pominjati imena. Međutim, bez ukazivanja da bi oni podržali svaku odliku dominantne koncepcije kakvu sam ja opisao, mi dominantnu koncepciju možemo da povežemo sa filozofom iz 19 veka Henri Sidžvikom, i takvim savremenim filozofima, kao što su Ričard Brant, Derek Perfit, Džon Rouz i Džudit Džarvis Tompson.

2. Anti-teoretičari

Osporavanja dominantne koncepcije postepeno su se isticala. Jedan izvor ovih osporavanja jeste feministički senzibilitet, koji je počeo da se u profesionalnoj filozofiji pojavljuje

oko 1970. godine. Drugi izvor je rašireni skepticizam u pogledu autoriteta, koji je bio karakterističan za 1960-te. Filozofi čija shvatanja su bila pod uticajem ovih tendencija, međusobno se duboko razlikuju. Ipak, mnogi od ovih filozofa naglašavali su karakter i motivaciju, pre nego posledice i obaveze. Oni su svoju inspiraciju nalazili pre u Aristotelu i Hjumu, nego u Kantu i Sidžviku. Bili su skloni da moral shvate »odozdo na gore«, kao neku vrstu socijalne prakse, pre nego »odozgo na dole«, kao izraz teorije.

Jedan od prvih uticajnih kritičara dominantne koncepcije bila je Dž. E. M. Enskombova 1958, u ogledu *Moderna moralna filozofija*. Ovde Enskombova prigovara »pravnoj koncepciji etike«, koju vidi kao karakteristiku engleske filozofije, od Sidžvika pa nadalje. Enskombova dokazuje da je ovo shvatanje neodrživo bez pojma božanskog zakonodavca. Pošto moderna moralna filozofija odbacuje Boga, posmatrajući ga ili kao irelevantnog, nepostojećeg, ili kao mrtvog, njena koncepcija moralne teorije je sasvim anahronična.

To je kao kada bi pojam »krivični« trebalo da ostane i onda kada se krivični zakon i krivični sudovi napuste i zaborave (Anscomb, 1958, str. 30). Zaključak Enskombove jeste da, ako moralna filozofija treba da bude sekularna, bolje je da više liči na Aristotelovu nego na Sidžvikovu. Ali, ako se stvarno vratimo Aristotelu, onda moralna filozofija i »treba da bude sklonjena... sve dok ne steknemo adekvatnu filozofiju psihologije« (str. 26).

Prema Alasdejru Mekintajeru i Bernardu Vilijamsu, moralna teorija nema autoritet koji traži za sebe. Mekintajer dokazuje da ne može biti moralnog autoriteta u pluralističkim, liberalnim društvima. On naglašava da mi potkopavamo liberalizam razvijanjem zajedničkih shvatanja i načina života. Vilijams, sa druge strane, uzima pluralizam i liberalizam kao date u društvima nalik našem i nastavlja da razmišlja o izgledima za življenje etičkog života u takvim društvima.

Uprkos razlikama, i Mekintajer i Vilijams smatraju da je moderna moralna filozofija pre deo našeg kulturnog problema nego neko rešenje. U delu *Čija pravda? Koja racionalnost?* Mekintajer piše da: »moderna akademska filozofija se u sva-

kom pogledu okreće pružanju tačnije i informisanije definicije neslaganja, pre nego napretku ka njegovom rešenju» (1988, str. 3). U delu *Etika u granicama filosofije*, Vilijams nam kaže da »filosofija ne treba da pokuša da proizvede etičku teoriju« (str. 17), jer etička teorija nema autoritet da »pruži neki obavezujući razlog za prihvatanje pre jedne nego druge intuicije« (str. 99).

Vilijams ima mnogo zajedničkog sa Enskombovom; ali postoje i razne razlike. Iako i jedno i drugo zastupaju napuštanje morala, onakvog kako ga shvataju mnogi filosofi, njihovi razlozi su sasvim različiti. Za Enskombovu verovanje u istaknutu, autoritativnu vrstu obaveze, koja predstavlja moral, jeste iskrivljivanje teističke etike. Napuštanje ove vrste morala razjasnilo bi naša postojeća uverenja i prakse, pošto moral, onakav kakvog ga razumevamo, ni na koji način ne postoji. Vilijams razlikuje etiku od morala i identifikuje moral sa »posebnom institucijom«, koja je moderan izraz etičkog. Moral se usmerava na obaveze i izriče tvrđenja za sebe, koja su toliko nadmena da nas vernost ovom surovom gospodaru otuđuje od naših ličnih odnosa i predanosti i narušava naš integritet. Za Enskombovu, pravna koncepcija morala je neodrživa bez Boga. Za Vilijamsa, pravna koncepcija morala je održiva, ali je rđava i represivna. Možemo biti slobodni da živimo sopstvene živote u jednom istinski sekularnom društvu samo onda kada smo prevazišli robovanje moralu.

Dobar deo feminističke kritike tradicionalnih moralnih teorija pod uticajem je psihološkog istraživanja, kao što je teorija Kerol Giligen, koja ukazuje da žene imaju različite modele moralnog odgovora od muškaraca. Anet Bajer, uticajan feministički glas u savremenoj filosofiji, prihvata ovo istraživanje da ukaže da se tradicionalna muška etika usmerava na obavezu, dok se ženska usmerava na ljubav. Bajerova se nada da pomiri ove morale u etici poverenja. (Videti takođe članak 43, *Ideja ženske etike*).

Bez usvajanja svih ovih tvrđenja, postoji mnogo toga što možemo naučiti od anti-teoretičara. Njihovi napadi na dominantnu koncepciju traže od nas da iznova razmislimo o odnosu između moralne teorije i moralne prakse.

Po mom shvatanju, moralno teoretisanje je nešto što ljudi čine u svakodnevnom životu. Ono nije svojstveno samo profesorima, koji izlažu u svojim učionicama. Moralno teoretisanje može da se nađe na autoputevima i sporednim putevima, a upražnjava ga svako, od krčmara do političara.

U svakodnevnom životu uobičajeno je da ljudi primenjuju testove obrnutih uloga, da se pozivaju na moguće posledice postupaka ili politike ili da naglašavaju specijalne odgovornosti i obaveze. To je suština moralnog ubeđivanja, razmišljanja i obrazovanja. Na primer, pitamo decu kako bi se ona osećala kad bi se prema njima postupalo onako kako ona postupaju prema drugima. Nekom poznaniku ukazujemo da ne košta mnogo posetiti bolesnog roditelja i da bi to roditelju pričinilo mnogo zadovoljstva. Osuđujemo prijatelja jer ne postupa kao prijatelj.

Kada se upitamo zašto treba da budemo pokrenuti takvim razmatranjima, ili ih testiramo da bismo videli da li se ona slažu sa drugim uverenjima i obavezama koje imamo, mi se upuštamo u moralno teoretisanje. Međutim, rezultat ovog teoretisanja teško da ikada vodi stvaranju potpuno razvijene moralne teorije. Uopšte, nas u teoretisanje guraju pre pragmatička razmatranja nego bezinteresno traganje za istinom. Obično smo navedeni na njega konverzacionim zaključivanjima – jedan od nas pobeđuje ili se slažemo da se ne slažemo. Moralno teoretisanje obično se pojavljuje kada za njega postoji konverzaciona praznina, da je ispuni.

Ako je ovo ispravno, onda je razlikovanje između moralnog teoretisanja i moralne prakse neodrživ dualizam. Moralno teoretisanje je deo moralne prakse. To je način pokušavanja da se osigura da moralisanje o nama i drugima postane odbranljivo. To je način na koji naše »bolje ja«, ili bar naše refleksivnije ja, ponekad pokušava da pobedi.

Moralne teorije, apstraktne koncepcije koje ispitujemo u moralnoj filosofiji, izvode su iz moralnog teoretisanja. One su hipostaze jedne delatnosti koja je deo svakodnevne moralne prakse. Mi upotrebljavamo ove apstraktne strukture za različite ciljeve: da stepenujemo i kategorizujemo agense, postupke i is-

hode; da ih povežemo sa različitim religioznim uverenjima i kulturalnim shvatanjima, i tako dalje. Kao što anti-teoretičari naglašavaju, skoro nikad ih ne upotrebljavamo za donošenje moralnih odluka.

Ali, ovo je preterivanje. Mnogi od nas, a ne samo filosofi, navedeni su da sistematski procenjuju sopstveno moralno teoretisanje i teoretisanje drugih. Ove procene često idu izvan onoga što zahteva neka neposredna situacija. Neke od ovih sistematskih procena završavaju se u teorijama ili delovima teorija. Mada ove teorije, ili delovi teorija, mogu da ne igraju glavnu ulogu prilikom donošenja moralnih odluka, one svakako imaju neki efekat, bar indirektni, na našu moralnu praksu. Anti-teoretičari nas podsećaju da ljudi u svojoj svakodnevnoj moralnoj praksi stvaraju teoriju; da postoje granice u pogledu onoga što ove teorije mogu da učine; da je njihov posao pre da nam pomognu da činimo ono što je ispravno nego da budu istinite. Na ovaj način njihov napad na dominantnu koncepciju je važan i uspešan. Međutim, nisu uspeali da pokažu da bi nam bilo bolje bez moralne teorije.

III. *Metodi teoretisanja*

Ako je tačno ono što sam rekao u prethodnom odeljku, najveći deo našeg moralnog teoretisanja događa se kao deo naše uobičajene moralne prakse. Pre nego uređena i sistematska, ona je eklektična i sporadična. Uprkos tome, mnogi filosofi su bili zainteresovani da otkriju principe velikog metoda. Filosofi koji su bili očarani dominantnom koncepcijom moralne teorije želeli su da konstruišu eksplicitne i univerzalne teorije. Da bi ovo postigli, nastojali su da utvrde principe koji upravljaju izgradnjom teorije. Takvi filosofi su često gledali na epistemologiju (ispitivanje načina na koji saznajemo stvari) kao na ono što pruža modele za ovaj poduhvat.

Dva najuticajnije pristupa teoriji konstrukcije, u epistemologiji, jesu fundacionizam i koherentizam. Većina pokušaja u teoretskim konstrukcijama u etici sledi jedan od ova dva modela. Koherentizam je trenutno u modi, ali i on kao i fundacionizam pati od ozbiljnih teškoća.

1. Fundacionizam

Fundacionizam je (otprilike) shvatanje da se sistemi uverenja opravdavaju na osnovu logičkih relacija koje postoje između uverenja koja traže opravdanje i drugih uverenja koja nemaju potrebe za opravdanjem.

Razmotrimo jedan primer. Pretpostavimo kako Džon veruje da je pogrešno samovoljno ubiti svog prvog suseda i da smatra da ovo proizlazi iz samo-očevidnog principa, prema kome je pogrešno samovoljno ubijati ljude i uverenja da je prvi komšija čovek. Ovo što se nudi jeste fundacionističko opravdanje ovog dela Džonovog sistema uverenja.

Tradicionalno, ljudi su skloni fundacionističkim objašnjenjima iz sledećeg razloga. Na nekoj tački, kako se čini, opravdanje mora da se završi. Verovanja, kojima se završava lanac opravdavanja, sama moraju da budu opravdana i da ne traže opravdanje. Jer, ako ona nisu opravdana, onda ni sistem uverenja koji se opravdava pozivanjem na njih neće biti opravdan. Ako ova »završna« uverenja i sama zahtevaju opravdanje, onda ona neće biti, u stvari, uverenja sa kojima se završava lanac opravdavanja.

Postoje brojni problemi u ovoj fundacionističkoj slici. Jedan problem se odnosi na način na koji je moguće da neka uverenja ne traže opravdanje. Tradicionalno, o takvim uverenjima se misli kao o samoopravdavajućim ili samoevidentnim.

Razmotrimo prvo ideju da su neka uverenja samoopravdavajuća. Moje uverenje, da postoje takve stvari kao što su uverenja, može da bude primer samoopravdavajućeg uverenja, jer ono je istinito na osnovu mog uverenja da je istinito (mada bi neki porekli čak i to). Međutim, dug je put od ove vrste samoopravdavajućeg uverenja do prihvatljive moralne teorije. Ukazuje se i na druge kandidate za samoopravdavajuća uverenja. Neki filosofi su mislili da postoje zdravorazumski iskazi, u koje moramo da verujemo. Na primer, da ponekad slobodno postupamo, da postoji spoljašnji svet i tako dalje. Prema ovom shvatanju, pošto ne možemo da ne verujemo u ove stvari, ova verovanja su samoopravdavajuća. Samo, ovo tvrđenje je daleko od ubedljivog. Izgleda da je moguće da smo mi vrsta stvorenja koja ne mogu a da

ne veruju u neke stvari koje su lažne. Izgleda da nema garancije da nam naše epistemičke sposobnosti stvarno pružaju pristupa ka svetu.

Postoje takođe problemi oko izvođenja moralne teorije iz samoevidentnih istina. Ne postoji veliko neslaganje oko toga da su logičke istine samoevidentne (na primer, da su svi gavranovi, gavranovi), tako da su logičke istine dobri kandidati za samoevidentne istine. Ali, logičke istine nisu dovoljno bogate da dopuste izvođenje neke zanimljive moralne teorije. I, kad jednom izademo izvan logičkih istina, nastaje neslaganje oko toga da li su i druge istine, ako postoje, samoevidentne.

Ovo upućuje na jedan drugi problem. Ako postoje samoevidentne ili samoopravdavajuće istine, koje su dovoljno bogate da dozvole izvođenje jedne prihvatljive moralne teorije, onda one moraju ići izvan logičkih istina ili onih istina koje su »pragmatički nužne«. Ipak, daleko je od jasnog da postoje takve istine ili da bi ih mi prepoznali ako postoje.

Fundacionizam dominira epistemologijom prve polovine ovog veka, ali je dočekao teška vremena. Pokušaji da se svet konstruiše iz nesumnjivih čulnih podataka uglavnom su napušteni pod uticajem napada Vitgenštajna, Kvajna i drugih. Fundacionizam u etici je uvek bio problematičniji od fundacionizma u opštoj epistemologiji, jer nije nikada bilo jasno šta je ono što treba da obavi zadatak čulno-datih. Nije iznenađujuće da u našoj postpozitivističkoj filozofskoj klimi postoji malo moralnih teoretičara koji su spremni da podrže fundacionističku metodologiju.

2. Koherentizam

Neka vrsta koherentizma je danas dominantno shvatanje onog što konstituiše podesan metod za teorijsku konstrukciju u etici. Koherentizam se može grubo okarakterisati kao shvatanje da se uverenja mogu opravdati samo preko svog odnosa prema drugim uverenjima. Ovo ga jasno razlikuje od fundacionizma, koji smatra da se neka uverenja, osnovna uverenja, opravdavaju nezavisno od svojih odnosa prema drugim uverenjima.

Najuticajniji oblik koherentizma je Roulsov metod reflektivne ravnoteže. Prema Roulsu, pogodan metod uključuje počinjanje sa jednim skupom razmatranih uverenja, formulisanjem opštih principa za njihovo objašnjenje i onda reviziju i principa i uverenja, u njihovoj međusobnoj svetlosti, sve dok se neka ravnoteža ne postigne.

Postoje mnogi problemi sa ovom metodologijom. Neki filozofi, kao što su Brant, Her i Singer, poricali su da naša razmatrana uverenja imaju dokaznu snagu. Čini se da bi i nacisti ili faraoni, upotrebljavajući metod reflektivne ravnoteže, stigli do shvatanja koja su izuzetno nemoralna. Ovo je primer starog problema koherencije: može postojati beskonačan skup uverenja u reflektivnoj ravnoteži, a ipak može da ne postoji nijedan razlog za pretpostavku da bilo koje od njih konstituiše neku istinitu teoriju.

Holmgrenov odgovor je nagovestio da se reflektivna ravnoteža spoji sa prihvatanjem objektivnih moralnih istina. Ali, ovo samo pokreće pitanje kako objektivne moralne istine treba da se utvrde. Roulsovo rešenje je uvođenje (prećutno) daljih razmatranja za procenu datih sudova i moralnih shvatanja. Ovo prenosi teret opravdavanja sa reflektivne ravnoteže na testove pouzdanosti. Onda se pojavljuje pitanje o onom što osigurava ove testove pouzdanosti. A ovo nas, kako se čini, vraća na početak. Da li je naše verovanje u ove testove fundacionalno ili su uverenja, sankcionisana ovim testovima, svoj kredibilitet dobila na osnovu odnosa koji imaju prema drugim uverenjima?

Koherentizam i fundacionizam imaju snalažljive braniocce, i ova kratka rasprava ne može da bude pravedna prema suptilnim verzijama ovih pristupa, koje su se razvile. Štaviše, metodološki prostor se ne iscrpljuje fundacionizmom i koherentizmom. Moguća su mnoga druga shvatanja. Jedno, koje izgleda da postaje sve popularnije, jeste derivacionizam. Filozofi poput Branta i Gotjea, nastoje da moralnu teoriju izvedu iz onoga što shvataju kao fundamentalnija razmatranja o racionalnosti. Oni to čine zato što smatraju da su pitanja racionalnosti jasnija od pitanja morala ili zato što veruju da racionalnost ima motivacionu snagu, na način na koji je moral nema. Iako su Brant i Gotje deriva-

cionisti, oni nisu fundacionisti. Jer, oni ne tvrde da su uverenja, iz kojih se izvode njihove teorije, samoevidentna ili samoopravdavajuća.

3. Druga pitanja metoda

Dramatično suprotstavljanje fundacionizma i koherentizma na velikom platnu filofske dijalektike, može da zatamni činjenicu da oni imaju mnogo zajedničkog. Važno pitanje u zaleđu ove rasprave jeste da li i u kom stepenu moralne teorije mogu ili moraju da budu popravljive. Po ovom pitanju fundacionizam i koherentizam imaju više zajedničkog nego što bi moglo da se zamisli.

Neki su mislili da, pošto koherentistička shvatanja počinju sa našim razmatranim uverenjima, ona neizbežno moraju da opravdaju »zdravorazumski moral« – tu prostačku zbirku moralnih predrasuda, navika, sudova i ponašanja, koje ljudi iz »naše« klase i kulture ispoljavaju i prihvataju. Zato što fundacionistički pristup kreće od početka, mislilo se da su samo oni u prilici da ospore ove predrasude i doprinesu moralnom napretku. Iako možda ima nečeg u ovom shvatanju, bilo bi vrlo teško tačno kazati šta je to. Čak i ako smo koherentisti i verujemo da su naša razmatrana uverenja privilegovana, još nije jasno kako treba da rešimo sukobe ovih uverenja i iskaze neke moralne teorije. Korpus naših uverenja može da bude privilegovan, ali odatle ne sledi da je privilegovano svako naše uverenje ili da su privilegovana uverenja podjednako privilegovana. Stoga ne sledi (na primer) da utilitarizam treba da se odbaci ili revidira zato što izriče zahteve za koje mnogi ljudi veruju da su preterani. Konzistentno je čak i sa najkonzervativnijim shvatanjima u moralnoj epistemologiji pretpostaviti da (neka) naša svakodnevna moralna uverenja treba da se odbace ili revidiraju. Niti je očigledno da fundacionizam mora da bude u službi moralnog progressa. Da li je fundacionistički moral konzervativan ili nije, zavisi od onoga što ljudi smatraju fundacionim uverenjima, ne od činjenice da je on fundacionistička teorija.

Postoje takođe neki zahtevi koje svaka moralna teorija, bila koherentistička ili fundacionistička, mora da zadovolji. Jedan od njih je konzistencija. Nekonzistentna teorija ne implicuje ništa, i

stoga propušta da ispuni ulogu koju bi mi želeli da teorije imaju. Teorije moraju, dakle, biti dovoljno potpune da pruže jedno moralno shvatanje. Iako može biti prikladno za moralne teorije da ćute o nekim teškim slučajevima, suviše mnogo ćutanja u pogledu pogrešnih slučajeva obesnažilo bi zahteve koji su učinjeni u njihovo ime.

Cilj i fundacionista i koherentista je stoga isti: utvrđivanje odbranljivog skupa moralnih uverenja, dispozicija i ciljeva. Ponekad se članovi ovog skupa nazivaju »intuicije«.

Traganje za ovim skupom počinje od sredine stvari. Čak i fundacionisti moraju prihvatiti da mi i počinjemo i isto tako završavamo sa moralnim intuicijama. I fundacioniste i koherentiste zanimaju metodi za utvrđivanje i procenu intuicija sa kojima počinjemo. Pošto su koherentisti zauzeti sistematizacijom naših »razmatranih intuicija«, njima su potrebni metodi za identifikovanje ovih intuicija. Pošto su izvođenja moralnih istina iz fundacionih uverenja, kao što je opšte poznato, neodređena (ili bar kontroverzna), fundacionisti mogu želeći da utvrde naše razmatrane intuicije, da bi videli kako sistem uverenja opstaje ili kako se njihova predložena izvođenja smeštaju u ljudska pre-teorijska uverenja.

Iz ovih (i drugih) razloga i koherentisti i fundacionisti se zanimaju za mehanizam utvrđivanja i procene naših moralnih intuicija. Primenjivane su različite tehnike za otkrivanje i procenu moralnih intuicija. Jedna od najčešćih je upotreba primera. Filozofi nas suočavaju sa različitim slučajevima – nekima iz literature, nekima iz realnog života, nekima iz mašte – i pitaju kakve intuicije imamo u pogledu njih. Iako intuicije koje su otkrivene igraju različite uloge u fundacionističkim i koherentističkim teorijama, upotreba primera je zajednička i jednim i drugima. Verujem da ograničenja ovog pristupa nisu bila zadovoljavajuće procenjena. Da bismo videli zašto je ovaj pristup problematičan, ja ću zaključiti kratkom raspravom o ulozi primera u moralnoj filozofiji.

IV. Uloga primera

U moralnoj filozofiji primeri se upotrebljavaju za mnogo različitih ciljeva. Kant je, u *Osnovama*, upotrebio seriju primera da nam pokaže kako se različite formulacije kategoričkog impe-

rativa mogu primeniti na različite slučajeve. U spisu *Egzistencijalizam je humanizam*, Sartre raspravlja o jednom mladom čoveku koji se lomio između brige za svoju majku i borbe za slobodnu Francusku, u nameri da pokaže da postoji (mnoštvo?) moralnih problema koji se ne mogu rešiti pozivanjem na principe. U savremenoj moralnoj filosofiji, primeri se često upotrebljavaju kao »intuitivne pumpe«. Na primer, u *Razlozima i ličnostima*, Derek Parfit opisuje jedan broj svetova sa različitim stanovništvom, na različitim nivoima blagostanja, u nameri da otkrije naše intuicije u pogledu različitih populacionih politika.

Sledeći (ali i ispravljajući) Onoru O'Najl, možemo da razlikujemo 4 vrste primera koji se upotrebljavaju u moralnom teoretisanju: literarni, ostenzivni, hipotetički i imaginarni. Literarni primeri se, obično, upotrebljavaju i imaju različitu snagu i slabost koja se ovde ne može istraživati (za primer videti početak članka 21, *Teorija vrlina*). Ostenzivni primeri su oni koji se uzimaju iz realnog života. Mi možemo da raspravljamo o masakru u Mi Laju, na primer, kao o slučaju u kome su vojnici morali da biraju između slušanja naređenja i pokoravanja moralnim nalogima.

Distinkcija između hipotetičkih i imaginarnih primera jeste važna, ali teška za razjašnjavanje. Neki hipotetički primer može da uključi odlučivanje između odlaska u bioskop ili posete bolesnom prijatelju. Pitanje, da li da uđete ili ne uđete u teletransporter, koji će uništiti vaše telo u momentu ulaska, ali pri tom i stvoriti jednu repliku na vašem odredištu, jeste imaginaran primer. Hipotetički primeri uključuju primere situacija ili događaja koji su se pojavili ili bi mogli da se pojave, a koji ne zahtevaju od nas da izmenimo fiziku ili promenimo naša osnovna shvatanja o tome kako svet deluje. Imaginarni primeri uključuju logičke mogućnosti, koje se mogu pojaviti samo u svetovima vrlo različitim od našeg. Skoro svi filosofi se pozivaju na hipotetičke slučajeve. Teško je videti kako bi bez toga mogli da nastavimo. Odlučivanje o onom što činimo uključuje hipotetičko razmišljanje. Međutim, pozivanja na imaginarne slučajeve su problematična, jer su takvi primeri neodređeni, s obzirom na zaleđe. Da bi bilo valjano, kontračinjeničko razmišljanje mora da se dešava protiv utvrđenog zaleđa. Kada razmatramo da li da posećimo bolesnog prijatelja ili da idemo u bioskop, mi imamo rela-

tivno jasnu ideju o onom što će biti različito i onom što će biti isto, ma šta da učinimo. U imaginarnim slučajevima, mi često stvarno ne znamo šta treba da shvatimo. Imamo intuicije, ali te intuicije mogu da ne budu verodostojne. Jer mi možemo da uvučemo i deo »stvarnog« sveta u kontračinjenički svet. Imaginarni primeri se često opisuju na vrlo šematski način. Mi prećutno pružamo zaleđe koje ove slučajeve čini inteligibilnim. Ali, možemo jednostavno da grešimo u pogledu onoga na šta bi ličio svet sa teletransporterima.

Drugi problem je u tome da su imaginarni slučajevi (po pravilu) tendenciozno opisani. Ovo treba pripisati funkciji koju oni, po pretpostavci, treba da obave. »Dobar« imaginarni slučaj jeste slučaj u pogledu koga imamo jasne intuicije. Ideja je u prenošenju ovih jasnih intuicija na relevantno sličan slučaj, u pogledu koga su naše intuicije zbrkane. Međutim, moglo bi se dogoditi da naše intuicije budu različite u pogledu dva slučaja, jer nisu relevantno slične. Ono što možemo misliti, suočeni sa tim, jeste da neke važne odlike aktuelnog slučaja nisu prisutne u imaginarnom slučaju. Jedna takva odlika je dvosmislenost i složenost. Kao što O'Nejlja ističe u tekstu »Kako možemo da individualizujemo moralne probleme?«, način na koji identifikujemo i opisujemo slučajeve već je važan deo odgovora na njih. Realni život je otvoren za razne opise i tumačenja. Kad neka situacija ili okolnost predstavlja moralni problem, može da bude ili ne bude jasno koju vrstu moralnih problema ona predstavlja. Imaginarni slučajevi nastaju sa svojim opisima. Borba za identifikaciju i opis se ukida. Zbog ovog razloga naše intuicije o njima nisu verodostojne.

Ovi problemi se mogu videti u nizu imaginarnih problema, koje je predstavio Majkl Tulej u svojoj knjizi *Abortus i čedomorstvo* (str. 191 ff), u odbranu principa »moralne simetrije« – otprilike shvatanje da je greška nezaustavljanja jednog uzročnog procesa ekvivalentna grešci propuštanja da se proces započne. Tulej traži od nas da zamislimo hemikaliju koja, kada se ubrizga u mozak mačeta, u njemu uzrokuje razvoj koji u mačkama razvija »posedovanje mozga, onakvog kakvog poseduju normalna, odrasla ljudska bića«. Prema Tuleju, ubijanje mačeta koje je dobilo tu injekciju, ali još u sebi nije počelo da razvija »one osobine koje bi ga pretvorile u ličnost«, moralno je ekvivalentno ubijanju

mačke koja nije dobila tu injekciju. On nastavlja da ove rezultate primenjuje na pitanja abortusa, dolazeći do zaključka da »*prima facie* nije ozbiljnije pogrešno ubiti neki ljudski organizam, koji je potencijalna ličnost, ali nije ličnost, nego što je namerno uzdržavanje od ubrizgavanja injekcije sa hemikalijom u mače i njegovo ubijanje umesto toga«.

Treba li da verujemo našim intuicijama u pogledu ovih slučajeva? Ja mislim da ne. Nije jasno kakve sličnosti i razlike postoje između našeg sveta i sveta u kome je moguće transformisati mačiće u ličnost. Niti je jasno da smo mi suočeni sa svim relevantnim moralnim odlikama ovih slučajeva. Kad zamislimo mačke koje umeju da govore, da li smo dakle zamislili da su one razvile glasovne mogućnosti nalik na naše, i da sada govore engleski? O čemu one pričaju? Da li su opterećene stidom i krivicom? Da li cene umetnost, muziku i književnost? Mogli bismo, takođe, hteti da znamo da li smo mi nalik na njih i da li su one nalik na nas? Samo postavljajući ova i druga pitanja, mi možemo izložiti ono što je bilo prigušeno šematskim opisom slučaja i tako početi da saznavamo da li treba da imamo poverenja u naše intuicije.

V. Zaključak

Opšti predmet teorije i metoda u moralnoj filosofiji je običan, važan i neistražen. U ovom članku sam prikazao različita shvatanja i izrazio i neka svoja; da su moralne teorije izvedene iz moralnog teoretisanja, da je moralno teoretisanje deo svakodnevnih moralnih prakse, da su i fundacionizam i koherentizam problematični i da je pozivanje na imaginarne slučajeve često pogrešno i nepouzdan.

Šire o tome u:

Anscombe, G. E. M.: 'Modern moral philosophy', in her *Collected Philosophical Papers; Volume Three, Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), pp. 26–42.

Baier, A.: *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), Part II.

Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Dancy, J.: 'Ethical particularism and morally relevant properties'. *Mind*, 92 (1983), 530–47.

—: 'The role of imaginary cases in ethics', *Pacific Philosophical Quarterly*, 66 (1985), 141–53.

Fullinwider, R.: 'Against theory, or: applied philosophy – a cautionary tale', *The Public Turn in Philosophy*, ed. J. Lichtenburg and H. Shue (Cambridge: Cambridge University Press).

Gauthier, D.: *Morals By Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Gilligan, C.: *In a Different Voice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Hare, R. M.: *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Holmgren, M.: 'Wide reflective equilibrium and objective moral truth', *Metaphilosophy*, 18, 2 (1987), 108–24.

Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1785)..

McDowell, J.: 'Virtue and reason', *Monist*, 62 (1979), 331–50.

MacIntyre, A.: *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1988).

O'Neill, O.: 'The power of example', *Philosophy*, 61 (1986), 5–29.

—: 'How can we individuate moral problems?', *Applied Ethics and Ethical Theory*, ed. D. M. Rosenthal and F. Shehadi (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), pp. 84–99.

Parfit, D.: *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984). Parts I and IV.

Quine, W. V. O.: 'Two dogmas of empiricism', in his *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), pp. 20–46.

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Chapter I.

Sartre, J.-P.: 'Existentialism is a humanism', in his *Existentialism and Human Emotions* (New York: The Philosophical Library, 1957).

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); 7th edn. 1907 (Indianapolis: Hackett, 1981).

Stocker, M.: 'The schizophrenia of modern ethical theories', *Journal of Philosophy*, 63 (1976), pp. 453–66.

Thomson, J. J.: *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

Tooley, Michael: *Abortion and Infanticide* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

Wittgenstein. L.: *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1967).
Wolf, S.: 'Moral saints', *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 419–30.

Za dalje čitanje:

Aristotle: *Nicomachean Ethics* (many editions).
Singer, P.: 'Sidgwick and reflective equilibrium', *Monist*, 58 (1974), 490–517.
Wilkes, K. V.: *Real People: Personal Identity Without Thought Experiment* (Oxford: Clarendon Press, 1988), Chapter I.

Sedmi deo

IZAZOV I KRITIKA

IDEJA ŽENSKJE ETIKE

Džin Grimšou

Pitanja o polu su retko bila središnja u glavnoj struji moralne filosofije ovog veka. Ali ideja da je vrlina na neki način *polom određena*, da su standardi i merila različiti za žene i muškarce, jeste ideja koja je bila centralna u mišljenju mnogih velikih filosafoa. Mi možemo da u osamnaestom veku utvrdimo početke onih ideja »ženske etike«, »ženske« prirode, a naročito ženskih oblika vrline, koji su obrazovali suštinsko zaleđe za veliki deo feminističkog razmišljanja o etici. Osamnaesti vek je, u industrijskim društvima, video nastanak zanimanja za pitanja feminiteta i ženske svesti, koja su bila značajno povezana sa promenama u društvenoj situaciji žene. Postepeno za žene srednje klase dom više nije bio radno mesto. Jedini put ka sigurnosti (određene vrste) za ženu je bio brak, u kome je ona bila potpuno ekonomski zavisna, dok su za neudatu ženu izgledi bili stvarno sumorni. U isto vreme, međutim, kako su žene sve više postajale zavisne od muškaraca, osamnaesti vek je video i početke idealizacije porodičnog života i bračnog stanja, idealizacije koja je ostala uticajna tokom devetnaestog veka. Sentimentalno viđenje potčinjene, ali poštene i idealizovane žene i majke, čije posebne, ženske vrline istovremeno određuju i održavaju »privatnu« sferu domaćeg života, počelo je da dominira velikim delom mišljenja osamnaestog i devetnaestog veka.

Ideja da je vrlina polno određena centralna je, na primer, u Rusoovoj filosofiji. U *Emilu*, Ruso je dokazivao da one karakteristike koje su kod muškaraca nedostaci, kod žena predstavljaju vrline. Rusoovo shvatanje ženskih vrline je usko povezano sa njegovim idealizovanim viđenjem seoske porodice i jednostavnosti života, koji jedini mogu da se suprotstave rđavim gradskim običajima, a žene, smatrao je on, samo kao supruge i majke mogu postići vrlinu. Ali njihova vrlina je takođe zasnovana na njihovoj zavisnosti i podređenosti u okviru braka; prema Rusou, biti nezavisna ili ostvarivati ciljeve koji nisu ciljevi dobrobiti njene porodice, za ženu znači gubitak kvaliteta koji je čine poštovanom i poželjnom.

Rusoov pojam vrline kao »polom određene« bio je, pre svega, predmet napada Meri Volstonkraft u njenoj knjizi *Opravdanje prava žene*. Ona je dokazivala da vrlina treba da znači istu stvar i za žene i za muškarce, i bila je oštar kritičar formi »ženskosti«, koje se nameću ženama kao predmet težnje i koje, po njenom mišljenju, potkopavaju njihovu snagu i dostojanstvo kao ljudskih bića. Još od vremena Volstonkraftove, uvek je postojala važna struja u feminističkom mišljenju, koja je sa velikim nepoverenjem ili potpunim odbacivanjem posmatrala ideju da postoje specifično ženske vrline. Postoje vrlo jaki razlozi za ovo nepoverenje. Idealizacija ženske vrline, koja je možda svoj vrhunac dostigla u delima njenih viktorijanskih pisaca devetnaestog veka, kao što je Raskin, obično je bila zasnovana na podređenosti žene. »Vrline«, za koje se mislilo da treba da budu predmet ženine pažnje, često su odražavale ovu potčinjenost – klasičan primer je »vrlina« samoodricanja, koju je isticao veliki broj viktorijanskih pisaca.

Uprkos ovoj dobro zasnovanoj ambivalenciji u pogledu ideje »ženske vrline«, ipak su mnoge žene u devetnaestom veku, uključujući veliki broj onih koje su se bavile pitanjima emancipacije žene, ostale privržene ideji da ne samo što postoje specifično ženske vrline, već su ponekad žene moralno superiornije od muškaraca i uverenju da društvo, preko uticaja žena, može da se moralno transformiše. Mnoge žene imale su na umu, da tako kažemo, »proširenje »ženskih vrline« iz privatne sfere doma i porodice na čitavo društvo. Ali, za razliku od mnogih muških pisaca, one su ideju ženske vrline upotrebljavale kao razlog za

ulaženje žene u »javnu« sferu, pre nego kao razlog da se ograniče na »privatnu« sferu. I u kontekstu u kome je bilo izuzetno teško da se postigne bilo kakav oblik ženske nezavisnosti, bilo je lako da se uvidi privlačnost bilo kog shvatanja koje nastoji da iznova proceni i afirmiše one snage i vrline koje se konvencionalno vide kao »ženske«.

Kontekst savremene feminističke misli je, svakako, vrlo različit. Najveći broj formalnih prepreka za ulazak žena u sfere koje nisu vezane za domaćinstvo je uklonjen, a konstantna tema feminističkog pisanja u poslednjih dvadeset godina bila je kritika ograničavanja žena na ulogu domaćice ili na »privatnu« sferu. Međutim, uprkos ovome, ideja »ženske etike« ostala je vrlo važna za feminističko razmišljanje. Jedan broj zanimanja nalazi se u osnovi feminističkog trajnog interesovanja za ideju »ženske etike«. Možda je najvažnija briga zbog nasilnih i rušilačkih posledica po ljudski život i planetu onih vrsta delatnosti u kojima uglavnom dominiraju muškarci, kao što su rat, politika i kapitalistička ekonomska dominacija. Shvatanje da često rušilačka priroda ovih stvari bar delom *treba da se pripise* činjenici da u njima dominiraju muškarci, naravno, nije novo; ono je bilo dovoljno prisutno u mnogim razlozima za žensko pravo glasa, na početku dvadesetog veka. U nekim savremenim, feminističkim razmišljanjima, ovo je bilo povezano sa shvatanjem da su mnogi oblici agresije i rušilaštva blisko povezani sa prirodom »muškosti« i muške psihe.

Takva verovanja o prirodi maskuliniteta i o destruktivnoj prirodi muške sfere delatnosti, ponekad se povezuju sa »esencijalističkim« uverenjima o muškoj i ženskoj prirodi. Zato, na primer, u vrlo uticajnom delu Meri Deli postoji sklonost da se sva pustoš, koja se ispoljila u ljudskom životu i planeti, vidi kao neizdiferencirani rezultat nepromenljive prirode muške psihe i jedan od načina na koji su i same žene bile »kolonizovane« preko muške dominacije i brutalnosti. A u suprotnosti prema ovoj pustoši, u knjigama Dejlove nalazi se vizija nepokvarene ženske psihe, koja bi, poput feniksa, mogla da nastane iz pepela kulture muškaraca i da spase svet. Nisu sve verzije esencijalizma sasvim ekstremne ili snažne kao ova; ali nije neobično da se (među nekim pobornicima mirovnog pokre-

ta, na primer) nađe uverenje prema kome su žene »po prirodi« manje agridivne, ljubaznije i vaspitanije, kooperativnije od muškaraca.

Takva esencijalistička shvatanja muške i ženske prirode su, svakako, problem ako smatramo da »priroda« muškaraca i žena nije nešto monolitno i nepromenljivo, već da je pre društveno i istorijski oblikovano. A veliki deo feminističkog razmišljanja odbacuje svaki oblik esencijalizma. Ali, ako neko odbaci ideju da se neke razlike između muških i ženskih vrednosti i prioriteta mogu pripisati fundamentalnoj muškoj i ženskoj »prirodi«, pojavljuje se onda pitanje da li se ideja »ženske etike« može izraziti na način kojim se izbegavaju esencijalističke pretpostavke. Pokušaj da se ovo učini, upućuje na drugu veliku temu feminističkog mišljenja. Ova se tema može objasniti na sledeći način. Samo žene su konstantno težile da budu obezvređene ili inferiorizovane. (Često istovremeno kad su bile idealizovane). Ali se ovo obezvređivanje nije jednostavno odnosilo na žene po sebi – njihovu prirodu, sposobnosti i karakteristike. »Sfere« delatnosti, sa kojima se one posebno povezuju, takođe su obezvređene. Zatim, paradoksalno, one su takođe i idealizovane. Tako su dom, porodica, domaćičke vrline i uloga žene u telesnom i emotivnom negovanju drugih stalno uzdizani do neba i shvatani kao temelj društvenog života. U isto vreme, ove su stvari obično shvatane kao puki »okvir« za »važnije« sfere muške delatnosti, kojih se nijedan muškarac, koji sebe poštuje, ne bi odrekao; i kao vrednosti koje, ako se sukobe sa ostalim vrednostima i prioritetima, uvek moraju biti na drugom mestu.

Druga vrsta pristupa ideji »ženske etike« proizlazi, dakle, kako iz kritike esencijalizma, tako i iz pokušaja da se shvati da li jedan alternativni pristup pitanjima moralnog razmišljanja i etičkih prioriteta može da se izvede iz razmatranja onih sfera života i delatnosti koje su bile shvatane kao paradigmatičke ženske. Posebno se ukazuje na dve stvari. Prva je, da *postoje* u stvari opšte ili tipične razlike u načinima na koje žene i muškarci misle i rasuđuju o moralnim pitanjima. Ovo shvatanje svakako nije novo. Međutim, ono se obično izražava preko pojma *deficijencije* na strani žene; one su nesposobne da rasuđuju, da principijelno postupaju; one su emotivne, intuitivne, suviše lične i tako dalje. Međutim, mi bi možda mogli da prihvatimo *diferenciju*

bez pripisivanja *deficijencije*; a možda razmatranje ženskog moralnog rasuđivanja može da osvetli probleme muških oblika rasuđivanja, koji su bili shvaćeni kao norma?

Druga važna sugestija može se sažeto izraziti na sledeći način. Ona polazi od pretpostavke da specifične društvene delatnosti proizvode sopstvenu viziju onog što je »dobro« ili onog što treba da se posebno vrednuje, svoje sopstvene interese i prioritete i sopstvena merila za ono što se smatra »vrlinom«. Možda onda društvene prakse, posebno prakse materinstva i brige za druge, koje se tradicionalno shvataju kao ženske, mogu da se shvate kao proizvođači etičkih prioriteta i shvatanja »vrline« koje ne samo što ne treba obezvređivati, već koje su u stanju da isto tako pruže ispravku za destruktivnije vrednosti i prioritete u onim sferama delovanja u kojima dominiraju muškarci.

U svojoj uticajnoj knjizi *U različitom glasu: psihološka teorija i ženski razvoj* (1982), Kerol Giligen dokazuje da su u pravu oni koji su dokazivali da žene, po pravilu, o moralnim pitanjima različito rasuđuju od muškaraca; ono što je pogrešno jeste njihova pretpostavka o inferiornosti ili deficijentnosti ženskog moralnog rasuđivanja. Ishodište rada Giligenove bilo je ispitivanje dela Loransa Kolberga o moralnom razvoju dece. Kolberg je pokušao da utvrdi »stepene« u moralnom razvoju, koji bi se mogli analizovati na osnovu razmatranja odgovora koje deca daju na pitanja kako bi rešili neku moralnu dilemu. »Najviši« stepen, stepen na kome se u stvari, prema Kolbergu, upotrebljava specifično *moralni* okvir rasuđivanja, jeste stepen na kome se moralne dileme rešavaju preko pozivanja na pravila i principe, logička odluka u pogledu prioriteta i u svetlu prethodnog prihvatanja takvih pravila i principa. (Za opšte razmatranje Kolbergovog dela, videti članak 41, *Moral i psihološki razvoj*).

Mnogo citirani primer Kolbergovog metoda, o kome Giliganova detaljno raspravlja, jeste slučaj dvoje jedanaestogodišnje dece, »Džejka« i »Ejmi«. Od Džejka i Ejmi se traži da odgovore na sledeću dilemu: čovek po imenu Hajnc ima ženu koja umire, ali ne može da nabavi lek. Treba li da ukrade lek, da bi spasao život svoje žene. Džejk je jasan, da Hajnc *treba* da ukrade lek; i njegov odgovor se kreće oko pravila koja upravljaju životom i svojinom. Ejmi je, međutim, odgovorila vrlo različito. Ona je

ukazivala da je Hajnc trebalo da ode i razgovara sa apotekarom i vidi da li bi moglo da se nade neko rešenje za taj problem. Dok je Džek situaciju shvatio kao priliku za posredovanje preko sistema logike ili zakona, Ejmi, ukazuje Giliganova, uviđa potrebu za posredovanjem kroz komunikaciju u odnosima.

Jasno je da se Kolbergovo razumevanje morala zasniva na tradiciji koja se izvodi iz Kanta i ide preko dela takvih savremenih filozofa kao što su Džon Rouz i R. M. Her. U ovoj tradiciji naglasak je na pravilima i principima i Giligenova nikako nije jedini kritičar koji ukazuje da će svako takvo razumevanje morala biti primorano da pogrešno predstavi moralno rasuđivanje žene i da zasnuje tipično muški model moralnog rasuđivanja kao standarda na osnovu koga se o ženama sudi kao o deficitarnim. Nel Nodingsova je, na primer, u svojoj knjizi *Staranje: jedan feministički pristup etici i moralnom vaspitanju* (1984), dokazivala da je neki moral, zasnovan na pravilima i principima, po sebi neadekvatan i da on ne shvata ono što je distinktivno ili tipično za žensko moralne mišljenje. Ona je ukazala kako se u velikom delu moralne filozofije pretpostavljalo da je moralni zadatak, tako reći, da se iz situacije apstrahuju »lokalni detalji« i da se shvate kao podređeni pravilu ili principu. Izvan toga, pitanje je odluke ili izbora, u slučaju sukoba, kako da uspostavimo ili utvrdimo hijerarhiju između naših principa. A da bi se odredio kao *moralni*, princip mora da bude univerzalan; što će reći, u formi »kad god X, onda Y«. (Videti članak 40, *Univerzalni preskriptivizam*). Nodingsova dokazuje da postavljanje moralnih dilema na takav način pogrešno predstavlja prirodu moralnih odlučivanja. Postavljanje moralnih pitanja u formi »dileme pustog ostrva«, u kojoj se opisuju samo »gole kosti« neke situacije, obično služi pre da prikrije nego da otkrije ona pitanja na koja samo situaciono i kontekstualno saznanje može da pruži odgovor i koja su suštinska za moralni sud u specifičnom kontekstu. (Videti takođe, primedbe Dejla Džejmsona o upotrebi primera u moralnoj filozofiji, u članku 42, *Metod i moralna teorija*).

Ali, Nodingsova hoće takođe da dokaže, isto kao i Giliganova, ne samo da je ova vrsta objašnjenja u moralu neadekvatna, već da su žene manje sklone od muškaraca čak i da pokušaju opravdavanja moralnih odluka na ovaj način. I jedna i druga do-

kazuju kako žene ne teže pozivanju na pravila i principe na isti način kao muškarci; da su one sklonije da se pozivaju na konkretno i određeno saznanje situacije i da dileme razmatraju preko odnosa koje one u sebi sadrže.

Giliganova i Nodingsova, stoga, ukazuju da postoje, kao činjenička stvar, razlike u načinima na koje žene i muškarci rasuđuju o moralnim pitanjima. Ali, takvo shvatanje razlike uvek donosi velike teškoće. Priroda pretpostavljene evidencije neizbežno je problematična; ne bi bilo teško da se nađu dva jedanaestogodišnja deteta, koja će reagovati sasvim različito na Hajncovu dilemu; a pozivanja na »zajedničko iskustvo«, u načinu na koji žene i muškarci rasuđuju o moralnim pitanjima, mogu uvek da se ospore ukazivanjem na izuzetke ili pozivanjem na neko različito iskustvo.

Međutim, ovo pitanje nije samo pitanje empirijske teškoće. Čak i kad *bi bila* neka opšta ili tipična razlika između žena i muškaraca, uvek ostaje problem kako da se te razlike opišu. Jer pitanje je da li vrsta opisa donošenja moralnih odluka, koje daju Kolberg i ostali, stvarno adekvatno predstavlja njihovu prirodu. Štaviše, shvatanje da žene ne postupaju na osnovu principa, da su intuitivne i pod većim uticajem »ličnih« razmatranja, često se upotrebljavalo u kontekstima u kojima su žene bivale shvaćene kao deficitantne, pa s pravom treba biti oprezan u pogledu bilo kakve distinkcije između žena i muškaraca, koja zavisi od ove razlike. Mogao bi, na primer, da bude slučaj da žene i muškarci ne *rasuđuju različito* o moralnim pitanjima, već da se njihovi etički prioriteti razlikuju u tome da se ono što žene shvataju kao važan princip (kao što je održavanje odnosa) od strane muškaraca obično shvata kao *nedostatak* principa.

U najboljem slučaju onda mislim da se shvatanje kako žene »rasuđuju različito« o moralnim pitanjima teško izražava i dokazuje; u najgorem, ono se izlaže riziku ponavljanja starih i tlačiteljskih dihotomija. Ali možda postoji nešto istine u shvatanju da etički *prioriteti* žene mogu da se razlikuju od etičkih prioriteta muškaraca? Zatim, nije lako videti kako bi ovo jasno moglo da se uspostavi, ili koja vrsta evidencije bi rešila pitanje; ali, ako je ispravno dokazivati da će etički prioriteti nastajati na osnovu životnog iskustva i preko načina na koji se ona socijalno artikuliraju, onda bi možda moglo da pretpostavimo da će se, s obzi-

rom da se iskustva žena obično razlikuju od iskustva muškaraca, i njihovi etički prioriteti razlikovati? Na primer, s obzirom na žensko iskustvo trudnoće, rađanje i podizanje dece, mogle bi, na primer, da postoje neke razlike u načinu na koji će one shvatiti »traćenje« tih života u ratu. (Ovo nije ideja jedinstvena za savremeni feminizam; to na primer, sugeriše i Oliva Šrajner u svojoj knjizi *Žena i rad*, koja je štampana 1911).

U novijoj feminističkoj filosofiji bilo je brojnih pokušaja da se ukaže kako bi delatnosti, u kojima se žene angažuju, pre svega delatnosti brige za decu i fizičkog i emocionalnog održavanja drugih ljudskih bića, mogle da se shvate kao ono što proizvodi društvene prioritete i shvatanja vrline različita od onih što nadahnjuju druge aspekte društvenog života. Sara Radik, na primer, u jednom članku pod naslovom *Materinsko mišljenje* (1980) dokazuje da zadatak materinstva proizvodi shvatanje vrline koje može da pruži osnovu za kritiku onih vrednosti i prioriteta, koji su u osnovi dobrog dela savremenog društvenog života – uključujući i militarističke vrednosti i prioritete. Radikova ne želi da dokazuje kako žene mogu prosto da uđu u javnu oblast kao »majke« (kao što su nagoveštavali neki sifražetski dokazi, početkom dvadesetog veka) i da je preobrazu. Ipak, ona dokazuje da iskustvo žena kao majki jeste centralno za njihov etički život, i to na takav način da bi moglo da uobliči jednu kritiku preovlađujućih vrednosti i društvenih običaja. Donekle slično, Kerolajn Vajtbek dokazivala je da praksa brige za druge, koja u svom centru ima materinstvo, pruža etički model »uzajamne realizacije ljudi«, koji se mnogo razlikuje od takmičarskih i individualističkih normi najvećeg dela društvenog života (Whitebeck, 1983).

Postoje, međutim, veliki problemi u ideji da ženske delatnosti mogu proizvesti autonoman i koherentan skup »alternativnih« vrednosti. Ženske delatnosti uvek su društveno određene i pod uticajem takvih stvari kao što su klasa, rasa, materijalno siromaštvo ili bogatstvo, koji su podelile žene i u kojima one ne učestvuju na isti način. Zatim, delatnosti kao što su rađanje, vaspitavanje i podizanje dece često su se nalazile u žiži trajne ideološke brige i borbe; njih žene nisu razvijale odvojeno od drugih vidova kulture. Istorija brige za decu, u ovom veku, na primer, konstantno je oblikovana (često protivrečnim) interven-

cijama kako »eksperata« za podizanje dece (koji su često bili muškarci) tako i države. Norme materinstva su, takođe, bile upotrebljavane na načine koji su ojačavali klasne i rasne pretpostavke o »patologiji« radničkih ili crnačkih porodica. Njih su, takođe, upotrebljavale i same žene, u službi takvih stvari kao što je predanost Hitlerovoj »otadžbini« ili oštro suprotstavljanje feminizmu i jednakim pravima u SAD. Zbog svih ovih razloga, ako postoji neka korist od ideje »ženske etike«, ja ne mislim da se ona može sastojati u pozivanju na pretpostavljenu autonomnu oblast ženskih vrednosti, koja može da pruži neko sredstvo za popravljavanje ili alternativu vrednostima onih sfera u kojima dominiraju muškarci.

Ipak, tačno je da se veliki deo političke teorije i filosofije, u poslednjih stotina godina, *rukovodio* distinkcijom između »javnih« i »privatnih« sfera, i time da se privatna sfera shvatala kao sfera žena. Ali, ono što je stajalo nasuprot »svetu« kuće, domaćičkih vrline i samopožrtvovanja žene nije bio samo »svet« rata ili čak politike; to je takođe bio i svet »tržišta«. Pojam tržišta određuje oblast »javne« egzistencije, koja je suprotna privatnoj oblasti domaćih i ličnih odnosa. Struktura individualiteta, koju pretpostavlja pojam tržišta, jeste struktura koja zahteva instrumentalnu racionalnost, usmerenu na apstraktni cilj proizvodnje i profita i na sveopšti lični interes. Pojam tržišta isključuje altruističko ponašanje ili posmatranje blagostanja drugog kao cilj sopstvene delatnosti.

Moral koji bi mogao biti najprimereniji tržištu jeste moral utilitarizma, koji u svojoj klasičnoj formi predlaže shvatanje sreće kao nečeg što se razlikuje od aktivnosti koje vode ka njoj, shvatanje instrumentalnog razuma i apstraktnog individualiteta kao, na primer, u Bentamovom »proračunu sreće« u kome sve subjekte bola ili sreće treba smatrati jednakim i prema njima bezlično postupati. Ali, kao što je Ros Pul dokazivao u knjizi *Moral, maskulinitet i tržište* (1985), utilitarizam nije u stanju da stvarno pruži adekvatan moral, pre svega zato što nikada ne bi mogao da pruži razloge zašto bi pojedinci trebalo da se potčine dužnosti ili obavezi koja nije u njihovom kratkoročnom interesu. On ukazuje da kantovstvo pruža moral adekvatniji tržištu. Drugi, u našem shvatanju stvari, ne smeju da se shvate kao sredstva za neki cilj, već kao agensi i mora se pretpostaviti da

individua, koju zahteva tržište, treba da bude opremljena izvesnom formom racionalnosti, koja nije čisto instrumentalna i da bude spremna da prihvati obaveze i ograničenja koja se doživljavaju pre kao dužnost nego kao sklonost. Međutim, sfera tržišta suprotstavlja se »privatnoj« sferi domaćih i porodičnih odnosa. Iako, naravno, muškarci učestvuju u ovoj privatnoj sferi, to je sfera u kojoj se nalazi ženski identitet, a ovaj identitet je sastavljen iz brige, vaspitanja i služenja drugima. Pošta su ovi drugi njima poznati i posebni, »moral« ove sfere ne može da bude bezličan i univerzalan; on je uvek »zaražen« preteranom pristrasnošću i partikularitetom.

Prva važna stvar koju treba zapaziti u pogledu ovog kontrasta između javne sfere tržišta i privatne sfere domaćinskih relacija, jeste da se on ne poklapa, niti se ikad na prost način poklapao sa stvarnošću. Na taj način pripadnice radničke klase još od prvih dana Industrijske revolucije rade izvan kuće, a isključivo povezivanje žene sa domaćičkom i privatnom sferom još uvek nije nestalo. Drugo, važno je da se zapazi da moral privatne sfere i moral tržišta postoje u stanju međusobne napetosti. Tržište ne bi moglo da postoji bez postojanja sfere kućnih i porodičnih odnosa, koji »podupiru« njegove aktivnosti; ipak ciljevi tržišta mogu povremeno da budu nespojivi sa zahtevima privatne sfere. »Pogodna« komplementarnost između njih može da postoji samo ako je privatna sfera podređena javnoj sferi, a ta se podređenost često izražava dominacijom muškaraca u kući isto kao i u javnom životu. Praktična podređenost privatne sfere ogleda se u načinima na koje se, u velikom delu moralne i političke filosofije i društvene misli, neposredni i lični moral privatne sfere shvata kao »inferioran« moral u odnosu na koji upravlja zahtevima javnog života.

Štaviše, iako se ideološki javna i privatna sfera vide kao odvojene i različite, u praksi privatnom sferom često upravljaju ograničenja i zahtevi koji se izvode iz javne sfere. Jasan primer ovoga su načini na koje se shvatanja o tome kako podizati decu i o tome šta u sebe uključuje zadatak materinstva, tako često izvođe iz širih društvenih imperativa, kao što su potreba stvaranja »pogodne« rase za zadatak upravljanja nekom imperijom ili potreba za stvaranjem disciplinovane i poslušne industrijske radne snage.

Distinkcija između javne i privatne sfere ipak je pomogla da se stvori predstava realnosti i formira iskustvo o ljudskim životima. Još uvek je, uglavnom, istina da zadaci fizičkog i emotivnog održanja drugih ljudi velikim delom padaju na žene, koje često nose ovu odgovornost zajedno sa odgovornošću za rad izvan kuće. A razlika između muškog i ženskog iskustva, koja sledi iz ovih stvari, dopušta nam da shvatimo kako razlog zbog koga mogu često da postoje razlike između žena i muškaraca u njihovom opažanju moralnih pitanja i moralnih prioriteta, tako i razlog zbog koga se ove razlike ne mogu nikad sažeto izraziti u obliku generalizacija o ženama i muškarcima. Žene i muškarci zajednički učestvuju i u kućnim i u porodičnim odnosima i u svetu rada i tržišta. A ograničenja i obaveze koje pojedinci doživljavaju u svom svakodnevnom životu, mogu da vode do oštih napetosti i suprotnosti, koje mogu biti praktično i moralno proživljene. (Klasičan primer za ovo bila bi žena koja se suočava s ostrim konfliktom između »beležnih« zahteva svog posla, i potreba i zahteva onih kao što su to deca ili stari roditelji).

Ako etički interesi i prioriteti nastaju iz različitih formi društvenog života, onda oni koji su nastali u društvenom sistemu u kome su žene tako često bivale potčinjene muškarcima moraju biti sumnjivi. Pretpostavljene »ženske« vrednosti nisu samo predmet male saglasnosti između žena: one su, isto tako, duboko uprljane i shvatanje »ženskosti«, koje zavisi od određene polarizacije između »muškog« i »ženskog«, koja je i sama tako usko povezana sa potčinjenošću žena. Ne postoji oblast ženskih vrlina ili ženskih delatnosti, koja može da proizvede vrednosti »alternativne« onima iz javne sfere; i bilo koja koncepcija »ženske etike« koja zavisi od tih ideja ne može, po mom mišljenju, biti sposobna za život.

Ali reći ovo, ne znači nužno reći da životi i iskustva žena ne mogu da pruže osnov za kritiku muške dominacije javnom sferom. Iskustva i shvatanja, koja se artikulišu preko pola, ne mogu da se oštro odvoje od iskustva i shvatanja koja se takođe artikulišu preko drugih dimenzija, kao što su rasa i klasa; i očigledno, ne postoji konsenzus među ženama o načinima na koje se može razviti kritika prioriteta »javnog« sveta. Ipak, ozbiljno uzimanje iskustava i shvatanja žena – u rađanju i brizi za decu, na

primer – iako ne stvara odmah konsenzus o načinima promene, stvara ključne oblike preispitivanja društvenih i moralnih prioriteta. Često se primećuje, na primer, da ako bi muškarci imali istu vrstu odgovornosti za decu koju imaju žene, i ako bi žene imale istu vrstu moći kao i muškarci, da određuju takve stvari kao što su prioriteta na poslu ili u zdravstvenoj zaštiti ili u planiranju grada ili organizaciji domaćeg rada, onda bi mnogi aspekti društvenog života mogli da budu sasvim različiti.

Ne možemo unapred tačno da znamo koja bi vrsta promena u moralnim i društvenim prioritetima mogla da proizađe iz radikalnih promena u takvim stvarima kao što su polna podela rada ili transformisana društvena briga o drugima; ili iz eliminacije mnogih oblika tlačenja od kojih stradaju i žene i muškarci. Ni jedno pozivanje na postojeće forme društvenog života ne može da pruži automatsko rešenje. Niti bi trebalo da se žene shvate (kako se to radi u nekim oblicima feminističkog razmišljanja) kao »prirodno« sklone da od muškaraca prihvate različite moralne i društvene prioritete. Ukoliko postoje (ili bi mogle da postoje) razlike u ženskim etičkim usmerenjima, one mogu da nastanu i treba da se obrazuju iz promena u društvenim odnosima i načinima življenja; a postoje svi razlozi da se pretpostavi kako će taj proces biti ispunjen sukobima. Ali, takođe, postoje i svi razlozi da pretpostavimo da bi u svetu, u kome bi se delatnostima i zanimanjima koji su tradicionalno shvatani kao primarno ženski, dala podjednaka vrednost i status, moralni i društveni prioriteta bili sasvim različiti od moralnih i društvenih prioriteta sveta u kome sada živimo.

Šire o tome u:

- Daly, M.: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).
 Gilligan, C.: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
 Kohlberg, L.: *The Philosophy of Moral Development* (San Francisco: Harper and Row, 1981).
 Noddings, N.: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Education* (Berkeley: University of California Press, 1978).

- Poole, R.: 'Morality, masculinity and the market', *Radical Philosophy*, 39 (1985).
 Rousseau, J. J.: *Emile* (London: Dent, Everyman's Library, 1974).
 Ruddick, S.: 'Maternal thinking', *Feminist Studies*, 6, (Summer 1980).
 Schreiner, O.: *Woman and Labour* (1911); (London: Virago, 1978).
 Whitbeck, C.: 'A different reality; feminist ontology', *Beyond Domination*, ed. C. Gould (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983).
 Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth: Pelican, 1975).

Za dalje čitanje:

- Grimshaw, J.: *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (Brighton: Wheatsheaf, 1986).
 —: 'Mary Wollstonecraft and the tensions in feminist philosophy', *Radical Philosophy*, 52 (1989).
 Mahowald, M.: *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts* (Indianapolis: Hackett, 1978).
 Segal, L.: *Is the Future Female: Troubled Thoughts on Contemporary Feminism* (London: Virago, 1987).

ZNAČENJE EVOLUCIJE

Majkl Ras

I. Uvod

Evolucionistička etika je predmet sa rđavom reputacijom i to ne sasvim nezasluženo. Ona se povezuje sa nekima od grotesknijih moralnih i političkih ispada prošlog veka, da ne pominjemo filofske greške najočiglednije vrste. Ipak, zahvaljujući posebno novim dostignućima u biološkoj, evolucionističkoj teoriji – najviše onim koja su povezana sa društvenim ponašanjem (takozvana »sociobiologija«) – postoji rastuće osećanje da poslednja reč možda ipak nije kazana.

Počecu sa kratkim pregledom tradicionalnog evolucionističkog moralisanja, »socijalnim darvinizmom«. Sledeći kritiku, ja ću osmotriti nove pravce koji se danas preduzimaju. Videće se da mnogi od uobičajenih strahova nisu više dobro zasnovani, iako će se takođe videti da evolucionistički pristup ima neke vrlo ozbiljne implikacije po naše mišljenje o moralu.

II. Socijalni darvinizam

Čarls Darwin, otac moderne evolucionističke teorije, objavio je svoje glavno delo, *O poreklu vrsta*, 1859. On je dokazivao da su svi organizmi konačni proizvod dugog i sporog prirodnog

procesa razvoja ili evolucije. Pored toga, on je predložio mehanizam: prirodnu selekciju. Rađa se više organizama nego što može da preživi i da se razmnoži. Ovo vodi ka »borbi za opstanak«. Uspeh uspešnih – »najposobnijih« – teži da bude funkcija njihovih nadmoćnih odlika. Kad je dato dovoljno vremena, ovaj prirodni proces selekcije vodi potpunoj promeni, u kojoj je istaknuto obeležje organizama njihova prilagođenost. I, iako je Darwin radije zapostavljao ovo mesto u *Poreklu*, on je uvek jasno isticao da ono treba da se primeni apsolutno i kompletno na našu vrstu.

Darvin se nadovezao na tendencije koje su već lebdele u vazduhu viktorske Britanije. Zaista, pre nego što je počeo da objavljuje, postojali su oni – nezadovoljni sa hrišćanstvom kao sa delatnom filofijom za industrijalizovana društva – koji su pokušali da biološke ideje pretvore u potpuni socio-političko-ekonomski program. Posle *Porekla*, ovaj pokret je ojačao, posebno u rukama Darvinovog zemljaka Herberta Spensera. Tako je rođen »socijalni darvinizam«. On se pojavio u mnogim oblicima; ali je obično uključivao jednostavan korak od darvinovske borbe i selekcije, od sveta biologije ka ljudskoj društvenoj oblasti. Uopšte – iako su tu postojali zanimljivi izuzeci – koje ćemo uskoro zapaziti – za ovo se verovalo da rađa sasvim otvoren *laissez faire* društveni moral. Baš kao što u prirodi imamo takmičenje, borbu, uspeh i poraz i u društvu takođe imamo borbu, uspeh i poraz. Štaviše, zavisno od našeg pogleda na svet, ovo je ili pozitivno dobra stvar, ili (negativnije) neizbežna posledica koju bi bilo ludo ignorisati.

Nije možda iznenađujuće da se socijalni darvinizam posebno dobro primio u Severnoj Americi. On se pozivao na uspešnog savremenog biznismena, koji je u svemu nalazio opravdanje za svoja uverenja i postupke. Po rečima sociologa sa Jejla i zagovornika ove stvari, Vilijama Grahama Samnera: »Neka se shvati da mi ne možemo da izađemo izvan ove alternative: sloboda, nejednakost, preživljavanje najposobnijih; ne – sloboda, jednakost, preživljavanje najnesposobnijih. Prvo vuče društvo napred i favorizuje njegove najbolje članove. Drugo vuče društvo unazad i favorizuje njegove najgore članove« (Sumner, 1914, str. 293).

Malo pre sam pomenuo varijante. U Nemačkoj, posebno u rukama Ernesta Hekela, socijal-darvinizam je postao više jedna ideologija koja glorifikuje državu. Manje se naglašava individuala, a više grupa. Zanimljivije kao alternativno čitanje darvinizma su, možda, bile one struje koje su nastojale da opravdaju manje grube, plemenitije i brižnije društvene politike. To je pokušao da učini ruski anarhista, princ Petar Kropotkin (1902). On je dokazivao da se borba dešava samo između vrsta. U okviru neke grupe kao što je ljudska rasa, biologija unapređuje harmoniju i prijateljstvo (»uzajamnu pomoć«), pa je stoga naša moralna dužnost da se uskladimo sa ovim stanjem stvari.

Na ovom stepenu počinju da se pojavljuju pitanja i primedbe. Zašto treba da sledimo naloge evolucije? Šta je sa osnovama? Kakvo se meta-etičko opravdanje može ponuditi za razne naloge, izvrsne ili drukčije?

I biolozi i filosofi ovde osećaju nevolju. Biološka briga jeste da je osnova socijal-darvinizma uvek neka vrsta biološkog progressa. Dokazuje se da je razvoj proces na gore – od molekula do čoveka – i da bismo izbegli degeneraciju i nazadovanje, naša moralna dužnost je da pomognemo i da osnažimo proces evolucije. Na nesreću, posle Darvina se uvidelo da su sve takve nade u progres iluzorne (Midgley, 1985). Prirodna selekcija brine se samo za pobednike, a ne za najbolje. Kao što je Darwinov veliki pristalica T. H. Haksli kazao, »najposobniji« ima konotaciju »najboljeg«; a u pogledu »najboljeg« postoji neka moralna aroma. U kosmičkoj prirodi, međutim, ono što je »najposobnije« zavisi od uslova (Huksley, 1947, str. 298). Ne možete da izbegnete zaključak da je evolucija spor proces koji nigde ne ide, koji po sebi ništa ne opravdava.

Filosofska briga je u tome da socijal-darvinizam čini nedopustivo skretanje od načina na koji stvari jesu na način na koji stvari treba da budu. Propadamo na jeste / treba barijeri (o kojoj videti članak 37, *Naturalizam*). U pre-evolucionističkim vremenima, Dejvid Hjum je naglašavao ovu grešku kao opštu strategiju (Hume, 1738). Posebno protiv Herberta Spensera, britanski filosof Dž. E. Mur je ukazao da je nužno da se prokrijumčari jedna dodatna premisa (o moralu), da bi se izveli zaključci o vrlini individualizma u životu (Moore, 1903).

Ukratko, ma kakve da su zasluge ili mane socijal-darvinističkih predloga za delovanje, posle ispitivanja temelji se mrve i propadaju. Nije ponuđena stvarna podrška.

III. Sociobiologija: od »altruizma« do altruizma

Toliko o tradicionalnoj evolucionističkoj etici. Da li smo rekli sve što treba da se kaže o ovoj temi? Neki, uključujući i mene, misle da nismo. Verujemo da ona prosto mora da utvrdi da smo mi pre modifikovani majmuni nego posebna stvorenja dobroga Boga, po njegovoj slici, stvoreni u Šestom danu. Na sreću, poslednjih godina, napredak u biološkim naukama osposobio nas je da osnažimo naše intuicije. Počnimo, dakle, odatle.

Nova naučna tvrđenja su jednostavna kao i ovo. Mi sad znamo da uprkos evolucionističkom procesu koji se usmerava na borbu za opstanak, organizmi nisu nužno stalno u sukobu, sa oružjem za napad i odbranu. Saradnja naročito može da bude dobra biološka strategija. Mi, dakle, znamo da su ljudi organizmi koji su prevashodno krenuli ovim putem kooperacije i zajedničkog rada. Zatim, postoji dobar razlog da mislimo kako glavni način na koji ljudi međusobno sarađuju jeste preko posedovanja etičkog čula. Ljudi veruju da *treba* da rade zajedno i – uz jasna ograničenja – oni to i čine. Naglašavam u vezi sa ovom poslednjom tačkom da se ne tvrdi kako ljudi licemerno, svesno u potaji kroje planove da jedni od drugih izvuku što je moguće više, dok se istovremeno prave da su dobri, već pre da ljudi stvarno imaju istinski moralno čulo i svest o ispravnom i pogrešnom. To je ono što ih motivise.

Sada, otpakujmo nauku. Počinjemo sa tvrđenjima o kooperaciji, ili kao što današnji evolucionisti, koji se bave društvenim ponašanjem (takozvani »socio-biolozi«), vole da kažu, altruizmom (Wilson, 1975; Dawkins, 1976). Na ovom mestu bih naglasio da se ništa ne govori o bezinteresnom davanju drugima, zato što to tako treba – što će reći, o doslovnom altruizmu ili onome što bismo mogli da nazovemo altruizmom majke Tereze. Pre je reč o saradnji radi naših bioloških ciljeva, što se danas prevodi u kooperaciju radi maksimalnog uređenja naših jedinica nasleđa (gena) u sledećoj generaciji (Maynard Smith, 1978). U

ovom smislu, dakle, evolucionistički altruizam je metaforički smisao pojma i možda je najbolje da se zato stavi pod navodnice – »altruizam«.

Kako teorija tako i empirijska evidencija, kojima se biološki »altruizam« širi i unapređuje prirodnom selekcijom, jesu vrlo pouzdane i dobro dokumentovane. Prosta je činjenica da iako je otvoreno pobeđivanje u borbi za opstanak najbolji od svih mogućih rezultata, takav uspeh nije često moguć – posebno kada se uzme u obzir da svaki organizam nastoji da isto tako pobedi. Prema tome, često je mnogo bolje za nas ako se odlučimo da prihvatimo samo deo kolača, umesto da igramo na mogućnost celog kolača, koji možemo potpuno da izgubimo.

Postoje različiti mehanizmi za koje se veruje da podstiču svaku vrstu kooperacije. Najupadljiviji primer pojavljuje se kod društvenih insekata, gde ženka, koja nema sopstveni podmladak, ceo svoj život posvećuje podizanju podmlatka druge ženke (Hamilton, 1964a, b). Ali i u organizmima koji su mnogo bliži nama, isto tako uočavamo mnogo evolucionističkog »altruizma« (Trivers, 1971). Pseća porodica, na primer, vrlo snažno se oslanja na kooperativni lov, a ceo čopor se brine za ženke koje treba da se oštene ili za one koje mlekom hrane svoje mladunce.

Sledeći naglasak je na tome da su ljudi očigledno životinje kojima je potreban biološki »altruizam« i da su, štaviše, životinje vrlo vešte u njenoj upotrebi. Oni nisu posebno dobri u lovu ili borbi ili čak u izbegavanju opasnosti; ali su dobri u zajedničkom radu (Isaac, 1983). Naravno, naša sposobnost da sarađujemo i naša potreba da sarađujemo nisu slučajno nastale. Postoji povratni proces u evoluciji, i to se često dešava. Paleoantropolozi sada veruju da vrlo važan deo ljudske evolucije u sebe uključuje i okupljanje u grupe. Jasno, ako treba da u ovome budemo uspešni, moramo imati sposobnosti da lokalizujemo crknote ili životinje koje skupavaju i da upozorimo ili uplašimo moguće protivnike – koji mogu, ali ne moraju, biti jedino ljudi. Radeći zajedno, ljudska bića uspevaju, a oni koji su bili uspešniji u saradnji nastojali su da imaju brojnije potomstvo od onih koji nisu bili uspešni. Zato smo tokom prošlih vekova evoluirali u vrlo uspešne »altruiste«.

Sad postajemo spekulativniji, iako naglašavam da se ovde radi o činjeničkim tvrdnjama. Nastaje pitanje, kako su ljudska bića evoluirala do postizanja svog »altruizma«. Kako to da tako dobro sarađujemo? Ključna hipoteza smatra da nas je evolucija snabdela urođenom sklonošću ka razmišljanju na određene načine. Pre svega, biologija nas je programirala da mislimo povoljno o određenim širokim idealima kooperacije. Ovo programiranje nije toliko obavezujuće, da u svakoj situaciji potpuno ograničava naše postupke. Mi nismo čvrsto »genetički predodređeni« kao (recimo) mravi, koji kao roboti prolaze kroz život. Niti su naši modeli razmišljanja toliko utvrđeni našom biologijom, da kultura nema nikakvog uticaja. Ali ostaje činjenica da nas je priroda, da bi od nas napravila saradnike i »altruiste«, ispunila mislima o potrebi kooperacije. Ne moramo da uvek sledimo te misli, ali one su prisutne u nama.

Mi ljudi smo, dakle, ponekad u istoj situaciji u kojoj su savremeni kompjuteri, programirani da igraju šah. Prvi šahovski kompjuteri, pre nego što povuku potez, razložno su razmišljali o svakoj situaciji. Na nesreću, oni su doslovno postali neupotrebljivi, jer posle poteza ili dva, postojalo je toliko mnogo alternativa za izračunavanje da nisu mogli da se odluče. Današnji kompjuteri mogu, u stvari, da izgube od vrhunskog majstora, ali obično pobeđuju jer, kada se na tabli pojavi određena konfiguracija, oni u sebi imaju programirane određene strategije, koje su najbolje u tim okolnostima. Isto tako i mi ljudi možemo ponekad da delujemo protiv svojih najboljih interesa, ali uglavnom postupamo pošteno, jer imamo misli o potrebi saradnje. (U biologiji, kao i u šahovskoj igri, vreme i efikasnost su vredna roba. Imamo potrebu za saradnjom, ali imamo i potrebu da preživimo).

Kakva je priroda ovih misli u pogledu potrebe kooperacije? Poslednji potez današnjeg evolucionističkog biologa jeste da ukaže da ove misli nisu ništa drugo do uverenje o obavezi pomažanja. Drugim rečima, da bi od nas napravila »altruiste«, priroda nas je načinila altruistima. U isto vreme, ističem ono što sam ranije kazao, naime, da se ne radi o tome da smo mi usmereni da činimo ono što je u našem ličnom interesu, a da se ipak pretvaramo da smo dobri. Naprotiv, kao što će naglasiti svaki evolucionist, mi često bolje postupamo ako smo obmanuti od strane naše

biologije – a ovo je kako se čini opšti slučaj u vezi sa kooperacijom (Trivers, 1976). Mi mislimo da treba da pomognemo, da imamo obaveze prema drugima, jer je u našem biološkom interesu da imamo takve misli. Ali, iz evolucionističke perspektive, ove misli postoje zato i prosto zato što su oni među našim precima koji su imali takve misli, opstali i uspešnije se reprodukovali od onih koji ih nisu imali. Drugim rečima, altruizam je ljudska adaptacija, baš kao što su to i naše ruke i oči, naši zubi, naše mišice i naše noge. Mi smo moralni zbog naših gena koji nas, oblikovani prirodnom selekcijom, ispunjavaju mislima o moralnom postojanju.

Ovo je empirijska pozadina za novu evolucionističku etiku. Opet naglašavam da, iako je mnogo od onoga što smo izložili spekulativno, njegova ozbiljna namera je da bude empirijski istinito. Zaista, danas sve više evidencije dolazi kao potpora. Na primer, rade se i rađena su detaljna ispitivanja naših najbližih rođaka, kao što su gorile i šimpanze (de Waal, 1982; Goodall, 1986). Ona ukazuju da se takve životinje snažno oslanjaju na altruističke postupke (ili, ako više volite, pošto one nemaju izgrađen jezik, na proto-altruističke postupke). Isto tako, na osnovu ispitivanja ljudi, postoji evidencija koja naglašava da izvan svih kulturnih varijacija postoje jednolika uverenja i da su ta uverenja pre urođena, nego naučena (Van der Berghe, 1979). Bez preteranog naglašavanja analogije između jezika i morala, baš kao što se čini da je dobro prihvaćena evidencija koja daje podršku nekom obliku Čomskijevog uverenja o urođenoj prirodi jezika (Lieberman, 1984), tako i komparativno-kulturalne i razvojne studije ukazuju da su ljudska moralna uverenja ukorenjena u biologiji isto kao i u kulturnoj sredini.

IV. Biološki ugovor

Sada pretpostavimo, bar samo radi dokaza, da je empirijski scenario, napravljen u poslednjem odeljku, ispravan. Onda se moramo upitati za implikacije. S obzirom na pitanja o onom što se od nas očekuje kao od društvenih bića, pitanja koja se bave suštinskim pravilima, uzmite da je rasprava malo skrenula s pravca. Pitanje nije više »šta treba da činimo?«, već »šta (zah-

valjujući našoj biologiji) mislimo da treba da činimo?« Sa ovom revizijom u svesti (revizijom kojoj ćemo uskoro morati da opet pribegnemo), odgovori dolaze vrlo lako. Štaviše, ako se prihvati biologija, čak i samo radi rasprave, onda odgovori uopšte neće predstavljati iznenađenje. Životinje čija je evolucija upravo skicirana jesu životinje koje rade zajedno, svakako zbog svog konačnog biološkog dobitka, ali ne nužno zbog svog svesnog neposrednog dobitka. Pre će to biti životinje koje, tako reći, svoje napore ulažu u zajedničku kasu, pa ih onda, kada je to potrebno ili nužno, odatle izvlače. Pored toga, i životinje koje misle da je ispravno i prikladno da se ponašaju na način na koji to čine.

U nekim vidovima, dakle, ovo upadljivo liči na životinje koje su napravile neku vrstu društvenog ugovora (videti članak 15, *Društveno ugovorna tradicija*).

I zaista, ako mislimo na neku od verzija društvenog ugovora, posebno na neku modernu, kao što je to verzija Džon Ruolsa, onda se, kako se čini, malo prepravljeni evolucionistički scenario sasvim lepo uklapa. Drugim rečima, imamo društveni ugovor koji je naše pretke naveo na doslovnu odluku da sarađuju. Pre je tu odluku donela evolucionistička biologija. Zanimljivo je zapaziti usput da ova ideja nije daleka ni samom Roulsu. (Videti Rawls, 1971, str. 502–3).

Znači li ovo da se biološki pristup zgodno uklapa u ono što bi neki moderni filosof hteo da tvrdi o obavezama? Gotovo izvesno ne! Zaista, da budemo otvoreni, on verovatno pojačava brige koje mnoge muče u pogledu teorija društvenog ugovora. Za evolucionistu osećanja moraju da naprave put za biološke posledice, a ovo mora da se podjednako primeni na moralna osećanja, čak i ako ona mogu biti distinktivna. Ali ako je za evolucionistu bar jedna stvar izvesna, onda je to sledeće: sve društvene interakcije ne isplaćuju se na isti način. Kad su sve ostale stvari jednake, vaše najbolje reproduktivne investicije biće pomaganje bliskih srodnika. Zatim, verovatno daljih rođaka i onih ne-rođaka koji pružaju najviše izgleda za recipročnost. Biološki, ima više smisla sarađivati sa onima koji su u položaju da sarađuju i imaju zajednički interes u saradnji (Wilson, 1978). Najzad, dolazimo do spoljašnje granice, gde poslušemo sa tuđincima i gde zaista moguća opasnost od nepozantog može da prevagne nad vrlinom moguće recipročnosti.

Posmatrano iz biološke perspektive, ovo treba da znači da ne samo što će nečije osećanje ljubavi opadati što se više krećemo izvan naše neposredne porodice, već će se isto dešavati i sa našim osećanjima moralne obaveze. Banalna je činjenica da mi našu decu volimo više od nekog nepoznatog tuđinca; ali izgleda da evolucionistička pozicija implicuje, isto tako, da ćemo osećati i veću moralnu odgovornost prema sopstvenom detetu nego prema nekom detetu sa kojim nemamo veze. Čak će i prema ne-rođacima postojati moralna razlika, sa jačim smislom za obavezu prema onima koji žive u okviru našeg društva, nego prema onima koji su izvan njega.

Ali, čini se da je neumesno ići protiv onoga što su dokazivali mnogi moralisti, među njima i Piter Singer. On je dokazivao da naša obaveza prema nekom afričkom detetu, koje umire od gladi, nije manja nego prema sopstvenoj deci (Singer, 1972; za ponešto različito shvatanje videti članak 23, *Svetsko siromaštvo*). Svakako, on voli svoju decu više nego tuđu, ali nije u tome stvar. On tvrdi da prema svima imamo istovetne obaveze.

Nisam siguran kako se može rešiti neslaganje kao što je ovo, osim preko pozivanja na ljudska osećanja i traženja od ljudi da sebe ispitaju duboko i pažljivo. Naravno, mi osećamo da imamo obaveze prema drugima, ali s obzirom na brigu i pažnju kojima obasipamo prvo našu decu, a onda i decu našeg susjedstva, ukazivati da sve vreme mislimo kako se ponašamo na izrazito nemoralan način, značilo bi gurati filozofsku tezu do njenih krajnjih granica. Ako biste čuli da ja 90% svog prihoda dajem nekoj dobrotvornoj ustanovi, kao što je Oksfam, dok moja deca moraju da sa kazana jedu u Armiji spasa, nije verovatno da biste o meni mislili kao o kandidatu za svetost. Pre biste se zgrozili nad mojim propuštanjem da ispunim sopstvene obaveze. U ovom kontekstu, valja se setiti sjajne moralne poruke u velikoj Dikensovoj priči *Sumorna kuća*. G-đa Dželibaj troši sve svoje vreme na pomoć urođenicima u nekoj udaljenoj afričkoj zemlji. Dikens oštro prigovara da je njena prava obaveza sopstvena porodica koju ona zanemaruje, zatim nesrećnici u okviru sopstvenog društva, kao što je to Džo, dečak koji pati, pa tek onda i samo onda, oni koji se nalaze izvan granica njenog društva.

Evolucionistički etičar *ne* dokazuje da mi nemamo obaveze prema ljudima u drugim delovima sveta. Zahvaljujući modernoj tehnologiji, mnogo smo bliže jedni drugima. Ali, on dokazuje da je besmisleno pretvarati se kako imamo jednake obaveze. Zaista, on bi dokazivao da jednom kad shvatimo ograničenu prirodu moralnih osećanja, za nas će biti svakako bolje da priznamo da, u saobraćaju sa drugim ljudima, ispravan stav jeste pre stav prosvetćenog ličnog interesa, nego mistična i neutemeljena osećanja ljubavi. [Kao što se dešava, nacije, koje moraju ozbiljno da shvate međunarodne odnose, mnogo su manje sklone pretvaranju da jedna prema drugoj postupaju na temeljima koji su različiti od ličnog interesa. Evolucionistički etičar ovo shvata kao potvrdu svoje pozicije (videti takođe članak 34, *Rat i mir*)].

Šta se ovde može reći u cilju opravdanja? Šta se ovde može reći za meta-etičke osnove? Podrazumevamo da će se na ovom mestu povući mnogi tradicionalni filosofi. Ipak, ma kolike simpatije mogli da imamo prema poziciji koja je upravo izražena, tradicionalni mislilac će dokazivati da misliti kako genetičko shvatanje evolucije morala ne kaže ništa o opravdanju, znači ostaviti nepopunjenu prazninu. U najboljem slučaju, naša pozicija je nepotpuna, a u najgorem, mi se razbijamo na jeste/treba barijeri. Prema tome, nismo otišli dalje od tradicionalnog, evolucionističkog etičara. (Ovo Rouls kaže).

Možda je tako. Ali, moguće je da postoji i treća opcija. To je opcija koja ukazuje da uopšte i ne postoje temelji etike! Ovo ne znači reći da suštinska etika ne postoji, već znači reći da su pretpostavljene osnove, u ovom ili onom smislu, himerične (Murphy, 1982; Mackie, 1977; Ruse, 1986). Nije li slučaj da ponekad, kada dajemo neko kauzalno objašnjenje određenih uverenja, možemo da vidimo kako ta uverenja niti jesu niti će ikad biti zasnovana? Najzad, tako dokazuju i današnji evolucionistički etičari. Kad jednom shvatimo da su naša moralna uverenja jednostavno adaptacija, zasnovana na prirodnoj selekciji da bi se unapredili naši reproduktivni ciljevi, onda je to kraj. Moral nije ništa više do kolektivna ilizija, koju su nam radi reproduktivnih ciljeva utrpali naši geni.

Mora se zapaziti da je kvalifikacija »kolektivna« ovde vrlo važna. Mi svakako možemo da napravimo razliku između razumnih etičkih uverenja kao što je »nemoj da staricama nanosiš

zlo« i besmislenih etičkih uverenja kao što je »svakog petka budi ljubazan prema kupusu«. Čitava poenta u pogledu etike jeste da smo mi svi zajedno u njoj. Ako nismo onda neko može da vara, a ostali da gube u toj evolucionističkoj igri. Etika ima sopstvene standarde i pravila, isto kao i bejzbol i kriket. Ipak, kao što nam bejzbol i kriket ništa ne govore o realnom svetu, u smislu sveta koji je »izvan«, to ne čini ni etika. Iz ovog razloga, pitanja »šta treba da činimo?« i »šta (kao grupa) mislimo da treba činiti?«, zajedno propadaju.

Pozicija koju smo ovde artikulisali, jeste jedan oblik »etičkog skepticizma«. (Videti članak 35, *Realizam* i članak 38, *Subjektivizam*). Važno je naglasiti da se skepticizam ne odnosi na suštinska tvrđenja etike. Niko, a najmanje evolucionistički etičar, ne poriče njihovo postojanje. Skepticizam se odnosi na osnove na kojima je verovatno izgrađena etika. Tvrdi se ponekad da kada pravite analizu razloga zbog kojih ljudi veruju u određene stvari, osećate kako je zabranjeno pozivati se na racionalno opravdanje. Poruke spiritualizma, koje zadovoljavaju (kao što čine) ljudske strepnje i potrebe, nisu pogodan primer. Etika je nešto drugo. Moralna tvrđenja su jednostavno adaptacije. Nema ni mesta ni potrebe za racionalnim opravdanjem.

Šta ćemo sa primedbom da, čak i ako evolucija može da nas navede da mislimo na moralan način, neki objektivni temelj morala ipak postoji? Najzad, da se poslužimo jednom popularnom analogijom, vaši razvijeni čulni organi verovatno vas neće obavestiti da se neki voz približava, ako se taj voz stvarno ne približava (Nozik, 1981, je izrekao ovu primedbu). Protivudarac evolucionističkog etičara jeste da moral nije nalik na vozove. Ako biste vi bili bolji saradnik, verujući u suprotno od onoga što razumemo pod moralom, onda neka bude tako. Pokušajte jedan misaoni eksperiment. Pretpostavite da nas evolucija navodi da verujemo ne da treba da budemo pravedni, poštjeni i tako dalje, već pre da treba da budemo nepravedni, nepoštjeni i tako dalje. Pretpostavimo da nas evolucija čini svesnim da drugi takođe na isti način misle o nama. Poučeni iskustvom hladnog rata iz 1950-ih, možemo završiti u nespokojnom savezu koji nije nesličan našem različito zasnovanom sadašnjem stanju. Ali, ko treba da kaže da smo stvarno u pravu, a naš obrnut svet stvarno pogrešan? Ne postoji garancija da nas je evolucija usmerila da

verujemo tačno u ono što je slučajno postalo objektivno istinito. Na tom putu leži mišljenje usmerene progresivne evolucije. I na samom kraju, objektivni moral je irelevantan, što je svakako kontradikcija u pojmovima.

Moral ostaje bez osnova. Ipak, da postavimo poslednje pitanje: zašto takva teza, kao ova koju smo ovde dokazivali, izgleda tako intuitivno neprihvatljiva? Zašto se čini ili to tako izgleda mnogim ljudima – tako smešnim dokazivati da moral nije ništa više od iluzije gena? Zašto se čini tako budalasto ukazivati da su moralni zahtevi jednaki sa pravilom kriketa, da treba da bude šest lopti na kraju? (Stvarno, on nije jednak sa tim pravilom, pošto je moralno pravilo nametnuto od strane naših gena, dok je neki zakon kriketa nametnut od strane naših prethodnika i, u principu, može se promeniti). Svedoci smo velikih promena koje su se u kriketu pojavile poslednjih tideset godina. Postoji jedan jednostavan odgovor i kada se dobro razmotri on govori u prilog evolucije, pre nego protiv nje. Jednostavna je činjenica da, ako moral shvatimo samo kao epifenomen naše biologije, mi ćemo prestati da verujemo u njega i prestaćemo da postupamo po njemu. Stoga bi odjednom propale one moćne sile, koje nas navode na saradnju. Nažalost, sa biološke tačke gledišta, iako bi neki među nama mogli steći određeni neposredni dobitak, većina bi izgubila.

Važno je stoga da biologija ne samo što treba da uspostavi moralna uverenja, već treba da uspostavi i načine za njihovo održavanje. Ona nas mora naterati da verujemo u njih. Ovo znači da, čak i ako moral može da ne bude objektivni u smislu da upućuje na nešto »izvan«, važan deo iskustva morala jeste da mi mislimo da je on objektivni. Njegova fenomenologija, ako hoćete, jeste da mi verujemo da je on objektivni. Po rečima pokojnog Džona Makija, mi smo navedeni da »objektiviramo« moral preko mišljenja da je moral pre nešto što nam se nameće nego stvar našeg slobodnog izbora (Mackie, 1979). Stoga smo navedeni da mu se pokoravamo, a on tako deluje. Ako ja, radeći nešto zajedno sa vama, shvatim da se jednostavno mogu izvući iz tog posla i ako tako želim, onda ću vrlo brzo baš tako i postupiti. Ali ako, što inače i jeste slučaj, mislim kako moral stvarno obavezuje – i čak ako činjenica da ja ne mogu da utvrdim njegovu osnovu ne menja psihološko osećanje koje već imam – naveden sam da nastavim na moralan način. (Jasno, niko ne tvrdi da

smo mi uvek moralni. Cela poenta je u tome da mi stvarno imamo izbor da budemo ili ne budemo moralni. Ono gde nemamo izbora, jesu uverenja koja imamo. Mogu da odlučim da li da kradem ili ne kradem. Ono o čemu ne mogu da odlučim jeste da li je krađa ispravna ili pogrešna).

Ukratko, tvrdi se da, kada ljudi poput Dž. E. Mura dokazuju kako je moral neprirodno svojstvo ili neku takvu stvar, oni korektno utvrđuju jedan važan aspekt našeg moralnog iskustva. Ono nije nešto što mi možemo da izaberemo i o čemu možemo da odlučujemo, kao o odeći koju ćemo obući. Ipak, u isto vreme evolucionisti dokazuju kako je Mur pogrešio u svojoj analizi objektivnosti morala. Moral je pre nešto subjektivno ili ne-kognitivno. Moral se od drugih subjektivnih osećanja razlikuje posedovanjem izvesne aure objektivnosti. Baš kao što frojdovci dokazuju da oni koji poriču njihovo objašnjenje samim svojim poricanjem ga potvrđuju, i evoluoionist dokazuje da oni koji njihovo objašnjenje smatraju neprihvatljivim podržavaju samu stvar.

V. Zaključak

Jedan obećavajući, novi pristup etici, postavlja isto onoliko pitanja koliko daje odgovora. Svakako, ostaje mnogo toga da se kaže o evolucionističkoj etici: o međuigri između biologije i kulture, na primer, o tome gde je treba postaviti, s obzirom na velike mislioe u istoriji etike. (Dejvid Hjum je moj omiljeni praotački lik). I o načinu ili načinima na koje saznanje o našem biološkom stanju može da nam pomogne da se uzdržimo od kratkoročnog puta do uživanja, da bismo izbegli dugoročnu nesreću. Ali, ova i druga pitanja moraju da čekaju na budućnost. Za sada je dovoljno ako je čitalac uveren da biologija nije tako irelevantna za moral, kako je to većina od nas tako dugo pretpostavljala.

Šire o tome u:

Darwin, C.: *The Origin of Species* (London: John Murray, 1859).
 Dawkins, R.: *The Selfish Gene* (Oxford: 1976); 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1989).
 de Waal, F.: *Chimpanzee Politics* (London: Cape, 1982).

Goodall, J.: *The Chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 Hamilton, W. D.: 'The genetical evolution of social behaviour, I', *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964a), 1–16.
 —: 'The genetical evolution of social behaviour, II', *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964b), 17–32.
 Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978).
 Huxley, T. H.: *Evolution and Ethics*, ed. J. Huxley (London: Pilot Press, 1947).
 Kropotkin, Prince: *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (London: Heinemann, 1902).
 Lieberman, P.: *The Biology and Evolution of Language* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).
 Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
 —: *Hume's Moral Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).
 Maynard Smith, J.: 'The evolution of behaviour', *Scientific American*, 239: 3 (1978), 176–93.
 Midgley, M.: *Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears* (London: Methuen, 1985).
 Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
 Murphy, J.: *Evolution, Morality and the Meaning of Life* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982).
 Nozick, R.: *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
 Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
 Ruse, M.: *Taking Darwin Seriously* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).
 Spencer, H.: *Principles of Ethics* (London: Williams and Norgate, 1892).
 Sumner, W. G.: *The Challenge of Facts and Other Essays*, ed. A.S. Kelle (New Haven: Yale University Press, 1914).
 Trivers, R.: 'The evolution of reciprocal altruism', *Quarterly Review of Biology*, 46 (1971), 35–57.
 —: 'Foreword', *The Selfish Gene*, R. Dawkins (Oxford: Oxford University Press, 1976).
 van den Berghe, P.: *Human Family Systems: An Evolutionary View* (New York: Elsevier, 1979).
 Wilson, E. O.: *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975).
 —: *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

Za dalje čitanje:

Ideje Herberta Spensera mogu se (u vrlo velikom obimu) naći u njegovim *Principles of Ethics*. Shvatanja V. T. Samnera data su u njegovoj zbirci eseja *The Challenge of facts and Other Esseys*. Glavno delo princa Kropotkina je *Mutual aid A Factor of Evolution*.

Klasična kritika tradicionalnog socijal-darvinizma je Hakslijeva. Njegov esej, zajedno sa (pro-evolucionističkim etičkim) esejom njegovog unuka Džulijana, nalazi se u *Evoluton and ethics*. Murovi *Principia ethica*, pokazuju filofsfsku prazninu u Spenserovim dokazima.

Od mnogih knjiga, koje istorijski obrađuju socijal-darvinizam, konačno početna tačka jeste *Social Darwinism in American Thought* (New York, Brazilla 1959) od Ričarda Hofštajnera (Richard Hofstainer). Korisni dodaci i ispravke mogu se naći u *Darwin in America* (San Francisco: Freeman 1976) od Sintije Igl Rasit (Cynthia Eagle Russet). Engleska scena je dobro pokrivena delom *Social Dawinism and English Thought* (Brighton: Harvester 1980) od Grete Džons (Greta Jons).

Okrećući se ka našem dobu, naučnu osnovu najpotpunije je predstavio E. O. Vilson (E. O. Wilson) u svom veličanstvenom delu *Sociobiology: The New Synthesis*, a u popularnijem obliku, upućujući posebno na našu vrstu, u *On Human Nature*. Ričard Dounkinsovo (Rishard Dawkins) *The Sefish Gene* je obavezno štivo. Jedan popularniji pregled nauke može se naći u mom delu *Sociobiologi: Sense or Nonsense?* (Dud edu; Dordrecht Reidel, 1985). Kao što ćete videti, potpuno sam promenio svoje shvatanje o važnosti evolucije za etiku. Vrlo prikladne za empirijsku potvrdu biologije našeg morala su dve skorašnje knjige o šimpanzama: Franz de Waal, *Chimpanzee Politics* i Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*.

U one koji misle da nova biologija revitalizuje evolucionističku etiku spadaju: John Mackie, 'The law of the jungle', (*Philosophy*, 53 (1978), 455–64); Jeffrey Murphy, *Evolution, Morality and the Meaning of Life*; i Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*. Sympathetic, but still critical, are Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981), and Roger Trigg, *The Shaping of Man* (New York: Blackwell, 1982). Vrlo neprijasteljski je Phillip Kitcher, *Vaulting Ambition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

Videti takođe:

Isaac, G. L.: 'Aspects of human evolution', *Evolution from Molecules to Men*, ed. D. S. Bendall (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 509–43.

Singer, P.: 'Famine, affluence and morality', *Philosophy and Public Affairs*, I (1977), 229–43.

MARKS PROTIV MORALA

Alen Vud

I. Uvod

Marksisti često izražavaju prezriv stav prema moralu, koji (kažu oni) nije ništa drugo do oblik iluzije, lažne svesti ili ideologije. Ali, drugi (bilo da se smatraju marksistima ili ne) često misle da je ovaj stav teško razumeti. Marksisti osuđuju kapitalizam zbog eksploatacije radničke klase i zbog osuđivanja većine ljudi na život u otuđenju i neostvarenosti. Koje razloge oni mogu navesti za takvo postupanje i kako mogu da od drugih očekuju da postupaju ispravno, ako odbacuju svako pozivanje na moral? Marksističko odbacivanje morala počinje, međutim, sa samim Marksom. I to je, dokazivaću, odbranljivo shvatanje, prirodna posledica, kao što Marks kaže, materijalističke koncepcije istorije. Čak ako i ne prihvatimo Marksova druga shvatanja, njegov napad na moral pokreće značajna pitanja o načinu na koji treba da mislimo o moralu.

II. Marksov anti-moralizam

Marks obično ćuti o onim pitanjima koja zanimaju moraliste i moralne filozofe. Ali, iz onog što govori, jasno je da ovo ćutanje ne treba da se pripiše običnom zanemarivanju. Nje-

gov stav je pre stav neprijateljstva prema moralnom teoriisanju, moralnim vrednostima i samom moralu. Protiv Prudona, Hajncena i nemačkih »istinskih socijalista«, Marks redovno reči »moral« i »moralna kritika« upotrebljava kao pogrdne epite. Oštro osuđuje zahteve Gotskog programa za »pravednim platama« i »pravednom raspodelom«, tvrdeći da takve fraze »mešaju realistički pogled« radničke klase sa »zastarelim brbljanjem« i »ideološkim tricama«, koje je njegov naučni pristup učinio preživelim (Mew 19:22, SW 325). Kada su drugi prisilili Marksa da u Pravila za Prvu internacionalu uključi blagu moralnu retoriku, on smatra da se zbog toga mora izviniti Engelsu: »Bio sam prinuđen da ubacim dve fraze o "dužnosti" i "pravu" ... kao i o "istini, moralu i pravednosti", ali one su postavljene na takav način da ne mogu da nanesu štetu« (CW 42, str. 18).

Marks, po pravilu, opisuje moral zajedno sa religijom i pravom, kao oblike ideologije, »mnogo buržoaskih predrasuda iz kojih se skriva isto toliko buržoaskih interesa« (MEW 4, str. 472; CW, str. 491–95; cf. MEW 3, str. 26; CW 5, str. 36). Ali, on ne osuđuje samo buržoaske ideje o moralu. Njegova meta je moral po sebi, *svaki* moral. *Nemačka ideologija* tvrdi da je materijalistička koncepcija istorije, pokazujući vezu između moralne ideologije i materijalnog klasnog interesa, »razotkrila suštinu svakog morala«, bez obzira na njegov sadržaj ili klasnu pripadnost (MEW 3, str. 404; CW 5, str. 419). Kad neki imaginarni kritičar optužuje da »komunizam ukida svaki moral i religiju, umesto da ih iznova oblikuje«, *Komunistički manifest* odgovara ne poricanjem istinitosti ove optužbe, već zapažanjem da će komunistička revolucija, baš kao što uključuje radikalni raskid sa svim tradicionalnim odnosima svojine, uključiti i »najradikalniji raskid sa svim tradicionalnim idejama« (MEW 4, str. 480–81; CW 6, str. 504). Konačno, Marksovo shvatanje jeste da, baš kao što će ukidanje buržoaske svojine biti zadatak komunističke revolucije, tako će »ukidanje svakog morala« biti drugi. Marks čak ide toliko daleko da staje na stranu moralnog zla, protiv moralnog dobra. On insistira da je u istoriji »uvek zla strana ona koja konačno trijumfuje nad dobrom stranom. Jer, rđava strana je ona strana koja pokreće život, koja stvara istoriju, dovodeći borbu do ostvarenja« (MEW 4, str. 140; CW 6, str. 174).

Neki, kao što je Karl Kaucki, tumačili su ove primedbe kao zalaganja za »vrednosnu slobodu« marksističke društvene nauke. Ali ovo čitanje je istovremeno neprihvatljivo i anahrono. To nika-ko nije ono što ovi pasusi govore. A ideja da nauka treba da bude »vrednosno slobodna« je, uglavnom, neo-kantovski izum; Marks je pisao u doba i u tradiciji koji nisu bili ni srodni ni bliski sa njim. Nijedan čitalac Marksa ne bi mogao da porekne kako on izriče »vrednosne sudove« o kapitalizmu, a Marks nikada ne pokušava da pažljivo odvoji svoju naučnu analizu kapitalizma od njegove gnevne osude. Kad Marks optužuje kapitalizam za zakršljavanje ljudskih potencijala, jer guši njihov razvoj i sprečava njihovo ostvarenje, on otvoreno upotrebljava sudove o ljudskim potrebama i interesima, pa čak i (prepoznatljivo arisototelovski) naturalistički okvir i ideju o prirodi ljudske sreće i zadovoljstava.

Sudovi o tome šta je dobro za ljude, šta je u njihovom interesu, svakako su »vrednosni«, ali nisu nužno moralni sudovi, pošto čak i kad uopšte ne vodim računa o moralu mogu biti zainteresovan za unapređenje i sopstvenih interesa i blagostanja i interesa onih o kojima vodim brigu. Bilo bi potpuno konzistentno da Marks odbaci moral, a da ipak zastupa ukidanje kapitalizma, zbog toga što on osujećuje ljudsku dobrobit, sve dok njegovo zanimanje za ljudsku dobrobit nije zasnovano ni na kakvim vrednostima i principima. Marksov napad na moral nije napad na »vrednosne sudove«, već je to odbacivanje specifično *moralnih* sudova, posebno onih koji uključuju ideje prava i pravde.

III. Istorijski materijalizam

Materijalistička koncepcija istorije je ono čemu Marks poverava »ukidanje suštine morala«. Istorijski materijalizam istoriju shvata kao podeljenu u epohe, od kojih je svaka suštinski određena svojim *načinom proizvodnje*. Način proizvodnje se sastoji od skupa *društvenih odnosa proizvodnje*, sistema ekonomskih uloga, koje pružaju delotvornu kontrolu nad sredstvima, procesima i plodovima društvene proizvodnje posednicima nekih uloga, a iz svega toga isključuju posednike drugih uloga. Ove razlike u ulogama nalaze se o osnovi *klasnih* razlika u društvu.

Prema materijalističkoj teoriji, društvena promena se dešava zbog toga što društvene *proizvodne snage* nisu statične već se menjaju, a u celini pokazuju tendenciju rasta. Na svakom stepenu njihovog razvoja upotreba proizvodnih snaga i njihov dalji rast olakšavaju više jedni nego drugi društveni odnosi. U tom pogledu, nijedan skup proizvodnih odnosa nema preimućstvo nad drugim skupovima; naprotiv, na različitim stepenima razvoja proizvodnih snaga, različiti skupovi proizvodnih odnosa bolje su prilagođeni unapređenju proizvodnog razvoja. Najzad, svaki dati skup proizvodnih odnosa zastareva, oni postaju disfunkcionalni u odnosu prema upotrebi proizvodnih snaga i »okivaju« njihov dalji razvoj. Društvena revolucija se sastoji u transformisanju društvenih odnosa proizvodnje, što zahteva rast proizvodnih snaga (MEW 13, str. 9; SW, str. 18, 183).

Mehanizam kojim se društveni odnosi usklađuju tako da unapređuju razvoj proizvodnih snaga jeste *klasna borba*. Društveni odnosi proizvodnje dele društvo na grupe, određene svojim ulogama u proizvodnji i stepenom i tipom svoje kontrole nad materijalnim sredstvima proizvodnje. Ove grupe po sebi nisu klase, ali postaju klase čim postoji neki politički pokret i ideologija, koji predstavljaju njihov *klasni interes*. Interesi klasa zasnovani su na zajedničkoj situaciji članova klase, a posebno na njenom neprijateljskom odnosu prema drugim klasama. Uopšteno govoreći, članovi onih klasa koje kontrolišu uslove proizvodnje imaju interes da zadrže svoju prevlast, a oni nad kojima se vrši ova kontrola imaju interes da je oduzmu od onih koji je poseduju. Ovi individualni interesi, međutim, nisu neposredno klasni interesi. Pošto klase nisu samo kategorije individualnih članova klase. U stvari, Marks je poistovetio interes klase sa političkim interesima pokreta koji predstavlja klasu (MEW 4, str. 181; CW, str. 211).

Konačno, interesi klase sastoje se u uspostavljanju i odbrani skupa odnosa proizvodnje, koji članovima te klase daju kontrolu nad proizvodnjom. Ali, odatle ne sledi da je ovaj klasni interes jednostavno lični interes članova klase ili da se taj klasni interes ostvaruje u formi egostičkih interesa. Jer, u ratu između klasa, kao i u ratu između nacija, poreda je ponekad moguća samo na

osnovu žrtvovanja pojedinačnih interesa. Pojedinci od kojih se traži takva žrtva, sebe doživljavaju kao borce za nešto veće i vrednije nego što je njihov lični interes; i u tome imaju pravo, jer oni se bore za interese svoje klase.

IV. Ideologija

Međutim, ova veća i vrednija stvar njima se retko prikazuje kao interes neke društvene klase. Naprotiv, jedna klasa oblikuje iz svojih materijalnih uslova života »čitavu nadgradnju različitih i karakterističnih osećanja, iluzija, načina mišljenja i pogleda na svet« (MEW 8, str. 139; CW M, str. 128), koji njenim pripadnicima služi kao svesni motiv postupaka, a koje oni čine u njenom interesu. Kad ova osećanja, misli i shvatanja postanu proizvodi posebne klase duhovnih radnika, koji rade kao nameštenici klase, Marks za njih ima posebno ime: *ideolozi*. Proizvodi ideologa – sveštenika, pesnika, filozofa, profesora i pedagoga – jesu, prema materijalističkoj teoriji, tipično ideološki. To jest, sadržaj ovih proizvoda najbolje se može objasniti načinom na koji on prikazuje poglede na svet pojedinačnih društvenih klasa u određenom vremenu i služi njihovim klasnim interesima.

U dobro poznatom pismu Francu Meringu, Engels opisuje ideologiju »kao proces koji izvodi takozvani mislilac sa svešću, ali sa lažnom svešću. Stvarna pokretačka snaga koja ga pokreće, njemu ostaje nepoznata; inače, to ne bi bio ideološki proces. Otuda on za sebe izmišlja lažne ili prividne pokretačke snage« (MEW 39, str. 97; SC, str. 459). Prema ovome, glavna zabluda svake ideologije jeste zabluda o svojoj sopstvenoj klasnoj osnovi. To nije neznanje, greška ili obmana u pogledu individualne psihologije naših postupaka. Kad ideolozi misle da su motivisani religioznim ili moralnim entuzijazmom, oni to vrlo često i jesu. Engels nema nameru da tvrdi kako su oni nužno žrtve neke vrste samoobmane, koja nastaje kada ja postupim koristoljubivo, ali obmanjujem sebe samog, misleći kako sam motivisan moralnom dužnošću ili filantropskom ljubavlju. Ali, pitanje glasi: šta stvarno znači postupati na osnovu moralnih, religioznih ili filozofskih razloga? Kakav je odnos takvih postupaka prema društvenom životu čiji su deo? Kad delujemo na osnovu takvih razloga, šta stvarno činimo?

Kad su motivisani ideologijama, ljudi sebe ne shvataju kao predstavnike nekog klasnog pokreta; ali oni su upravo to. Za njih klasni interes nije osnovno objašnjenje činjenice da ove ideje privlače njih i druge; ali to je ipak korektno objašnjenje. Oni ne postupaju sa namerom da unaprede interese jedne klase, kao suprotstavljene drugima; ali oni, postupajući tako, idu pravo napred i ponekad su još delotvorniji upravo zato što istinski i nemaju takvu nameru. Jer, kad bi stvarno znali šta čine, oni možda ne bi nastavili da to čine.

V. Ideologija kao nesloboda

Marksistički stav prema ideološkoj lažnoj svesti izražava činjenicu da se ova svest shvata kao neki oblik *neslobode*. Na najočiglednijem i najpovršnijem nivou (na kome, u liberalnoj tradiciji engleskog govornog područja, pitanja o slobodi obično i ostaju) sloboda nam se oduzima kad nas spoljašnje prepreke kao što su zatvorske rešetke ili pretnje nasilnim povređivanjem, sprečavaju u sprovođenju naših ciljeva. Idući malo dublje, možemo takođe da prepoznamo unutrašnje prepreke (kao što su prisilne želje i nesposobnosti) kao destruktivne po slobodu. Ako idemo još dublje, možemo videti da neznanje može biti nesloboda, kada se naše namere oblikuju bez istinitog saznanja načina na koji naši postupci utiču na ishode oko kojih se trudimo ili bez tačnih ideja o obimu alternativa koje su pred nama. Pretnja slobodi koju postavlja ideologija je ponešto nalik na ovo, ipak ne sasvim isto, pošto je potpuno moguće da žrtve ideologije budu informisane u pogledu stvari o kojima sa brinu. Problem je u tome da puno značenje naših postupaka može da se proširi izvan onoga o čemu se staramo, čak izvan onoga za šta smo sposobni da se staramo, jer se širi izvan onoga što shvatamo u pogledu sebe samih i naših postupaka. Na primer, ja postupam iz religioznih motiva, ali unapređujem interese određene klase ne shvatajući da to činim. Kada se ovo desi, ja sam neslobodan u onome što činim, jer značenje mojih postupaka izmiče mojoj slobodnoj delatnosti; jer, nije *Ja* kao misleće i samo-saznajuće biće koje to čini. To nije nesloboda, u kojoj nisam u stanju da učinim ono što nameravam; u stvari, mi bismo to mogli da opišemo kao neslobodu, u kojoj nisam u stanju da nameravam ono što činim.

U ovom pogledu, ja sam potpuno slobodan samo ako moji postupci imaju ono što možemo nazvati »samo-transparencija«: znam razlog ovih postupaka i svesno ih činim u svetlosti tog saznanja. Kada mi je društveno dostupan određen sistem ideja, zbog klasnog interesa kome one služe i mojih postupaka koje one motivišu, onda mogu biti potpuno slobodan u izvođenju tih postupaka, ako shvatim ulogu koju klasni interesi igraju u mojim postupcima i ako biram te postupke u svetlu ovog shvatanja. Ali, ako sistem ideja sprečava takvo shvatanje, preko prikrivanja ili falsifikovanja uloge koju klasni interesi igraju u njihovom nastajanju i posledicama, onda on uništava samo-transparenciju postupaka i onih koji deluju na osnovu njega; potkopava njihovu slobodu.

Samo-transparencija nekog postupka nije samo teorijska vrednost. Jer, saznanje je subverzivno: ako jasno shvatimo socijalnu osnovu i značenje onoga što činimo, mogli bismo da ne nastavimo sa njim. Čovečanstvo može da dosada ne bude upoznato sa načinom života koji bi njegovi ljudski učesnici mogli da samo-transparentno vode. Ako je Marks u pravu, onda sva društva, zasnovana na klasnom tlačenju, a to znači svaki društveni poredak koji istorija beleži, uključujući i onaj u kome on živi – svoju stabilnost duguju činjenici da se njihovi članovi sistematski lišavaju slobode društvene samo-transparencije. Potlačeni mogu da budu zadržani na svom mestu samo ako su njihove ideje o tom mestu podesno mistifikovane, a sistem bi mogao da bude ugrožen čak i ako tlačitelji steknu izrazito tačne predstave o odnosima koji njima, na račun drugih, donose korist. Revolucionarne klase mogu delotvornije da pridobiju podršku drugih klasa, i čak podršku njihovih članova, ako svoje klasne interese predstavljaju u glorifikovanoj formi. Ideologija nije neka marginalna pojava, već je suštinska za svaki društveni život, kakav je postojao sve do sada.

VI. Moral i ideologija

U svetlu ovog, ne bi trebalo da iznenadi što Marks posmatra moral zajedno sa pravom, religijom i drugim formama društvene svesti kao fundamentalno ideološki. Moral je sistem ide-

ja, koji istovremeno i tumači i upravlja ponašanjem na načine koji su vitalni za delovanje bilo kog društvenog poretka. On takođe sadrži snagu da ih motiviše da izvrše društvene promene velikog obima. Ako je istorija prošlih društava u osnovi istorija klasnog tlačenja i klasne borbe, onda se može očekivati da će preovlađujući sistem moralnih predstava dobiti formu ideologije, preko koje se klasni rat istovremeno i vodi i prikriva. Na ovaj način, smatra Marks, istorijski materijalizam je »razotkrio suštinu morala«, otkrivajući njegove osnove u klasnim interesima.

Možda nismo iznenađeni što uvidamo da Marks na ovaj način napada moral, ali možemo smatrati da je njegova pozicija preterano i nepotrebno paradoksalna, čak i ako se u interesu dokaza slažemo sa njim da je istorijski materijalizam istinit. Neki moralni propisi (kao što je minimalno poštovanje života i interesa drugih) izgleda da nemaju shvatljivo klasno obeležje, već očigledno pripadaju svakom zamislivom moralnom kodeksu, pošto bez njih nijedno društvo ne bi bilo moguće. Kako Marks može poželeti da diskredituje ove propise ili pomisliti da ih je istorijski materijalizam diskreditovao? Zatim, ako je klasnim pokretima potreban moral, onda je očigledno on potreban i radničkoj klasi. Kako može Marks da poželi da proleterijat liši važnog sredstva u klasnoj borbi?

Međutim, odbaciti moral ne znači nužno odbaciti svako ponašanje koje moral nalaže, zastupati ponašanje koje on zabranjuje. Mogu postojati neki modeli ponašanja, zajednički svim ideologijama, i mi bismo mogli da očekujemo da ih moralne ideologije naglašavaju, pošto pomažu prikrivanju klasnog karaktera odlika koje su ideološki izrazitije. Ako ljudi neke stvari moraju da čine, a od drugih da se uzdržavaju, da bi imali pristojan društveni život, onda bi Marks svakako želeo da se ta činjenja i uzdržavanja nastave i u komunističkom društvu budućnosti. Ali, Marks svakako ne bi želeo da se one čine *zato* što ih nalaže neki moralni kodeks, pošto su moralni kodeksi klasne ideologije koje potkopavaju samo-transparenciju ljudi koji po njima postupaju.

Možda postoji strah da nas bez moralnih motiva ništa neće sprečavati da upadnemo u krajnje varvarstvo. Marks ne deli ovaj strah, koji je najbliži rođak sujevernog straha da će, ako Bog ne

postoji, sve biti dozvoljeno. Zadatak ljudske emancipacije jeste da izgradi ljudsko društvo na racionalnoj samo-transparenciji, slobodnoj od mistifikacije morala i drugih ideologija. Marks zna da trenutno nemamo jasnu koncepciju onoga na šta bi ličilo takvo jedno društvo, ali veruje da je čovečanstvo doraslo zadatku njegovog ostvarivanja.

Marks ima snažne razloge za odbijanje da moralne ideologije radničke klase oslobodi ovih zamerki. Istorijska misija radničkog pokreta je ljudska emancipacija; ali svaka ideologija, uključujući ideologiju radničke klase, preko uništavanja samo-transparencije postupanja potkopava slobodu. Marks se bori protiv moralisanja u okviru pokreta, jer smatra da je »realističko shvatanje« istorijskog materijalizma neophodno za njegov revolucionarni zadatak (MEW 19, str. 22; SW, str. 325).

VII. Pravednost

Marks svoj napad na moralisanje radničke klase dopunjuje objašnjenjem pravednosti ekonomskih transakcija.

»Pravednost transakcija, koje se dešavaju između učesnika proizvodnje, počiva na činjenici da ove transakcije nastaju iz proizvodnih odnosa kao njihova prirodna posledica. Sadržaj transakcije je pravedan kad god se poklapa sa načinom proizvodnje, kad mu je adekvatan. Nepravedan je uvek kada mu protivreči« (MEW 25, str. 351–2; C 3, str. 339–40).

Neka transakcija je pravedna kad god je funkcionalna u okviru postojećeg načina proizvodnje, nepravedna je kad je disfunkcionalna. Oдавde direktno sledi da tlačiteljska transakcija između kapitaliste i radnika i sistem kapitalističke raspodele koji nastaje iz njih, jesu savršeno pravedni i ne krše ničija prava (MEW 19, str. 18; SW, str. 321–2; MEW 19, str. 359, 382; MEW 23, str. 208; C I, str. 194). Ali, pošto isto tako kada uvidimo da je to ono što za kapitalističku razmenu i raspodelu znači biti pravedan, mi nećemo više činjenicu da su one pravedne shvatati kao njihovu svojevrsnu odbranu.

Kao što nam Marks kaže, njegova koncepcija pravednosti počiva na načinu na koji moralne norme nastaju iz odnosa proizvodnje. Ovo nije objašnjenje pravednosti koje bi dao neki brani-

lac sistema ili neki njegov moralni kritičar, a njegov naum i nije da bude koncepcija pravednosti koja shvata način na koji društveni agensi misle o pravednosti transakcija, koje posmatraju kao pravedne. Ali, ovo je objašnjenje koje ima nameru da utvrdi ono što u stvari reguliše njihovu upotrebu termina kao što su »pravedan« i »nepravedan«, i na taj način ono anticipira određene odlike njenih savremenih teorija referencije. Prema ovim teorijama ljudska upotreba termina kao što je »voda« upućuje na H₂O, ako je ljudska upotreba ovog termina regulisana činjenicom da supstancija na koju on upućuje jeste H₂O, čak i ako ovo ne bi prihvatili kao objašnjenje onoga što oni misle pod »vodom« (jer na primer, nemaju pojam H₂O ili zato što imaju praznoverna narodna verovanja o prirodi vode). Analogno, Marks je smatrao da se ljudska upotreba termina, kao što su »pravednost« i »nepravednost« ekonomskih transakcija, reguliše funkcionalnošću ovih transakcija za preovlađujući način proizvodnje i stoga da su one osobine transakcija na koje pojam upućuje – čak i ako shvatanje pravednosti i nepravednosti, na ovaj način, lišava ove termine one ubedljivosti koja im se obično pripisuje. Po Marksovom shvatanju jedino je moralna ideologija ta koja čini da mi moralne osobine, kao što je pravednost, smatramo suštinski ili nužno poželjnim. (Pošto smo shvatili šta pravednost, u stvari, jeste, mi ćemo steći umerenije shvatanje u pogledu njene poželjnosti).

VIII. Moral i racionalnost

Postoje neke koncepcije koje se suštinski određuju preko delatnosti koja je sa njima povezana. Naučna racionalnost, na primer, nije ograničena na ono što su ljudi u prošlosti nazivali »naukom«, jer se delatnost nauke sastoji u kritici same sebe, kritici koja odbacuje njen sadašnji sadržaj i daje joj novi. Ono što se u prošlosti smatralo »racionalnim« ponašanjem, čak i samo merilo racionalnosti, može se podvrgnuti samokritici i shvatiti kao manje od racionalnog. U modernoj kulturi, postoji jaka tendencija da se moral jednostavno poistoveti sa praktičnim umom i da se, u skladu sa tim, moralno rasuđivanje posmatra kao samokritički i samoodređujući pojam. Po ovom shvatanju, sve greške u

moralnom mišljenju jesu greške u sadržaju pojedinačnih moralnih uverenja; »moral po sebi« uvek (možda čak »po definiciji«) prevazilazi sve moralne greške, bar u principu.

Marksovo shvatanje moralnosti uključuje poricanje da se moral može shvatiti na takav način. Ako postoji neka vrsta praktičnog mišljenja, koja je samokorektivna na ovaj način, moral ne spada u nju. Razlog je u tome što su moral, moralni pojmovi i principi, moralne misli i osećanja, već prilagođeni sasvim različitoj vrsti zadatka, sa sasvim različitim metodom postupanja. Zajedno sa religijom i pravom, suštinski zadatak morala jeste društvena integracija i zastupanje klasa, njegov suštinski metod je ideološka mistifikacija i samoprikrivanje. Moral koji shvata sopstvenu društvenu osnovu bio bi nemoguć, isto kao i religija koja bi se zasnivala na jasnom opažanju da je svako verovanje u natprirodno samo praznoverica.

IX. Zabluda nepristrasne dobronamernosti

Možemo da vidimo zašto je to tako ako usmerimo pažnju na osnovnu odliku morala kao takvog. Karakteristika moralnog mišljenja je da sebe predstavlja kao utemeljeno u takvim stvarima kao što je univerzalna volja dobrog Boga ili kategorički imperativ, propisan čistim umom, ili princip univerzalne sreće. O ma kojoj teoriji da je reč, moral se prikazuje kao stanovište nepristrasnog ili bezinteresnog htenja dobra, koje u obzir uzima sve relevantne interese i daje prednost jednima nad drugima, samo onda kad postoje dobri (nepristrasno zasnovani) razlozi za takvo postupanje. To je ona odlika morala, na osnovu koje je on suštinski ideološki.

Bez sumnje, ljudi mogu *misлити* da se ponašaju na takav način, a neki pojedinačni postupak može čak da stvarno bude nepristrasno dobronameran, s obzirom na neposredne interese malog broja ljudi, na koje on neposredno utiče. Sve dok mislimo na naše pojedinačne postupke i njihove posledice, kao što nas moral podstiče da činimo, ne postoji opšti problem u pogledu postizanja nepristrasnosti koju on zahteva. Ali nas moral takođe podstiče da o našim postupcima mislimo kao o saglasnim sa nekim moralnim kodeksom, koji važi za druge isto kao i za nas.

Kad ovo činimo, mi implicitno predstavljamo naše postupke kao sistematski saglasne sa principima nepristrasne dobronamernosti, za koje mislimo da su možda delotvorni i u velikom obimu. Na ovoj tački iluzorni karakter moralne nepristrasnosti postaje očigledan. Jer, u društvu koje je zasnovano na klasnom tlačenju i pocepano klasnim sukobima, ne postoji društveno značajna i delotvorna forma delatnosti, koja ima ovaj karakter nepristrasne dobronamernosti. Delatnosti koje se preporučuju kao »pravedne« (jer su saglasne sa preovlađujućim načinom proizvodnje) sistematski unapređuju interes vladajuće klase, a štete interesu potlačenih. Postupci koji se preduzimaju radi rušenja postojećeg poretka, koje neki revolucionarni, moralni kodeks može da preporuči, unapređuju interese revolucionarne klase na štetu drugih klasa.

Prema Marks-u, najraširenija karakteristika ideologije jeste njena tendencija da stanovište jedne klase predstavi kao univerzalno stanovište, interese te klase kao univerzalne interese (MEW 3, str. 46–49; CW 5, str. 59–62; MEW 4, str. 477; CW 6, str. 501). To je upravo ono što moralne ideologije čine kad postupke koji koriste interesima jedne klase, predstavljaju kao bezinteresno dobre, kao postupke u zajedničkom interesu, koji unapređuju dobrobit čovečanstva uopšte. Ali bila bi zabluda misliti da ova obmana može da se izleči novim moralnim kodeksom, kome bi pošlo za rukom da učini ono što su klasne ideologije samo pokušale. Jer, u društvu zasnovanom na klasnom tlačenju i pocepanom klasnim sukobom, nepristrasnost je iluzija. Ne postoje univerzalni interesi, cilj čovečanstva uopšte, mesto za stajanje iznad i izvan borbe. Vaši postupci mogu da subjektivno budu motivisani nepristrasnom dobronamernošću, ali njihov objektivni društveni efekat nije nikad nepristrasan. Jedini postupci koji ne zauzimaju neku stranu u klasnom ratu, jesu postupci koji su ili nemoćni ili irelevantni.

Sve ovo istina je za radničku kao i za svaku drugu klasu. Marks misli da je radnički pokret u interesu »ogromne većine« (MEW 4: 472; CW 6: 495); ali interesi radničke klase su interesi jedne pojedinačne klase, ne interesi čovečanstva uopšte. Marks veruje da će radnički pokret konačno ukinuti klasno društvo kao takvo, i time postići opštu ljudsku emancipaciju. Ali, njegov prvi korak prema tome mora biti njegoa emancipacija od ideoloških

zabluda klasnog društva. A to znači da mora da sprovodi svoj klasni interes u svojoj emancipaciji, svesno kao sopstveni klasni interes, neiskrivljen ideološkim zabludama, koje bi njegove interese prikazivale u glorifikovanom, moralizovanom obliku – na primer, kao već istovetnog sa univezalnim, čovečanskim interesima. Marks misli da se jedino ovako, postajući svestan samoga sebe, revolucionarni pokret može nadati da stvori društvo koje je istovremeno slobodno od ideoloških zabluda i klasnih podela koje stvaraju potrebu za njima.

X. Može li Marks bez morala?

Marks je bio radikalni mislilac, a njegov napad na moral očigledno je jedna od njegovih najradikalnijih ideja revolucionarnog društvenog pokreta i čak jednog radikalno novog društvenog poretka, koji će ukinuti svaki moral, i ima cilj da zaprepasti, preplasi i izazove svoje čitaoce, da ispita granice onoga što oni mogu da zamisle. Možda je shvatljivo što će mnogi, kojima je bliska Marksova kritika kapitalizma, pronaći da je ova ideja neupotrebljiva, slabo shvatljiva, zbunjujuća i što će misliti da je jedino plodonosno i odgovarajuće tumačenje Marksa, ono koje ovu ideju potpuno uklanja iz njegovih tekstova. Marksistički anti-moralizam rđavo se uklapa u rašireno shvatanje da monstruozne zločine koji su uništili zablude našeg veka (i za koje samo-proklamovani marksisti nose ne mali teret odgovornosti) treba suštinski pripisati kobnim *moralnim* greškama na strani političara, stranaka i ljudi. Ovo shvatanje po sebi može biti veoma sumnjivo, tipično za tužnu ljudsku tendenciju da ono što mrzi i čega se plaši moralno osudi, ali ne i da ga shvati. Ali oni kojima je to druga priroda, Marksa koji napada moral olako su prikazivali kao onoga čije mišljenje je vodilo pravo do čistki, gulaga i polja smrti.

Ovaj način razmišljanja počiva na nekim pogrešnim pretpostavkama i neispravnom rasuđivanju. Odbaciti moral ne znači nužno odobriti sve što bi moral osudio, niti to znači lišiti sebe najboljih razloga za neslaganje sa tim. Mi možemo odbaciti moral, a ipak imati racionalno humano shvatanje kao što ga je i Marks imao. Moral nije jedini mogući lek za nepravde od ko-

jih je marksizam trpeo, niti je čak, usudujem se da kažem, vrlo dobar lek. Fanatici svakog dana nastavljaju da dokazuju kako nas ni najčistije moralne namere ne mogu sprečiti da ne počinimo najmonstruoznije zločine, osim ako ne upotrebimo uspešno našu pamet zajedno sa svojom moralnom žestinom. Stoga bi bolji lek moglo da bude jednostavno traženje od ljudske pameti da ozbiljno odluči da li će naša sredstva stvarno postići naše ciljeve i da li naši ciljevi istinski odgovaraju našim razmatranim željama.

Ali, nastaće strah da bez morala nemamo način da se pove-
rimo našim željama. Zašto bismo se mučili da rušimo kapitalističko ugnjetavanje ili izbegnemo košmare totalitarizma, ako posle razmišljanja utvrdimo da to ne želimo? Šta ako se naš interes nalazi na strani ugnjetača? Šta ako moral nije u stanju da pruži neophodan protivotrov? Ali, osnovno načelo istorijskog materijalizma smatra da ljudska motivacija, koja je najmoćnija u ljudskim stvarima i koja objašnjava osnovnu dinamiku društvene promene, ne spada ni u kategoriju ličnih interesa ni u kategoriju morala. Marks smatra da je lični interes važan ljudski motiv, ali misli da je lični interes pojedinaca, kao takvih, suviše raznovrsan po svojim efektima da bi doveo do neke istorijske transformacije. Sa druge strane, vrlo svesno staranje za univerzalni interes ili za apstraktnu pravdu, postići će rezultate samo ako služi kao iluzorni izgovor za unapređenje određenog klasnog interesa.

Ovi klasni interesi, po sebi, jesu stvarna pokretačka snaga u istoriji. Klasni interesi su daleko od nepristrasnog – oni ne streme ka opštoj dobrobiti ili nepristrasnoj pravdi, već postizanju i odbrani određenog skupa proizvodnih odnosa, onih koji označavaju emancipaciju i prevlast određene društvene klase, pod datim istorijskim uslovima. Samo u klasnom interesu revolucionarnog proleterijata namerava Marks da poziva na rušenje kapitalizma i uspostavljanje emancipovanijeg i humanijeg društva. Marks smatra da će proleterski klasni interes usvojiti i neki koji sami nisu proleter, ali su dospeli do teorijskog shvatanja istorijskog procesa (MBW 4, str. 472; CW 6, str. 494). Ovo usvajanje nastaje na osnovu nadahnute identifikacije sa konkretnim istorijskim pokretom, ne zbog grubog interesa, pa čak ne zbog neke nepristrasne predanosti moralnim principima i ciljevima,

za koje se misli da im služi pokret. Oni koji se proleterskoj stvari pridruže sa ovim drugim stavom, nisu dostigli teorijsko shvaćanje istorijskog pokreta; oni su, jednostavno, upali u zamku moralne ideologije.

Jasno je da Marks iz Hegela izvodi ideju da je apstraktni moral (kantovski) nemoćan i da istorijski delotvorni motivi uvek usklađuju individualne interese sa interesima šireg društvenog poretka, pokreta ili stvari. (Slične neo-aristotelovske ili neo-hegelovske ideje nedavno su branili Alasdair MacIntyre i Bernard Williams, između ostalih). Ali, Hegel (kao i ovi savremenici filozofi) napada »moral« samo u užem smislu, pokušavajući da ga spase u širem. On harmoniju između individualnih interesa i društvene akcije lokalizuje u »etički život«, koji ostaje nešto očigledno moralno, na osnovu toga što je njegovo obraćanje nama verovatno obraćanje nepristrasnog uma. Sistem etičkog života je sistem prava, dužnosti i pravde koji ostvaruju univerzalno dobro; on čak uključuje i »moral« (u užem smislu) kao jedan od svojih momenata.

Međutim, marksistički klasni interesi nisu »moralni« čak ni u širokom smislu. To su interesi klase koja se nalazi u neprijateljskim odnosima prema drugim klasama i koji se mogu unaprediti samo na štetu interesa svojih klasnih neprijatelja.

Sve ovo važi, zatim, za proleterske isto kao i za interese bilo koje druge klase. Predstaviti interese radničke klase kao univerzalne ili kao nepristrasno dobre (kao što se dešava, kada se oni tretiraju kao moral) za Marksa je paradigma ideološke falsifikacije – i čin izdaje radničkog pokreta (MEW 19: 25, SW 325).

XI. Ima li moral neku budućnost?

Postoji jedan pasus u *Anti-Dühring* u kome Engels ideološkim moralima klasnog društva suprotstavlja »stvarni čovečanski moral budućnosti« (MEW 20, str. 88; AD, str. 132). Ovaj pasus je u suprotnosti sa antimoralizmom karakterističnim za Marksa (i Engelsa takođe, u mnogim drugim pasusima). Ali, nama treba da bude jasno gde leži sukob i koliko je on stvarno dubok. Postoji direktna suprotnost između tvrdjenja da će postojati moral u budućem komunističkom društvu i tvrdnje *Komuni-*

stičkog manifesta da će komunistička revolucija »ukinuti svaki moral umesto da ga iznova izgradi«. Ali, možda sukob i nije uopšte tako dubok. Moral o svojim principima misli da su nepristrasni i univerzalno čovečanski i da vi, sledeći ih, svojim postupcima pružite opravdanje koje prevazilazi sukobljene interese određenih pojedinaca i grupa. Marksističko shvaćanje smatra da ovo ne može da se učini, sve dok postoji klasno društvo i da je osnovna ideološka obmana morala, način na koji on pojedinačne klasne interese potura kao univerzalne interese. Ali Marks i Engels misle da će, pošto se ukine klasno društvo, individuama biti moguće da stupe u međusobne odnose jednostavno kao ljudska bića, čiji se interesi mogu marginalno razlikovati, ali koji su fundamentalno ujedinjeni preko svog zajedničkog učešća u jednom potpuno ljudskom društvenom poretku. Klasno društvo će, zato, stvarno uraditi ono što moral varljivo pokušava da uradi. I na toj osnovi, može se shvatiti zašto Engels govori o »stvarnom ljudskom moralu« budućeg društva, čak i ako to uključuje reviziju karakterističnijeg (i razjašnjajućeg) marksističkog pojma morala kao suštinski lažne pretenzije na univerzalnost, koja se nalazi u klasnim ideologijama. Međutim, ne treba da se previdi da Engels ovaj »stvarni ljudski moral« posmatra kao nešto buduće, ne kao nešto nama sada dostupno, dok smo još uvek zatvorenici klasnog društva i njegovih neizbežnih konflikata. Engels je izričit u poricanju da postoje »bilo kakve večne istine« o moralu. On otvoreno misli da su nam principi jednog »stvarnog« ljudskog morala – koji pripadaju budućem društvenom poretku – nepoznati isto kao i naučne istine koje pripadaju nekoj budućoj teoriji, koja se nalazi na udaljenoj strani sledeće velike, naučne revolucije. Ništa u Engelsovim primedbama ne daje podršku onima koji bi hteli da upotrebom moralnih standarda kritikuju kapitalizam ili usmeravaju pokret radničke klase.

XII. Zaključak

Marksov anti-moralizam nije ideja koja se lako prihvata. Nije jasno kako bi o sebi i svojim odnosima sa drugima mogli da mislimo u potpuno ne-moralnim pojmovima. Ako je čitav moral

samo iluzija, onda neka pronicljiva ličnost mora biti sposobna da kroz život prođe sasvim bez moralnih uverenja, moralnih emocija, moralnih reakcija. A da li je moguće da bilo ko to učini? Ipak, Marksov anti-moralizam je daleko od toga da bude samo njegov zaprepasavajuće radikalni predlog za budućnost čovečanstva. Najzad, komunizam onakav kako ga Marks zamišlja, ukinuo bi ne samo moral, već i religiju, pravo, novac i robnu razmenu zajedno sa porodicom, privatnom svojinom i državom. Marksov anti-moralizam doista privlači neke od nas – kao što je, svakako morao privući i samog Marksa – upravo *zato* što je to radikalna, opasna i paradoksalna ideja – posebno pošto je to istovremeno, kao što sam se trudio da dokažem, i uznemirujuće dobro motivisana ideja, u kontekstu Marksove materijalističke koncepcije istorije.

Ipak, iako nas istorijski materijalizam nije ubedio, Marksova kritika morala pokreće neka teška pitanja. Smatramo li da shvatamo realni društveni i istorijski značaj standarda koje upotrebljavamo? Možemo li biti sigurni da bismo ipak prihvatili te standarde, kada bismo shvatili njihov značaj? U odsustvu takvog shvatanja, kako možemo pretpostaviti da je predanost moralnim ciljevima i principima, koje mi usko povezujemo sa osećanjem sopstvene vrednosti, spojiva sa autonomijom i dignitetom koje želimo da pripišemo sebi kao racionalnim agensima? I na šta bi ličio život, individualni i kolektivni, bez morala? Na šta bi ličila teritorija koja (prema Ničeovoj nesrećnoj frazi) leži sa one strane dobra i zla?

Moderna moralna misao sebe doživljava kao suštinski kritičku i refleksivnu; ne samo kao propovedanje tradicionalnog morala, već kao dovođenje u pitanje prihvaćenih moralnih ideja i pronalaženje novih načina razmišljanja i o našim pojedinačnim životima i o našem kolektivnom životu. Marks pripada radikalnoj tradiciji modernog mišljenja o moralu – tradiciji koja, takođe, uključuje Hegela, Ničea, Frojda – mislioce koji su nas učinili bolno svesnim načina na koje nas moralni život neizbežno uvlači u iracionalnost, samozadovoljstvo i samootuđenje. Ono što ova tradicija nagoveštava jeste zagonetka i bezdan mogućnosti, da za modernu moralnu misao može biti neizvodljivo da nastavi sa svojim kritičkim razmišljanjem, a da pri tom

ne potkopa *moralni* karakter tog mišljenja. Da parafraziramo Marksa (MEW I, str. 378; CW 3, str. 184): utopijsko je reformističko mišljenje o moralu, koje polaže nadu u popravljjanje strukture naših moralnih ubeđenja, a da glavne stubove kuće ostavlja da stoje.

Šire o tome u:

(Spisi Marksa i Engelsa citirani su na nemačkom i u engleskom prevodu. Međutim, svi prevodi, ovde prisutni, su moji. Upotrebljavam sledeći sistem skraćenica).

MEW *Marx Engels Werke* (Berlin: Dietz Verlag, 1961–66), citirano po tomu i broju strane.

CW *Marx Engels Collected Works* (New York: International Publishers, 1975) citirano po tomu i broju strane.

C Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), citirano po tomu i broju strane.

SW *Marx Engels Selected Works* in one volume (New York: International Publishers, 1968).

SC *Marx Engels Selected Correspondence* (New York: International Publishers, 1965).

AD Engels, *Anti-Dühring* (Moscow: Progress Publishers, 1962).

Kautsky, K.: *The Materialist Conception of History*, trans. J. Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988).

Za dalje čitanje:

Brenkert, G.: *Marx's Ethics of Freedom* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984.)

Buchanan, A.: *Marx and Justice* (Totawa, NJ: Rowan and Littlefield, 1982).

Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Cohen, M., Nagel, T. and Scanlon, T., eds.: *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

Elster, J.: *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Geras, N.: *Marx and Human Nature* (London: New Left Books, 1983).
Henry, M.: *Marx: A Philosophy of Human Reality* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982).
Kamenka, E.: *The Ethical Foundations of Marxism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972).
Lukes, S.: *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

46

KAKO BI ETIKA MOGLA DA ZAVISI OD RELIGIJE?

Džonatan Berg

U svetlu cenjene i bliske povezanosti između religije i etike, prirodno je da se pojavljuje pitanje o tome da li etika, na suštinski način, zavisi od religije. Ima mnogo posrednih dokaza da etičke norme obrazuju veliki deo religioznih učenja, koja se sa svoje strane blisko podudaraju sa normama sekularnih etičkih teorija. No, da li to znači da etika zavisi od religije? I ako zavisi, na koji način?

I. *Bog i moralno dobro*

Pomenućemo jedan jednostavan način shvatanja zavisnosti etike od religije, samo zato da bismo ga odmah odbacili. Možemo rasuđivati da, ako je Bog stvorio svet i sve što je u njemu – apsolutno sve – onda je on, *inter alia*, stvorio i dobro. Kad on ne bi postojao, ne bi postojala ni takva stvar kao što je dobrota. Tako bi etika, koja se suštinski odnosi na dobro, direktno zavisila od Boga. Pretpostavljajući, bar radi dokaza (možda suviše velikodušno), da zavisnost od Boga sa sobom povlači i zavisnost od religije (religije, koja je nešto nalik na teoriju – ili *teoriju* – o Bogu), onda odatle sledi da i etika zavi-

si od religije. Ali ova trivijalna vrsta zavisnosti od religije suviše je obična da bi bila zanimljiva. Jer, na taj način, sve bi zavisilo od religije, od fizike i matematike do fiziologije i psihologije. (Videti primedbe Vilijema Frankena na slično shvaćanje koje se pripisivalo Ditrihu fon Hildebrandu, u Frankena, 1981, str. 309).

Zanimljiviji način da se protumači zavisnost etike od religije, bio bi na osnovu »teorije božjih zapovesti«, koja moralno dobro poistovećuje sa božjom voljom ili sa onim što Bog zapoveda. U svojoj najjačoj formi, to je teorija o samom značenju reči – ono što je Džonatan Harison nazvao »lingvističkom« teorijom. Ideja bi bila da ne samo što se božja volja i dobro srećno podudaraju, što se obično prihvata kao gotova činjenica (utoliko ukoliko je Bog dobar), već da su oni pre jedno i isto, da biti moralno dobar, po definiciji znači biti kako Bog hoće.

Problem sa takvom jakom verzijom božjih zapovesti, u kojoj izraz »dobro« znači samo (otprilike) isto što i izraz »kako Bog hoće«, jeste u tome da ona naizgled postaje prazna tautologija, da je Bog dobar. Božja velika dobrotu ne bi bila značajnija od, recimo, okruglosti kruga. Iako bi neki teolozi mogli da prihvate ovaj rezultat, on ne bi bio prihvatljiv za one teiste koji iskazuju da je Bog dobar smatraju značajnijim i informativnijim od iskaza da su krugovi okrugli. (Videti članak 37, *Naturalizam*).

U svakom slučaju, lingvistička verzija teorije božjih zapovesti upada u nevolju sa očiglednom činjenicom da mnogi ljudi imaju uverenje o onom šta je moralno dobro, a da nemaju odgovarajuća uverenja o tome šta Bog hoće. To jest, ovde ne postoji manjak ateista i agnostika koji, uprkos svom nedostatku vere u Boga, ne pate od nedostatka moralnih uverenja. Branioci lingvističke teorije božjih zapovesti mogli bi da teraju mak na konac i da poreknu da takvi ljudi stvarno i postoje. Oni koji se čine kao moralno usmereni ateisti, mogli bismo da se usudimo da kažemo, ili nisu pravi ateisti ili u stvari nemaju uverenja o moralnom dobru. Mogli bismo na primer reći da oni koji veruju da postoji poredak u svetu ili koji veruju u sopstvenu savest – ili se drže nekih uverenja, koja ne mogu da racionalno opravdaju – stoga veruju u Boga, čak i kada sami ne bi bili skloni da se izraze

na taj način. Ali, kao što je Frankena rekao za slične dokaze, ma kakvu pobedu da postignu, »to je prazna i verbalna pobeda« (Frankena, 1981, str. 311).

Drugi način bavljenja problemom, koji pred teoriju božjih zapovesti postavlja postojanje moralnih ne-teista, nagovestio je Robert Adams koji je ograničio obim svoje »modifikovane« verzije teorije na »judeo-hrišćanski etički diskurs« (Adams, 1981, str. 319) i ukazao da ono što teisti i ne-teisti misle pod moralnim izrazima »može biti delom isto, a delom različito« (str. 342). To jest, suočeni sa neporecivim postojanjem moralno usmerenih ateista i agnostika, Adams dozvoljava da teorija božjih zapovesti ne može biti korektno objašnjenje onoga što mi svi mislimo pod moralnim izrazima. Na taj način, on od samog početka postavlja sebi skromniji zadatak razvijanja teorije samo kao objašnjenja onoga što on i njemu slični teisti misle pod moralnim izrazima, nadajući se da će pokazati da je ono što misle teisti i ono što misle ne-teisti velikim delom isto, uprkos nekih značajnih razlika.

Lakši put za teoretičare božjih zapovesti, moglo bi da bude napuštanje lingvističke verzije teorije u korist skromnije i šire verzije, smatrajući da se, iako »dobro« i »božja volja« ne znače istu stvar, oni *svode* na isto – to jest, Bog hoće sve što je dobro i sve što Bog hoće jeste dobro. Ovo donosi nameravanu ekvivalenciju, ne zahtevajući problematična semantička tvrđenja.

Ali, čak i u ovoj slabijoj formi, teorija božjih zapovesti i dalje izaziva mnoge primedbe. Pre svega, mnogo onoga što se često smatra da ga Bog nalaže, od ritualnih praksi do praznovanja Sabata, nije sadržaj onoga što se obično misli pod moralom. (Naravno, ono što se obično misli, nije nužno i ispravno). U meri u kojoj je moguće razlikovati koncepciju morala koja potpuno pripada samo božjim zapovestima kao što su one o ubistvu i krađi, ali ne i drugim božjim zapovestima, kao što su one koje traže izvođenje rituala, teorija božjih zapovesti propada.

Nezavisno od problema da li neophodna ekvivalencija i dalje postoji, teorija božjih zapovesti se suočava sa dubljim problemima, tradicionalno shvaćenim kao problemi koji su nastali iz dileme koju je Platon izrekao u *Eutifronu* (10a): »Da li bogovi

vole svetost zato što je ona sveta ili je ona sveta zato što je oni vole?« Ili, u pojmovima današnje rasprave, da li Bog zapoveda (ili hoće) dobro zato što je ono dobro, ili je ono dobro zato što ga on zapoveda (ili hoće?). Ovo pitanje je veoma važno. Ako Bog hoće dobro zato što je ono dobro, onda je dobro, na neki način, starije od Boga (mada ne nužno i vremenski starije). Po ovom shvatanju, nešto je prvo dobro, a Bog ga hoće zbog njegove dobrote; njegova volja je, na neki način, određena ili usmerena tom dobrotom. Ovo bi bila teorija »božanske psihologije«, o onome što Boga pokreće ili motiviše da hoće stvari koje hoće. To je odgovor na pitanje: »Zašto Bog hoće ono što hoće?« Sa druge strane, ako je ono što je dobro, dobro zato što ga Bog hoće, onda je božja volja starija (u relevantnom smislu) od dobrote stvari – kao da stvar nije dobra od početka, već postaje dobra samo kao rezultat božjeg htenja. Ovo bi bila meta-etička teorija o prirodi ili suštini dobrote. To je odgovor na pitanje »šta neku stvar čini dobrom?« (Harrison, 1971, pruža opširno izlaganje ovoga).

Glavna primedba usmerena na prvu teoriju, koja božju volju objašnjava preko dobra, jeste da ona, kako se čini, zadiru u božji suverenitet i svemoć, čineći Boga podložnim nekoj nezavisnoj moralnoj normi. Svako takvo ograničenje božje slobode i moći mogli bi osporiti oni koji tvrde da ne može biti nikakva granica za ono što Bog hoće ili zapoveda. Kao odgovor, postoje dva osnovna načina dokazivanja da božja svemoć nije narušena: ili ističući da on nikako *ne bi hteo* nešto drugo osim dobra ili da, iako on ne može hteti ništa drugo osim dobra, njegova nesposobnost da to čini ne isključuje njegovu svemoć. Prvi od ovih odgovora kaže da Bog zapoveda dobro ne zbog nesposobnosti da čini drukčije, već samo zato što to slobodno hoće. Prema ovom shvatanju, on svakako ima snagu u sebi da napravi drukčiji izbor, ali budući dobar, kakav jeste, on hoće – slobodno – dobro. (Videti Nelson Pikes, *Omnipotence and God's inability to sin*, 1981).

Drugi način pomirenja božje svemoći sa njegovim isključivim htenjem dobra, preduzeo je R. Dž. Svajnbarn, polazeći od podele na nužne i kontigentne moralne istine (Swinburne, 1974). Nužne moralne istine jesu one moralne istine koje mogu biti samo istinite; one su istinite u svakom mogućem (konzistentno

zamislivom) skupu okolnosti, bez obzira kakve one bile. One bi obuhvatale opšte principe postupanja, kao što je princip da treba držati obećanje (prikladno formulisano). Kontigentne moralne istine su one koje su istinite na osnovu posebnih stvarnih okolnosti. Na primer, ako se desilo da sam obećao svom susedu da preko vikenda neću praviti buku, a desilo se ipak da je puštanjem u rad neke mašine stvorena velika buka, onda bi, pod ovim okolnostima, bila kontigentna moralna istina da ja ove mašine preko vikenda ne treba da puštam u rad. Iako je ova kontigentna moralna istina samo primer nužne moralne istine, prema kojoj treba držati obećanja, ona je kontigentna jer predstavlja slučaj opšteg principa na osnovu okolnosti koje mogu biti i drukčije. Ova distinkcija dopušta Svajbneru da dokazuje kako bar *nužna* moralna istina ne može zadirati u božju svemoć, ne ograničavajući njegovu volju više nego što to može učiniti logička istina. Kao što božja nemoć da napravi okrugli kvadrat ne okrnjuje njegovu svemoć, tako to ne čini ni nemoć da se zapovedi (uopšte) da mi ne treba da održavamo svoja obećanja. (Što se tiče *kontigentnih* moralnih istina, na Svajnbarnovo shvatanje vratićemo se kasnije).

Na drugom kraju dileme iz *Eutifrona* nalazi se shvatanje da razlog zbog čega je dobro dobro, jeste u tome što ga Bog hoće. Njegovo htenje dobra (i ništa drugo) jeste ono što ga *čini* dobrim. Glavna primedba ovom shvatanju jeste da ono dobrotu čini suviše proizvoljnom. Jer, ako se dobrota svede samo na to da je Bog hoće onda, pošto Bog u principu može poželeti bilo šta, sledi da bi bilo šta moglo u principu biti dobro. Čak i takve stvari kao što je bezrazložna surovost, mogle bi, prema ovom shvatanju, da budu dobre – i bile bi dobre, da je Bog tako hteo. Adams navodi Viljema Okamskog, koji prihvata ovu mogućnost, izričito pominjući »krađu«, »preljubu« i »mržnju prema Bogu« kao stvari koje bi bile dobre da ih je Bog zapovedio (*Super 4 libros Sententiarum II*, 19) – pozicija koju Adams smatra »donekle šokantnom, čak odbojnom« (1981, str. 321). (Videti članak 11, *Srednjovekovna etika*). Odbacujući ovu posledicu kao neprihvatljivu, zbog njenog propuštanja da se uskladi sa uobičajenom upotrebom moralnih izraza (bar među slično usmerekim vernicima), Adams nastoji da spase teoriju božjih zapovedi prilagođavajući je na način kojim bi se izbegao ovaj neprihvatljivi

vi rezultat. U tom cilju, on predlaže modifikaciju veze koja je uspostavljena između božje volje i dobra koje se na neki način zasniva na njoj, preko pretpostavke da nas Bog voli. Iako, kao logičku mogućnost, prihvata da bi Bog *mogao* da zapovedi bezrazložnu surovost, Adams izbegava zaključak da bi surovost bez razloga zbog toga bila dobra ili dozvoljiva. Jer, ako Bog nalaže bezrazložnu surovost, onda ne bi bilo tačno da nas on voli; ali, naši moralni pojmovi bi se, objašnjava Adams, bez pretpostavke da nas Bog voli, jednostavno »srušili«, time ne dopuštajući zaključak da pod takvim neshvatljivim okolnostima (kao što su one, u kojima Bog zapoveda bezrazložnu surovost) surovost bez razloga ne bi bila rđava.

Za Svajnerga drugi kraj dileme je mesto za vešanje kontingentnih moralnih istina. Da je bezrazložna surovost rđava, to je verovatno nužna moralna istina, tako da Bog ne bi surovost bez razloga mogao da učini dobrom, čak i kad bi to hteo. Ali, bila bi samo kontingentna moralna istina da je rđavo bacati bebe sa visokih zgrada (isključujući skoro neverovatne olakšavajuće okolnosti). Jer, mi možemo da zamislimo čudnovati svet u kome bi bacanja beba sa visokih zgrada imalo radikalno različite posledice od onih koje stvarno ima u našem svetu – fizika i fiziologija mogle bi biti toliko različite da bi bacanje sa neke visoke zgrade bilo korisno, prijatno ili čak neophodno za zdrav razvoj. Imajući pod potpunom kontrolom takve kontigencije, Bog bi mogao da, na ovaj ili onaj način, dopusti svet u kome je bacanje beba dobro, rđavo ili nijedno od toga. Na taj način, proizvoljnost dobrote koja proizlazi iz činjenice da je njeno biće jednostavno određeno božjom voljom, neće, kako se čini, napraviti smutnju, sve dok se razmatra kontingentna dobrota, kakva je data preko kontingentnih moralnih istina.

Dakle, kakva je sudbina teorije božanskih zapovesti? Iako se čini da se teorija teško održava kao opšta teorija značenja, prikladno preinačena verzija bi mogla biti prihvatljiva za teiste koji su spremni da se prilagode dilemi iz *Eutifrona*. Zavisno od naših intuicija o Bogu i o moralu, mi bismo mogli da jednostavno prihvatimo kako su božji izbori ograničeni moralom ili bi, sa druge strane, ono što nas stvarno pogađa kao moralno odbojno, u stvari, bilo moralno kada bi ga Bog zapovedio. Predloženi su brojni načini da bi se takva pozicija mogla lakše da proguta.

Mogli bismo dokazivati kako moralna ograničenja božjeg izbora dolaze od samog Boga (Pajk), ili da su takva ograničenja zapravo nužne istine, o kojima treba misliti kao o istinskim granicama božje moći (Svajnbern). Ili bismo mogli da dokazujemo kako ubeđenje da nas Bog voli čini neshvatljivom samu ideju božjeg zapovedanja stvari za koje smatramo da su moralno odvratne, kao što je surovost bez razloga (Adams) ili da ono što je dobro zavisi od božje volje samo zbog božje moći da odredi ono što je kontingentno istinito (Svajbern). (Kao i u svakoj drugoj filozofskoj raspravi, postoje i drugi pravci dokazivanja o kojima se ovde ne raspravlja, a na svaku primedbu postoje dodatni odgovori i primedbe, koje za sada ne možemo pominjati. Za širu raspravu o ovim i povezanim stvarima, videti sugestije za dalje čitanje).

II. Bog i moralno saznanje

Rasprava o načinu na koji etika zavisi od religije do sada se usmeravala na veze koje bi mogla da se uspostave između Boga i dobrog. Ali, pošto je za neki postupak jedna (avaj!) stvar biti dobar, a sasvim druga *znati* da je on dobar, moglo bi se desiti da samo ovo pitanje zavisi od Boga (religije). To jest, iako dobrota nekog čina može da nema ništa sa Bogom, naše *saznanje* da je taj čin dobar ili ne, može da zavisi od Boga. U ma kom stepenu da naše moralno znanje zavisi od Boga, moglo bi se reći da etika *epistemološki* zavisi od religije.

Opet ovde postoji jedna trivijalna vrsta zavisnosti, koju na samom početku treba otkloniti. Za Boga bi se moglo kazati da je izvor moralnog saznanja, na isti način na koji je izvor *svakog* saznanja. Nezavisno od sveta stvaranja i svega što je u njemu, on nas je obdario sposobnošću da saznamo sve ono što znamo, bilo to moralno ili neko drugo znanje. Ali, zanimljivije pitanje jeste da li postoji neki specifičan način da moralno saznanje, pre svega – kao suprotno astronomskom znanju, recimo – suštinski zavisi od Boga. Mogli bismo da pronađemo jednostavan izlaz, dokazujući da je moralna intuicija božanski nadahnuta, bilo da to nadahnute ličnosti shvataju ili ne. Ali, kao odgovor na postavljeno pitanje on ne bi zadovoljio više nego prethodni odgovor.

Najispravniji način shvatanja moralnog saznanja kao zavisnog od Boga, verovatno bi bilo smatranje da je nemoguće imati bilo kakvo moralno saznanje bez posedovanja nekog saznanja o Bogu. Mada takvo shvatanje ne zahteva teoriju božjih zapovesti, ono bi se očigledno dobro slagalo sa njom. U svakom slučaju, preovladavanje moralnih ne-teista po svemu sudeći opet postavlja problem. Jer, izgleda da ima mnogo ljudi koji znaju, na primer, da je ubistvo rđavo, a da uopšte ne znaju (čak i ne veruju) bilo šta o Bogu.

U nedostatku poricanja iskrenih ateističkih ili agnostičkih izjava od strane ovih *prima facie* moralnih teista (opcija kojoj, kako se čini, u gornjoj lingvističkoj verziji teorije božjih zapovesti nedostaje prihvatljivost), oni koji bi insistirali da moralno saznanje zavisi od saznanja o Bogu imaju bar dva glavna pravca odbrane. Prvi bi se sastojao u slabljenju veze između moralnog saznanja i neophodnog saznanja o Bogu, koje je dovoljno da se osobe o kojima je reč prilagode. Ovo bi se moglo izvesti i dopuštanjem da njima samima nije potrebno da imaju neophodno saznanje o Bogu. Naprotiv, za njih bi bilo dovoljno da budu pod podesnim uticajem, možda čak vrlo indirektnim, onih koji *zaista* imaju neophodno saznanje. Na ovaj način, mogli bismo dokazivati da moralni ne-teisti – a i mnogi ili čak većina teista – stiču svoje saznanje od istinski kvalifikovanih teista, možda preko lanca mnogih naraštaja. (Takva slika, iako s obzirom na teiste, predstavljena je na samom početku *Pirkej Abota*: »Moj-sije je primio zakon na Sinaju i predao ga Isusu Navinu, koji ga je predao starešinama, koji su ga predali prorocima, koji su ga predali članovima Velike skupštine«). Ili bismo mogli da kažemo kako su moralni ne-teisti svoje znanje stekli preko društva koje su oblikovali teisti. Problem sa takvim pravcem (kao sa nekim drugim gore pomenutim pozicijama) jeste da on, u najboljem slučaju, pruža uzročno objašnjenje ne-teističkog moralnog saznanja, nudeći samo objašnjenje načina na koji su ne-teisti stekli moralno saznanje. Sve bi ovo moglo da pokaže da je etika uzročno zavisna od religije, što ne znači kazati da ona od religije zavisi na *suštinski* način. Oni koji tvrde da etika uglavnom zavisi od religije, na umu imaju suštinskiju vezu.

Zatim bismo mogli pokušati da branimo shvatanje da moralno saznanje zavisi od saznanja o Bogu, poričući da moralni ne-teisti stvarno imaju moralno *saznanje*. Bez obzira na iskrenost i žestinu sa kojima oni tvrde i dokazuju svoja ispravna moralna uverenja, kao što je, na primer, uverenje da je ubistvo rđavo, ne-testi bi mogli biti smatrani kao nesposobni za posedovanje istinskog moralnog saznanja: njihova ispravna moralna uverenja mogla bi da se shvate kao ne više od srećnim slučajem stečenih istinitih uverenja. Ovde se radi o opravdanju. Njihovim moralnim uverenjima bi nedostajalo moralno saznanje zbog nedostatka dovoljnog opravdanja, koje duguju svom nedostatku neophodnog saznanja o Bogu. Da bismo ovo shvatanje učinili prihvatljivim, nije potrebno da status ne-teistovog moralnog uverenja svedemo na status srećnog nagađanja. Moralna uverenja ne-teista mogla bi da se uporede sa uverenjima koja ne-fizičari imaju o sub-atomskim česticama, uverenjima koja terapeuti imaju o tome na šta liče iskustva koja oni neće nikad imati ili uverenjima dece koja papagajski oponašaju svoje roditelje. U svakom slučaju, relevantna uverenja mogu da, sa dobrim razlogom, budu potpuno ispravna i potpuno rđava (manje ili više), ali onaj koji ima uverenja a nije u položaju da pruži potpuno opravdanje svojih uverenja, ne može njihovo posedovanje da smatra kao razvijeno saznanje.

Poziciji da moralnim uverenjima ne-teista, takođe, nedostaje opravdanje da bi se računala kao saznanje, mogu se uputiti dve jake primedbe. Prva primedba smatra da ovo shvatanje bezobzirno prelazi preko zdravog razuma ili, bar, preko uobičajenog načina izražavanja. Jer, mi bismo svakako mogli da kažemo kako svaki zdrav i odrastao čovek zna da je ubistvo rđavo, bez obzira šta misli o Bogu. Svakako, Bertran Rasel je znao da je ubistvo rđavo, uprkos svom dobro poznatom ateizmu. Odbacivanje svega ovoga kao pukog *façon de parler*, zahtevalo bi izuzetno snažan dokaz. Drugo, poricanjem mogućnosti postojanja moralnih uverenja bez pozivanja na Boga, pozicija o kojoj je reč uključuje odbacivanje svake racionalne ne-teističke teorije etike. Kant je, na primer (kao i mnogi drugi), dokazivao kako se moralno saznanje može steći na osnovu uma. Oni koji bi odbili da prihvate kao adekvatno opravdano neko moralno uverenje, koje nije izvedeno iz saznanja o Bogu, morali bi da opovrgnu

ogromno mnoštvo argumenata koje su izneli Kant i ostali, a koji su za etiku predlagali racionalnu osnovu! (Zaista, prema Kantovom shvatanju naši razlozi za moralno postupanje moraju biti ispravni – racionalni razlozi; moralni postupci se ne mogu podstaći nikakvim naknadnim motivima, kao što su želja da se pokoravamo Bogu, već jednostavno moraju biti učinjeni zbog svoje unutrašnje saglasnosti sa bezuslovnim, samonametnutim moralnim principima).

III. Bog i moralna motivacija

Prihvatajući da saznanje o Bogu može da ne bude nužno kao razlog za moralno saznanje, mi možemo tvrditi da je ono ipak nužno kao razlog za moralno *ponašanje*. Ovo uključuje razlikovanje između opravdanja i motivacije. Mogli bismo da dokazujemo (kao što su mnogi činili, tokom istorije etike) da, ma koji razlozi postojali kao potpora različitih moralnih principa, jedini razlog da se moralno ponaša jeste u tome što Bog nagrađuje dobro, a kažnjava zlo, bilo u ovom bilo u nekom drugom životu. Osnovno pitanje ovde jeste: »Zašto biti moralan?« A razmatrani odgovor je da ne postoji nijedan razlog da se bude moralan osim obećanja božje nagrade i pretnje božjom kaznom.

Postoje bar dva različita načina da se shvati tvđenje prema kome je božje odobravanje (ili neodobravanje) jedini razlog da se bude moralan. Ono bi moglo da se zasnje na pretpostavci da opravdanje moralnih principa ne uspeva u pružanju dovoljnog razloga za upravljanje prema njima – kao ako bi mogli da prihvatimo, na primer, kako je krađa rđava, a da nemamo osećanje prinude da se uzdržimo od nje. Ipak, kad ljudi opravdavaju neki moralni princip, navodeći razloge za upravljanje prema njemu, oni upravo to i nameravaju da čine. I zaista, bilo bi teško zamisliti na šta bi ličilo opravdanje nekog moralnog principa – recimo da ne treba krasti – ako ono ne bi pružalo razloge za upravljanje prema principu – razloge da se ne krade. Razlozi za moral – za moralno ponašanje – mogu tako da se shvate kao inherentno površni, kao razlozi za činjenje onog što je poželjno (i prihvateno kao takvo). (Videti Kai Nielsen, *Is »Why should I be moral?« an absurdity?*, 1958, i članak 35, *Realizam*).

Drugi način tumačenja tvđenja prema kome su izgledi na božju nagradu i kaznu jedini razlozi za moralno ponašanje, bilo bi empirijsko tvđenje o ljudskoj psihologiji. Ovako konstruisano tvđenje bilo bi da se ljudska bića, što je tužna činjenica, ne pokreću na uzdržavanje od zlodela i činjenje onog što je ispravno, osim ako se ne boje božjeg gneva i ako ne traže njegovu naklonost. Ali, onda bi tvđenje izgledalo lažno. Jer, uprkos mnoštvu ljudi za koje je to tačno – ljudi koje na moralno ponašanje pokreće isključivo razmišljanje o božjoj nagradi i kazni – postoje možda isto toliko, ako ne i više, onih koji se ponašaju moralno bez obzira na bilo kakvu božansku nagradu i kaznu. Mi možemo da izjavimo kako moralno ponašanje koje nije nadahnuto mislima na božju nagradu i kaznu nije racionalno, ali nas to opet vraća na pitanje opravdanja (gore razmatrano). (Videti, takođe članak 16, *Egoizam*).

IV. Propovedanje i dokazivanje

U razmatranju dokaza o tome na koji način bi etika mogla da zavisi od religije, može biti korisno da se ima na umu ono na šta su usmereni argumenti. Skoro sve rasprave ovde (i tradicionalno) ticale su se kompatibilnosti teizma i teističkih teorija etike, pre svega teorije božjih zapovesti. Glavni interes je bio u pomirenju uverenja i intuicija o moralu sa uverenjima i intuicijama o Bogu i njegovoj dobroti i moći. Prirodno, ovi dokazi najviše znače onima koji dele uverenje i intuicije o čijoj logičkoj povezanosti je reč (npr. da postoji jedan svemoćan i dobar Bog, čija volja je identična sa bićem dobrog). Malo opštiji značaj imaju dokazi koji nameravaju da uspostave teističku teoriju etike na pretpostavci da Bog postoji i da ima attribute koji mu se uopšteno pripisuju. (Videti, na primer, Baruch Brody, *Morality and religion reconsidered*, 1974). Takvi argumenti su usmereni doslovno na teiste, bilo da oni zastupaju ili ne zastupaju neku teističku teoriju morala. Ovi dokazi, međutim, ne mogu da dokažu nekom ne-teisti da etika zavisi od religije. Najviše što bi mogli da mu pokažu jeste da ako Bog postoji sa uobičajenim božanskim atributima, onda bi etika *mogla* da zavisi (u slučaju doslednosti dokaza) ili *bi bila* (u slučaju dokaza na osnovu teizma) zavisna od religije.

Šire o tome u:

- Adams, R. M.: 'A modified divine command theory of ethical wrongness', *Religion and Morality*, ed. G. Outka and J. P. Reeder (New York: Anchor/Doubleday, 1973). Preštampano u *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).
- Brody, B.: 'Morality and religion reconsidered', in his *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974). Preštampano u *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).
- Frankena, W. K.: 'Is morality logically dependent on religion?', *Religion and Morality*, ed. G. Outka and J. P. Reeder (New York: Anchor/Doubleday, 1973). Preštampano u *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Harrison, J.: *Our Knowledge of Right and Wrong* (London: Allen and Unwin, 1971).
- Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. and analysed by H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964).
- Nielsen, K.: 'Is »Why should I be moral?« an absurdity?', *Australasian Journal of Philosophy*, 36 (1958), 25–32.
- Pike, N.: 'Omnipotence and God's inability to sin', *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), 208–16. Preštampano u *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Pirkei Avot*: in *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, ed. R. T. Herford (New York: Schocken Books, 1962).
- Plato: *Euthyphro*.
- Quinn, P. L.: *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- Swinburne, R. G.: 'Duty and the will of God', *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1974), 213–27. Preštampano u *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- William of Ockham: *Philosophic Writings*, ed. P. Boehner, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).

Za dalje čitanje:

- Baier, K.: *The Moral Point of View: A Rational Basis for Ethics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).

- Brandt, R. B.: *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959).
- Helm, P., ed.: *Divine Commands and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Outka, G. and Reeder, J. P., Jr., eds.: *Religion and Morality: A Collection of Essays* (Garden City, New York: Anchor/Doubleday, 1973).
- Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874): 7th edn (1907): reprinted (New York: Dover, 1966).
- Toulmin, S. C.: *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

IMPLIKACIJE DETERMINIZMA

Robert Jang

I. O čemu govori determinizam i zašto se se pretpostavlja da ima etički značaj?

Determinizam je učenje koje izriče tvrđenja o prirodi sveta ili, ako više volite, to je metafizičko učenje. Zbog naših ciljeva shvatićemo determinizam kao učenje koje tvrdi da je stanje čitavog univerzuma u nekom određenom času, preko kauzalnih zakona, povezano sa njegovim prethodnim i potonjim stanjima. Ili, da se izrazimo na grublji i neposredniji način: sva stanja univerzuma su rezultat prethodnih uslova, a sa svoje strane, ona su razlog za potonja stanja univerzuma. Zato, ako bi neko (Bog ili možda neki »super-naučnik«), imao savršeno znanje o stanju čitavog univerzuma u jednom određenom času i o kauzalnim zakonima koji upravljaju događajima u njemu, onda bi moglo da se dedukuje stanje univerzuma u svakom budućem času (ili, u svakom budućem vremenu). (Za dalju raspravu o determinističkom učenju, videti Honderich, 1988).

U ovom ogledu ja ću se usmeriti na pretpostavljene, opasne etičke posledice determinističkih istina. Međutim, prvo moram da odstranim razlog za pretpostavku da determinizam ne može biti istinit. U kratkoj karakterizaciji determinizma pomenuo sam ideju savršenog znalca. Ovo može da liči na sugestiju da je determinističko učenje epistemološko učenje (učenje o onom što

se može znati) pre nego metafizičko, kako sam nagovestio na početku. Ipak, ako je svet determinisan, to će biti istinito, bez obzira na postojanje savršenog ili bilo kog drugog znalca. Ova tačka mora da se naglasi, jer ima mnogo onih (takvi kao Lucas, 1970) koji misle da napadaju determinističko učenje i njegove pretpostavljene etičke implikacije, dokazujući kako postoje konceptualne prepreke za predviđanje ljudskih postupaka, kojih nema u slučaju fizikalnih događaja kao što su uragani ili orbite satelita. Oni zaključuju da je nedosledno ukazivati kako ljudske odluke i postupci mogu biti determinisani. Goldman (1970) je ubedljivo pokazao, međutim, da i fizikalne pojave i ljudske delatnosti mogu biti determinisane, a da za nas ne bude moguće da ih predvidimo.

Zanemariću, takođe, i skeptičko shvatanje da je nekoherentna i sama ideja o potpunom opisu stanja celog univerzuma u određenom času i pretpostaviću, radi dokaza, da joj mi možemo dati koherentan smisao. Ako pretpostavimo da je to razumno, onda će se među elementima koje obuhvata ovo stanje univerzuma u nekom času, nalaziti ljudske misli, odluke, postupci i slično. Mnogi ljudi veruju da, ako je determinizam istinit, to ugrožava baš takve ljudske postupke. Naročito se mnogima čini da, ako bi naše odluke i postupci bili determinisani, onda oni ne bi imali praktičan uticaj na svet i bili bi puki epifenomeni. Još gore, naš nedostatak slobode bi ukazao da nismo u poziciji da oblikujemo moralni karakter našeg sveta. Razlog tome je da, ako je determinizam istinit, onda ljudska bića nad onim što im se dešava nemaju veću kontrolu od lososa koji se vraća u svoje mrestilište ili točkića u nekom delu mašine. Sad, čak i ako bi mnogi našli da je ova ideja ubedljiva, ona se lako pobija. Za razliku od lososa koji se vraća i dela mašine, ljudi ponekad deluju intencionalno. Ova intencionalnost u ponašanju dovoljna je da pokaže da to ponašanje nije puki tropizam, nalik na »okretanje« suncokreta prema suncu. Pretpostavimo da je ovo prihvateno. Zar ne bi ipak bilo tačno, ako je determinizam tačan, da su naše namere determinisane i, ako je tako, zar ne sledi kako je naše ponašanje *izvan naše kontrole*?

Kao agensi koji postupaju intencionalno mi bismo se razlikovali od suncokreta, noćnih leptira koji lete na svetlost, lososa koji se vraćaju i tako dalje, ali bi nam i dalje nedostajala ključna

sposobnost, ako u *krajnjoj liniji* ne bi od nas zavisilo, kako da se ponašamo. Pošto nismo konačno odredili tok svog života (već okolnosti koje određuju uslove, dovoljne za naše razne odluke i postupke), nama bi nedostajala sposobnost da budemo slobodni, jer bi nam nedostajala sposobnost da odlučimo i učinimo bilo šta drugo, osim onoga što smo stvarno odlučili da učinimo.

Ovo osećanje humoristički je u jednom limeriku, uhvatio M. E. Her:

»Bio je čovek koji kaza: "Avaj!"
Kazano je da budem
mašina koja mora da jezdi
po unapred određenoj brazdi;
nisam ni autobus, već samo tramvaj«.

Nije teško videti koliko usputnih efekata može da se izvede iz takve konkluzije. Na primer, široko je ako ne i jednodušno prihvaćeno da je sposobnost da se postupi na drugi način, neophodna za moralnu odgovornost. Ali, ako je determinizam istinit, onda, kako se čini, niko ne bi mogao da postupa na drugi način i tako niko ne bi bio odgovoran za bilo koju odluku ili postupak. Ako je moralna odgovornost (ne puka, uzročna odgovornost) neophodna za krivicu, osudu, kaznu i slično, i ako je slično i za čast, pohvalu i nagradu, onda niko neće biti podložan kazni ili nagradi, jer baš niko neće biti vredan osude ili pohvale. Društvene sankcije, koje treba upotrebiti protiv socijalno razornih ličnosti još uvek bi bile potrebne, ali bi zahtevale drukčiji razlog od onog kojim se trenutno služimo (koji je zasnovan na pretpostavci da su prestupnici odgovorni za svoja zlodela, pretpostavci koja može da se opovrgne ako se pokaže da postoje odgovarajući izgovori).

Neki idu čak toliko daleko da kažu da, ako je determinizam istinit, mi onda nismo slobodni agensi, a sam moral postaje bezvredan. Za moralni nihilizam, učenje da moral nema nikakvog značaja, kaže se da proizlazi iz našeg nedostatka slobode, pošto naša nesposobnost da uspostavimo kontrolu nad moralnim kvalitetom našeg ponašanja uklanja svaki moralni značaj iz tog ponašanja. (O »nihilizmu« videti isto tako, članak 38, *Subjektivizam*).

Jasnijem raspoređivanju ovih pitanja biće od pomoći ako pred sobom imamo formalnije izlaganje načina dokazivanja, od determinističke istine do poricanja slobode, odgovornosti i značaja morala. Pred nama je izlaganje dokaza.

1. Ako su ljudske odluke i postupci determinisani, onda za sve takve odluke i postupke postoje antecedentni dovoljni uzročni uslovi.

2. Ako postoje (antecedentni) dovoljni uslovi za sve odluke i postupke, onda su odluke i postupci nužno određeni ovim uslovima.

3. Ali, ako su odluke i postupci nužno izazvani, onda niko ne postupa slobodno; to jest, niko nije u stanju da odluči ili postupi drukčije od načina na koji je to učinio.

4. Pošto se *inter alia* od moralno odgovornih odluka i postupaka zahteva da agensi deluju slobodno – to jest, da su u stanju da odluče i postupe drukčije nego što su učinili – ako je determinizam istinit, onda niko i nikad ne odlučuje i ne postupa na moralno odgovoran način.

5. Ako niko i nikad ne postupa slobodno i moralno odgovorno, mnoge moralne (i pravne) prakse gube svoje opravdanje i stoga moral nema objektivnu osnovu.

II. Tri tradicionalna odgovora na problem

Sada je potrebno da se proceni valjanost ovog dokaza. Očigledno mesto da se počne, jeste pitanje o načinu na koji se determinizam slaže sa slobodom. Moje izlaganje dokaza implicuje da je odnos između determinizma i slobode odnos nespojivosti. Oni koji smatraju da, istovremeno, ne može determinizam da bude istinit i da mi budemo slobodni, poznati su kao *inkompatibilisti*. Trenutna refleksija će nam razjasniti da je moguće da postoje inkompatibilisti koji veruju da je svet determinisan i onda zaključuju da mi ne možemo biti slobodni, inkompatibilisti koji su ubeđeni da smo mi slobodni i stoga zaključuju da determinizam mora biti neistinit. I zaista, postoje obe vrste inkompatibilista. Prvi su poznati kao »tvrđi deterministi« (zato što zastupaju tvrdu liniju o pitanju implikacija determinizma). Malopre skicirani dokaz bi mnogi tvrđi deterministi u potpunosti podržali (cf.

Skinner, 1971), ali postoje i drugi koji bi ustuknuli pred petim korakom, naime pred tvrđenjem da nihilizam proizlazi iz istine determinizma. Ovi potonji prihvataju oblik utilitarizma grube, instrumentalne vrste, tako da tamo gde se ponašanje može modifikovati preko nagrade ili kazne, pozitivnog ili negativnog pojačanja i tako dalje (cf. Edwards, 1961) možemo da ga smatramo »moralno dobrim«, ali samo na onaj isti način na koji smatramo da se naše dobronamerne domaće životinje ponašaju dobro kada se podesno ponašaju.

Inkompatibilisti koji su ubeđeni da smo mi slobodni, a da je determinizam neisinit, poznati su kao »libertinisti« (ne treba da se pomešaju sa političkim libertinistima, koji traže da se smanji uloga države). Oni prihvataju da, ako je determinizam tačan – prvi korak u gornjem dokazu – onda bi iz njega zaista proizlazili i naredni koraci. Ali, tvrde oni, determinizam je lažan, jer mi bar u nekim prilikama postupamo slobodno. Najuočiglednije verzije libertinizma su *kontra-kausalne* verzije (Cambell, 1957). Prema kontra-kausalnom libertinizmu, iako živimo u svetu koji je velikim delom deterministički, u onim prilikama kad postupamo slobodno mi nismo određeni stanjima ili događajima (kao što su naše želje) za koje se prihvatljivo može misliti da deluju deterministički. Naprotiv, naše ja postupa »u suprotnosti prema« ili možda prevazilazi takve determinističke sile. Iako je ovo neodređeno i izgleda kao da nagoveštava da mi, kada slobodno postupamo, imamo (naše unutrašnje ja?) sposobnosti da delujemo nasuprot zakonima prirode, najbolji smisao koji se može dati toj ideji jeste da je shvatimo kao tvrđenje da su naši postupci, onda kada delujemo slobodno, racionalno ali ne i deterministički odbajljivi. Uzeto na ovaj način, tvrđenje znači da su *razlozi* radikalno različiti od *uzroka* (uporediti sa Kantom; videti članak 14, *Kantovska etika*). Uobičajena primedba (Hobart, 1966) smatra da bi libertinistička sloboda, budući neuzrokovana, bila neupotrebljiva, jer ako su slobodne odluke i postupci slučajni i nasumični ishodi, onda odlučiti ili postupiti slobodno neće biti pod kontrolom. Stavljajući naglasak na racionalno, pre nego na uzročno objašnjenje odluka i postupaka, kontra-kausalni libertinisti mogu da izbegnu ovu uobičajenu primedbu. Ali ne i druga grupa libertinista, zvana egzistencijalisti. Egzistencijalisti od Kjerkegora do Sartra izjavljivali su da biti potpuno čovečan

znači praviti radikalne izbore; to jest, izbore koji ne samo što nisu determinisani, već se za njih ne može ponuditi racionalno ubedljiva potpora. Samo čineći takve izbore i izbegavajući svaki razgovor o opravdanju, možemo od sebe napraviti odgovorne agense.

Drugi libertinisti tvrde da, pošto slobodni postupci imaju jedinstven status, oni se najbolje shvataju kao uzrokovani na jedan jedinstven način, naime od strane agensa koji sam nije uzrokovao da postupi na takav način. Ovo je poznato kao *agensovsko-kausalni* libertinizam (Chisholm, 1904: van Inwagen, 1983). Ovaj potez prekida deterministički lanac, prema kome jedan događaj izaziva drugi, ali većini savremenih filozofa se čini da njegova eksplanatorna moć zavisi od nejasne, a možda i nekoherentne ideje uzročnosti. Drugi predlog, koji je svojevremeno bio uticajan, smatra da su slobodni postupci shvatljivi jer se uklapaju u naše izbore i ciljeve (Wiggins, 1973). Iako je ovo dosta prihvatljivo, ono se razlikuje od kontra-kausalističkog tvrđenja prema kome su slobodne odluke i postupci racionalni, ali ne i deterministički objašnjivi. Ovo bi, stoga, mogli podjednako da izreknu i *kompatibilisti*.

»Kompatibilisti« malo pre skicirane dokaze odbacuju kao nezasnove. Postupajući tako, oni ne moraju da tvrde kako determinizam vlada, već samo da treba da vlada; takva njegova delatnost spojiva je sa našom sposobnošću da slobodno odlučujemo i radimo. Kompatibilisti su upotrebljavali razne strategije u procesu odbrane svog zajedničkog ubeđenja da mi istovremeno možemo biti i determinisani i slobodni. Ovde su možda najpoznatiji bili pokušaji da se pokaže kako bi mi, čak i u determinističkom svetu, mogli da odlučujemo i postupamo različito od načina na koje smo stvarno odlučivali i postupali, *samo da* smo birali ili želeli da tako učinimo. Ove takozvane »hipotetičke« analize zahteva za moralnom odgovornošću – videti korak 4, u dokazu koji smo gore skicirali – bile su žestoko kritikovane. Od ovih kritika, mnogi misle da je ubedljiva sledeća: ako je determinizam istinit, onda zakoni prirode, uzeti zajedno sa tvrđenjem o uslovima univerzuma, iz bilo kog doba pre mog rođenja, uključuju svako istinito tvrđenje o mom ponašanju. Ali, ja bih mogao da se uzdržim od postupanja na te načine, samo ako bih falsifikovao zakone prirode ili izmenio ona stanja univer-

zuma koja su bila tačna pre mog rođenja. Pošto ne mogu da učinim nijednu od ovih stvari, ne bi mogla da se izmisli nijedna hipotetička analiza mojih sposobnosti, da pokaže kako sam ja mogao da uradim te stvari (van Inwagen, 1983). Odgovor koji bi neki kompatibilist bio spreman da pruži, je očigledan: to što imam sposobnost da biram i postupam drugačije, protivreči tvrđenju da mi nedostaje sposobnost za čudesno preokretanje zakona prirode ili moć da učinim nemoguće i promenim prošlost. Posedovanje sposobnosti da biram i postupam različito od načina na koji stvarno to činim (ili sam učinio) *konsistentna je sa mojim neispoljavanjem te sposobnosti*. Prema tome, ne postoji nedoslednost u sugestiji da je moja sposobnost da postupam drugačije (neispoljena sposobnost) upravo sposobnost da tako postupam, da bi prošle situacije bile drugačije nego što jesu da sam ja ispoljio tu sposobnost. Da sam se, tom prilikom, ponašao drugačije onda bi, pod pretpostavkom da je determinizam istinit, prošlost bila drukčija. Druga kompatibilistička strategija se sastojala u odbacivanju hipotetičke analize tvrđenja kao što je tvrđenje »ona bi mogla da učini drugačije«, radi preuzimanja rečenica koje pripisuju moći za izvođenje određenih delatnosti, koje bi po svoj prilici bile istinite u odsustvu onih faktora koji bi osujetili ispoljavanje takvih moći (Goldman 1970; Dennet, 1984). Stoga, na primer, ako se kaže da ja mogu da pokosim svoju livadu, to će se shvatiti kao istinito, osim ako se ne pokaže da su prisutni neki osujećujući faktori (kao što su moje padanje u komu, hipnotičko stanje koje mi ne dopušta da pokosim livadu, sneg koji je pao na livadu, nepostajanje mašine za košenje...) Takvi osujećujući uslovi se, naravno, često shvataju kao uslovi koji osujećuju moralnu odgovornost, čak i kada determinizam nije u središtu. Ali, ključno tvrđenje ovde jeste da, pošto istina determinizma (ili njegova lažnost), kako se čini, ne pravi razliku u tačnosti shvatanja onoga što mi možemo ili ne možemo da učinimo, kompatibilisti ovog ubeđenja tvrde da nije determinizam kao takav ono što nas lišava sposobnosti da činimo druge stvari od onih koje smo činili. Taj efekat pripada pre posebnim, osujećujućim faktorima. Svakako, u determinističkom svetu postojeće i determinističko objašnjenje uzroka; osujećivanja za svaku pojedinačnu priliku (razmotrimo, na primer, malo pre pomenutu post-hipnotičku

sugestiju). Ali to samo pojačava tezu da sva deterministički proizvedena stanja stvari nisu nespojiva sa našom nesposobnošću da slobodno postupamo kada biramo ili želimo. Samo su neka takva [vredi napomenuti da iako, kao što smo videli, kompatibilist koji prihvata ovu drugu strategiju odbacuje hipotetičko-analitički pristup, usavršena hipotetička analiza bi mogla da se dopuni objašnjenjem osujećujućih uslova (Young, 1979; Dennet, 1984)].

III. Neki savremeni pokušaji preusmeravanja rasprave

U poznatom savremenom doprinosu ovoj raspravi, Piter Strouson tvrdi da su naši uzajamni međulični stavovi i ponašanje zasnovani na ideji da su (zreli) ljudi slobodni i odgovorni za svoje postupke (Strawson, 1962). On dokazuje kako, u velikom stepenu, naše lične reakcije i osećanja zavise od stavova i intuicija o drugima i sebi ili ih ovi stavovi uključuju. Stoga, kad vidimo da je nečije ponašanje nenameravano ili prisilno, mi nemamo iskustvo *reaktivnih stavova* normalnog učesnika, kao što su resantiman i moralno zgražanje, već zauzimamo *objektivan* ili klinički stav, karakterističan za različne odnose. Gde, međutim, delatnost drugih pokazuje nameravanu dobru ili zlu volju, ili ravnodušnost, tu postoji klasa učesničkih reaktivnih stavova prikladna upravo zbog našeg učešća i uključenosti drugih u međulične odnose. Stoga, to znači da su zahvalnost, dobra volja, resantiman, moralno zgražanje i tako dalje, toliko povezani sa našim pojmom sebe samih i drugih kao ličnosti, da ne možemo da ih odbacimo na način na koji to od nas tvrdi determinista zahteva. Tvrdi determinista zaista naglašava da mi značaj ovih reaktivnih stavova prosuđujemo sa objektivnog ili bezličnog stanovišta, a to je nešto što se ne može izvršiti u našem međuličnom ponašanju sa drugima. Na taj način, bilo da je determinizam istinit ili ne, naše shvatanje nas samih i mesta koje pripisujemo reaktivnim stavovima jeste neosporno. Stoga, deterministička istina ne poništava tvrđenja o slobodi, moralnoj odgovornosti, moralnoj obavezi, pohvali, krivici i kazni. Iako se Strousonova strategija stoga može shvatiti kao strategija za odbacivanje inkompabilizma, mnogo je ispravnije da se ona

shvati kao pokušaj preusmeravanja rasprave i njeno usmeravanje na ono što je suštinsko za moralni život, a ne na intelektualne utančanosti metafizike.

U delu Henri Frankforta (1971, 1987) postoji još jedno takvo preusmeravanje rasprave. Frankfort prihvata da postupati *slobodno* jeste suštinski stvar činjenja onog što želimo da činimo, ali dokazuje da je pogrešno misliti kako nešto slično važi za slobodu *volje*. Možemo biti slobodni da činimo ono što želimo, ali da nemamo slobodnu volju. Uživati slobodu volje znači biti slobodan da se želi ono što želimo da želimo ili, tačnije, da imamo volju koju želimo. On tvrdi da je takvo shvatanje slobode volje neutralno, s obzirom na istinu determinizma. Da li mi volju, koju želimo, imamo zbog determinističkog procesa ili zbog sreće, to nije pitanje. (Neki libertinista bi bio spreman da ovo shvati kao tendenciozan način utvrđivanja stanja stvari). Šta znači imati volju koju želimo? To znači, imati sposobnost da se oblikuju delotvorna htenja drugog reda, to jest, da budemo u stanju da hoćemo, da neka određena želja postane naša volja. Jedan nevoljni zavisnik od droge, koji ima sukobljene želje prvog reda (da uzme određenu drogu i da se uzdrži od uzimanja), čini nešto što želi da čini, ma koja od ovih želja da konačno pobedi, ali ako je to želja da uzme drogu, on može iskreno da kaže da nije njegova slobodna volja što tako čini, pošto se poistovetio sa željom da se uzdrži. Nasuprot tome, neki zavisnik koji se ne brine za svoju volju, pa tako i nema htenja drugog reda koja se odnose na želju za drogom, nema slobodnu volju zbog svog neodgovornog nedostatka brige za sopstvenu volju. Ovo je privlačna ideja, jer nagoveštava (posebno s obzirom na one čije ponašanje treba da se shvati kao kompulzivno) da je to pre pogoršanje ljudske sposobnosti da racionalno razmisle o onom što ugrožava njihovu volju, nego neka deterministička struktura koju svet može da ima. Ipak, ovo je bilo kritikovano sa razlogom da, budući nezainteresovano za etiologiju ljudskih htenja drugog reda, na neprihvatljiv način pravi prostor da se, recimo, građani *Vrlog novog sveta* Oldosa Hakslija, čija se motivacija programira, računaju kao da imaju slobodnu volju (Watson, 1975; Slote 1980). Ako je to tako, predlog bi trebalo da se podupire na takav način da se željama višeg reda, koje su stečene na način kao u *Vrloj novom svetu*, pruži status različit od onih koje su stečene reflek-

sivnim procenama sopstvenih želja od strane nekog agensa (Young, 1986). Ovo bi ponovo uspostavilo agensovu delotvornu kontrolu nad sopstvenim ponašanjem, ali bi isto tako na dnevni red vratilo pitanje da li se kada su refleksivne procene determinisane, one same mogu shvatiti kao da su pod agensovom kontrolom. Kompatibilisti veruju da regres, koji se ovde nazire, može da se zaustavi; inkompatibilisti, kao što smo već videli, poriču da se to može. Rečeno na drugi način: kompatibilisti misle da je moguće da mi sebe shvatimo kao odgovorna, moralna bića, čak i ako bi se pokazalo da smo mi, zajedno sa svim ostalima u univerzumu, determinisana bića; inkompatibilisti smatraju da ne možemo, istovremeno, biti i odgovorna i determinisana bića.

IV. Moralna odgovornost, nagrade i kazne, nihilizam

Vredno je da se podsetimo da, mada se pitanje da li ljudi postupaju slobodno i odgovorno, ne može odvojiti od one vrste metafizičkih pitanja koja smo razmatrali, ova pitanja pokreću naše zanimanje za etiku. Naročito u stepena u kome možemo da nekog posmatramo kao slobodnog, odgovornog agensa nekog postupka, mi možemo moralno da procenimo i agensa i postupak. Ako je Džekinta moralno odgovorna jer je vozila opasno i izazvala povredu Kedrika, njeno ponašanje je za moralnu osudu i ona sama sebe shvata kao moralno deficijentnu, po tome što je, prilikom svog ponašanja, nedovoljno vodila računa o interesima drugih.

Ranije smo videli da, prema Strousonu, mi ne možemo da razmišljamo o odbacivanju naših reaktivnih stavova čak ako bi, kao što tvrde inkompatibilisti, takvi stavovi bili objektivno neopravdani u determinističkom svetu. Pretpostavimo da je Strouson u pravu. Pretpostavimo isto tako da je determinizam istinit (i saznat kao istinit). Tvrdi deterministi bi želeli da kažu kako bi, ako je determinizam istinit, reaktivni stavovi mogli imati, u najboljem slučaju, instrumentalnu ulogu, naime ulogu društvene kontrole (Edwards, 1961). Rđavo ponašanje neće biti nemoralno ponašanje (jer oni koji se rđavo ponašaju, neće biti u stanju da učine bilo šta drugo). Ali će biti potrebno da se ono kontroliše da interesi onih koji ne prave društvene probleme ne bi bili ugro-

ženi od strane prestupnika. U ekstremnom slučaju, jedan oblik društvene kontrole, koji uključuje izolaciju onih koji mogu izazvati smrt, telesne povrede ili ugroziti svojinu drugih, bio bi opravdan po mišljenju ovih tvrdih determinista. Bilo bi ispravno je da se o njoj misli kao o jednoj formi karantina – mi preduzimamo korake da sebe zaštitimo od nosilaca zarazne bolesti, čak i ako se oni, po pravilu, ne smatraju odgovornim zbog ugrožavanja društva. Na drugi način, terapijski postupak bi mogao da se poveže sa pokušajem rehabilitacije kao substitutom za kaznu. I jedan i drugi pristup mogu da se instrumentalno opravdaju preko dobitaka koji premašuju troškove. Iako je opšta pretpostavka naše svakodnevnice *moralne* prakse da je većina prekršilaca potpuno odgovorna – budući da su izuzeci malobrojni, neke psihijatrijski poremećene osobe i tako dalje – dobar deo savremene penologije *zakonsko* kažnjavanje vidi kao neopravdano, iz razloga sličnih razlozima tvrdih determinista. Prema takvim shvaćanjima, uz istinu determinizma koja pokazuje da niko od nas nije slobodan i odgovoran agens, što pretpostavljaju naše moralne i legalne prakse, mi imamo mnoštvo empirijskih razloga za shvaćanje da su tradicionalne kaznene prakse neuspešne i da treba da se zamene delotvornijim strategijama. Čak i ako niko ne zasluhuje da bude kažnjen, a uobičajene forme kažnjavanja nisu mnogo preporučljive, mi još uvek treba da lojalne građane štitimo od onih koji zbog svoje individualne psihologije ili sociologije svoje situacije krše zakone (Murphy, 1972).

O moralnim pitanjima koja kazna pokreće, valja videti članak 32, *Zločin i kazna*. Ovde zasluhuje komentar ideja da je, u odnosu prema kazni, moguć savez libertinista i određenih kompatibilista. Libertinisti ističu da ako neki pojedinac nije poslednji uzrok svojih postupaka, onda nije prikladno da se on kazni (iako može biti prikladno pružanje alternativne forme institucionalizovane zaštite zajednice, kao što je psihijatrijska pomoć ili terapijska rehabilitacija). Ali o pitanjima kao što su izgovaranja na neznanje i nesposobnost, nema razloga da se kompatibilisti ne slažu sa libertinistima. Tamo gde kompatibilisti (takvi kao Mackie, 1977) usvajaju instrumentalistički pristup moralno i legalno reaktivnim stavovima (pohvale i pokude), nagrade i kazne, oni to čine zato što poriču objektivnost i realnost tvrdjenja o moralnim prestupima, a ne zbog želje da prihvate beživotnu for-

mu slobode. Kompatibilisti, koji su meta-etički subjektivisti ili relativisti (videti članak 38, *Subjektivizam* i članak 36, *Realizam*) isto tako nastoje da odbace svako retributivističko zasnivanje kazne i, umesto njega, predlože potpuno konsekvencijalističko utemeljenje. Ali, ovo opet ne zahteva da se oni svrstaju u teške deterministe, koji odbacuju relevantnost ideja moralnog nedostatka za upotrebu društvenih sankcija. To je razlog zbog koga oni mogu da se ujedine sa kompatibilistima, koji su moralni realisti (videti članak 35, *Realizam*), sa misliocima poput Strousona i Frankforta i sa libertinistima, u naglašavanju da moral ima smisla i da nihilizam treba da se odbaci.

Šire o tome u:

- Campbell, C. A.: *On Selfhood and Godhood* (London: Allen and Unwin, 1957).
- Chisholm, R. M.: 'Human freedom and the self', *The Lindley Lecture*, 1964; reprinted in *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Edwards, P.: 'Hard and soft determinism', *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. S. Hook (Collier Books, New York, 1961).
- Frankfurt, H.: 'Alternate possibilities and moral responsibility', *Journal of Philosophy*, 66 (1969) 829–39.
- : 'Freedom of the will and the concept of a person', *The Journal of Philosophy*, 68 (1971) 5–20, reprinted in *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- : 'Identification and wholeheartedness', *Responsibility, Character and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. F. Schoeman (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987).
- Hobart, R. E.: Free will as involving determination and inconceivable without it', *Mind*, 43 (1934) 1–27; reprinted in *Free Will and Determinism*, ed. B. Berofsky (New York: Harper and Row, 1966).
- Honderich, T.: *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life Hopes* (New York: Oxford University Press, 1988).
- Huxley, A.: *Brave New World* (1932); (Harmondsworth: Penguin, 1955).
- Kant, I.: *Foundations of the Metaphysics of Morals*.
- Lucas, J. R.: *The Freedom of the Will* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

- Mackie, J. L.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- Murphy, J. G., ed.: *Punishment and Rehabilitation* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1973).
- Skinner, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Knopf, 1971).
- Slote M., 'Understanding Free Will', *Journal of Philosophy*, 77 (1980) 136–51.
- Strawson, P. P.: 'Freedom and resentment', *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), 1–25: reprinted in *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Watson, G.: 'Free agency', *Journal of Philosophy*, 72 (1975), 205–20, reprinted in *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Young, R.: 'Compatibilism and conditioning', *Nous*, 13 (1979), 361–78.
- : *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty* (London and New York: Croom Helm and St Martin's Press, 1986).

Za dalje čitanje:

- Dennett, D.: *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- Goldman, A.: *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970).
- van Inwagen, P.: *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Watson, G. (ed.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Wiggins, D.: 'Towards a reasonable libertarianism', *Essays on Freedom of Action*, ed. T. Honderich (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).
- Young, R.: *Freedom, Responsibility and God* (London: Macmillan; New York: Barnes and Noble, 1975).

POGOVOR

Piter Singer

Bilo bi lako misliti o etici kao o oblasti u kojoj se, još od antičkog doba, zastupnici suprotnih shvatanja upuštaju u beskrajne rasprave, bez izgleda na rešenje. Najzad, zar svaka kultura nema svoju sopstvenu tradiciju, koja je beznačajna u suprotnosti sa svim drugim tradicijama? I čak u uskim okvirima moderne zapadne filozofske etike, zar ne postoje nepomirljive razlike o tome šta je dobro ili obavezno? Još gore, filozofi ne mogu čak ni da se slože u pogledu onoga što činimo kada izričemo etičke sudove: da li opisujemo neku vrstu moralne stvarnosti ili izražavamo naše stavove ili propisujemo ono što treba da se čini.

Može se činiti da sadržaj ovog *Uvoda u etiku* potvrđuje takvo gledište. Jedan brz pregled mogao bi da liči na to; u prvom delu vidimo kako malo znamo o poreklu etike, kako etika u malim društvima uzima oblike vrlo različite od oblika koje uzima u našem društvu i kako najstariji etički spisi već izražavaju mnoštvo shvatanja o tome kako treba da se živi. Onda na red dolaze i velike etičke tradicije; i nailazimo na razilaženje mišljenja, ne samo između različitih tradicija, već i u okviru jedne tradicije. Istorija zapadne, filozofske etike pokazuje kako se, od najranijih grčkih mislilaca do danas, stare filozofske pozicije povremeno ponovo pojavljuju, a stare bitke moraju da se, preko novih izraza, opet biju. Kad u četvrtom delu knjige pređemo sa prošlosti na sadašnjost, suočavamo se sa mnogim teorijama o tome kako tre-

ba da se živi i o prirodi etike, koje su sve prihvatljive, ali su u sukobu sa svakim drugim pristupom. Pošto zaključimo skupom osporavanja čitavog etičkog poduhvata, dovršićemo knjigu u tužnom stanju zbrke, ne znajući šta da mislimo o tome.

Kad sam dovršavao priređivanje ove knjige, međutim, ste kao sam sasvim različit utisak. Ako je etika mozaik, onda smo mi sada na stepenu na kome smo sastavili sve komade i počinjemo da naziremo obris slike. Jer, etika *nije* besmislena serija različitih stvari, od različitih ljudi, u različita vremena i mesta. Naprotiv, na osnovu istorijski i kulturno različitih pristupa pitanju kako treba da živimo, stepen konvergencije je izuzetan. Ljudska priroda ima svoje konstante, a postoji samo ograničen broj načina na koji ljudska bića mogu da žive zajedno i budu srećna; zaista, kao što je dokazivao uvodni ogled u ovoj knjizi, neke od odlika, koje su zajedničke prirodi ljudskih bića u različitim društvima, zajedničke su i prirodi nekih dugo-živih, inteligentnih društvenih sisara i izražavaju se u našem ponašanju isto kao što se izražavaju i u ponašanju drugih primata.

Zato, ono što se priznaje kao vrlina u jednom društvu ili religijskoj tradiciji, verovatno će biti priznato kao vrlina i u drugim društvima i tradicijama; izvesno je da skupovi vrline koje se hvale u jednoj velikoj tradiciji nikad ne sačinjavaju skup poroka u nekoj drugoj velikoj tradiciji. (Izuzeci su, obično, kratkoveka društva u procesu propadanja i samo-destrukcije.) Štaviše, u okviru svake tradicije mogu da se zapaze iste oscilirajuće struje: postoje periodi u kojima se naglašava izvršavanje konvencionalnih dužnosti, obaveza ili uloga; onda se pojavljuje neki veliki reformator, koji ukazuje kako smo utonuli u poslušnost pravilima, kako smo toliko konvencionalni u našem načinu mišljenja i postupanja da smo zaboravili najviše dobro, na osnovu koga i same moralne konvencije moraju da se opravdaju. Tako je Buda naglašavao odricanje od sebe, pre nego poslušnost Hindu ritualima svog doba, kao što je Mocu dokazivao kako treba da sledimo univerzalnu ljubav, a ne pojedinačne dužnosti specifikovane od strane Konfucija, i kao što je Isus učio da je ljubav prema Bogu i bližnjem važnija nego poštovanje slova preovlađujućeg, jevrejskog zakona.

Ova oscilacija mogla bi da se shvati kao ponavljanje nerešivog konflikta između etike zasnovane na pravilima i etike utemeljene na posledicama – konflikt koji, kao što to pokazuju

članci u četvrtom delu, još uvek sačinjava vrlo veliki deo savremene etike. Ali, mi bismo takođe mogli da ova dva shvatanja etike vidimo kao neotklonjiv aspekt jednog celovitog objašnjenja prirode etike. Svaki pokušaj da se objasni ili shvati etički fenomen, mora svakom aspektu dati odgovarajuće mesto; i, iako jedno takvo objašnjenje etike ne bi po sebi opravdavalo nijednu pojedinačnu etičku teoriju koja pokušava da odgovori na pitanje kako treba da se živi, bolje razumevanje prirode etike bi nam, bar, olakšalo da shvatimo koju vrstu odgovora bi ova pitanja trebalo da imaju.

Primene etičke teorije na praktična pitanja u delu V pokazuju neslaganja o mnogim pojedinim pitanjima, ali dele jednu prećutnu pretpostavku: da su čak i najteža praktična etička pitanja podložna raspravi i dokazivanju. Prema bar nekim shvatanjima prirode etike, rasuđivanje o etici bi bilo korisnije nego rasuđivanje o stvarima ukusa. Ipak, može li bilo ko da kaže kako dokazi u člancima ovog odeljka, uopšteno – ne tu i tamo u pojedinim tačkama, već sistematski i kao celina – ne ostvaruju napredak prema postizanju bolje obrazloženih konkluzija o svetskom siromaštvu, okolini, eutanaziji, abortusu i svim drugim pitanjima pokrenutim u ovom delu knjige? Ja imam mnogo pozitivnije shvatanje o dostignućima primenjene etike; shvatanje koje priznaje da se mi slažemo u nekim standardima dobrog i rđavog rasuđivanja u etici, kao i u drugim oblastima našeg intelektualnog života. Mislim da ogledi u delu V opravdavaju ovo shvatanje.

Međutim, čitajući šesti deo, o prirodi etike, bio sam zapanjen neočekivanim stepenom kretanja u istom smeru pisaca koji su krenuli sa sasvim različitih pozicija. Razmotrimo implikacije sledećeg skupa članaka. Za Majkla Smita, odbrana realističkog shvatanja etike, vrsta objektivne moralne stvarnosti, koja može da bude u skladu sa usmeravalačkom prirodom etike ne treba da se nađe, ne u nekom skupu neobičnih činjenica o univerzumu, već u razlozima za postupanje, koje bismo mi prihvatili kada bismo rasuđivali pod određenim idealizovanim okolnostima. Objektivnost morala se onda svodi na mogućnost da, ako bismo svi rasuđivali pod takvim okolnostima, onda bismo došli do istih zaključaka. Džonatan Densi, pišući o intuicionizmu, drugom realističkom ili objektivističkom shvatanju etike, poriče da intuicija pruža sredstvo za opažanje moralnih činjeni-

ca. Densi se odlučuje za najprihvatljiviju verziju intuicionizma, onu koja shvata moralne »činjenice« kao razloge koji se usvajaju u izricanju našeg praktičnog suda. Džejs Rejčels ovim pitanjima prilazi sa suprotne strane. On počinje subjektivističkim objašnjenjem etike, koje kao osnovu etičkog suda uzima osećanje odobravanja. Ipak, Rejčels ovu i neke usavršenije verzije etičkom subjektivizma shvata kao nezadovoljavajuće, jer ne ostavljaju dovoljno prostora za neslaganje i obrazložene dokaze u pogledu etike. Rejčelsov konačni pokušaj za postizanje adekvatne formulacije subjektivizma, jeste pokušaj u kome su naša individualna osećanja odobravanja tako ograničena zahtevom za nepristrasnost i umnost, da se ishod teško može razlikovati od objektivnog pojma razloga za postupanje, koji su postigli Smit i Densi. Štaviše, kao što i sam Rejčels zapaža, ovaj je zaključak, u važnom pogledu, blizak zaključku univerzalnog preskriptivizma, etičke teorije koju zastupa Her, koja od nas traži da moralno rasuđivanje sprovodimo pod ograničenjem univerzalnosti. Sam Her, u svom članku o univerzalnom preskriptivizmu, dokazuje da ovo ograničenje može biti dovoljno da nas dovede do zajedničkih zaključaka o tome kako treba da postupamo, zaključaka koji su zasnovani na metodu rasuđivanja koji ne podržavaju samo utilitaristi i Kant, već i »Zlatno pravilo« koje se, kao što pokazuju članci u delu II, nalazi u centru više velikih etičkih tradicija.

Ovo je, svakako, selektivno prikazivanje opštih tema. Zaključci članaka o naturalizmu i relativizmu ne uklapaju se tako prikladno sa zaključcima u drugim člancima šestog dela; ali u isto vreme nisu potpuno nespojivi sa zajedničkim pristupom, koji sam utvrdio. Da bismo odbranili ovaj zajednički pristup od nekih radikalnijih osporavanja, iz dela VII, trebalo bi da pokažemo da na ova osporavanja može da se odgovori ili da se prilagodi jednom shvatanju morala koje se izvodi iz zajedničkog jezgra. Da li je ovo izvodljivo, nije pitanje na koje ovde može da se odgovori; ali izgledi na njega deluju ohrabrujuće. I dalje mislim kako mozaik etike počinje da se sastavlja i kako samo malo delova nedostaje.

AUTORI PRILOGA

- Brenda Elmond (Brenda Almond) predaje filosofiju i vaspitanje na Univerzitetu u Halu. Član je redakcije *Časopisa za primenjenu filosofiju*. Njene knjige uključuju *Moralna zanimanja* i *Filosofsko traganje*.
- Kurt Bajer (Kurt Baier) predaje na Odeljenju za filosofiju Univerziteta u Pitsburgu. Autor je *Moralnog pogleda na svet* i dela iz oblasti morala, političke filosofije i filosofije prava.
- Rejmond A. Belioti (Raymond A. Bellioti) je profesor filosofije na SUNY Fridonija državnom univerzitetu, a takođe je i advokat. Njegovi članci iz oblasti filosofije prava, političke filosofije i etike objavljuvani su u brojnim časopisima.
- Purusotama Bilimorija (Purusottama Bilimoria) predaje na Školi društvenih nauka na Dikin univerzitetu u Viktoriji, Australija. On je autor *Sabdapramāṇa: reč i saznanje*. Bavi se indijskom filosofijom, etikom, hermeneutikom kulture, filosofijom religije i uređuje seriju knjiga o *Indijskoj misli*.
- Džonatan Berg (Jonathan Berg) je profesor filosofije na Univerzitetu u Haifi i uglavnom se bavi filosofskom logikom i primenjenom filosofijom.
- Bernard Boksil (Bernard Boxill) predaje na odeljenju za filosofiju na Univerzitetu Severne Karoline u Čepel Hilu. Autor je knjige *Crnci i društvena pravda* i dela iz oblasti političke filosofije.
- Stiven Bakl (Stephen Bucle) profesor je filosofije na La Trob Univerzitetu, Viktorija, Australija. Autor je *Prirodnog zakona i teorije svojine: od Grocijusa do Hjuma* i jedan je od urednika časopisa *Embrionalno eksperimentisanje*.
- S. A. Dž. Koedi (C. A. J. Coady) je profesor filosofije i direktor Centra za filosofiju i javna pitanja na Univerzitetu u Melburnu. Objavljuje uglavnom dela iz epistemologije, etike i političke filosofije, a posebno ga zanimaju problemi političkog nasilja.

Džonatan Densi (Jonathan Dancy) je profesor filozofije na Univerzitetu u Kilu. Napisao je *Uvod u savremenu epistemoogiju, Berkli: uvod i jednu knjigu o moralnoj teoriji*, koja uskoro treba da izađe iz štampe.

Nensi Dejvis (Nancy Davis), koja objavljuje pod imenom Nensi, a odaziva se na »En«, je vanredni profesor filozofije i saradnik Centra za vrednosti i socijalnu politiku na Univerzitetu Kolorado u Bulderu. Njena zanimanja i radovi leže, pre svega, u moralnoj teoriji, primenjenoj etici (uključujući bioetiku) i metodologiji morala.

M. V. Padmasiri de Silva (M. W. Padmasiri de Silva) ranije profesor filozofije na Univerzitetu u Peradeniji, Šri Lanka, sada predaje filozofiju na Nacionalnom univerzitetu u Singapuru. Njegovi radovi uključuju dela *Budistička i frejdovska psihologija*, *Uvod u budističku psihologiju* i *Zbrka i pometnja*.

Najdžel Douver (Nigel Dower) predaje na Odeljenju za filozofiju na Univerzitetu u Aberdinu. Autor je dela *Svetsko siromaštvo – izazov i odgovor*, uredio knjigu *Etika i odgovornost za okolinu* i bavi se, uglavnom, etikom međunarodnih odnosa.

Robert Eliot (Robert Elliot) predaje na Odeljenju za filozofiju na Univerzitetu u Novoj Engleskoj, Armidejl, Australija. Jedan je od urednika *Etike prirodne okoline: zbirka predavanja*, a objavljivao je radove o etici prirodne okoline, metafizici, filozofiji vaspitanja i filozofiji duha.

Robert Gudin (Robert Gudin) stručni je saradnik za filozofiju na Istraživačkoj školi društvenih nauka, na Austaralijskom nacionalnom univerzitetu. Saradnik je časopisa *Etika* i autor različitih knjiga iz političke teorije i primenjene etike, uključujući i *Nepušenje: etička pitanja*.

Džin Grimšou (Jean Grishaw) predaje na Odeljenju za društvene nauke, na bristolskoj Politehnici. Napisala je knjigu *Feministički filozofi: žensko shvatanje filozofske tradicije* i bavi se filozofijom, ispitivanjima kulture i ispitivanjima o ženama.

Lari Grajen (Lori Gruen) trenutno radi doktorat iz filozofije na Univerzitetu u Koloradu, Bulder, gde je povezana sa Centrom za vrednosti i socijalnu politiku. Koautor je knjige *Životinjsko oslobođenje: jedan veran vodič*; objavljivala je članke o etičkim pitanjima, koja se odnose na žene, životinje i okolinu: pisala je o feminizmu i nauci.

Džon Haldejn (John Haldane) je profesor moralne filozofije na Univerzitetu Sent Endrju, gde je takođe i Direktor Centra za filozofiju i javna pitanja. Objavljivao je dela iz mnogih oblasti filozofije.

Čed Hensen (Chad Hansen) je profesor filozofije na Univerzitetu u Vermontu. Proveo je sedam godina u Aziji i govori kantonski, mandarinski i japanski. Njegova dela uključuju *Jezik i logika u staroj Kini* i *Taoistička teorija kineske misli*.

R. M. Her (R. M. Hare) je profesor Univerziteta na Floridi i bivši počasni profesor u Oksfordu. Njegove knjige uključuju: *Jezik morala*, *Sloboda i um* i *Moralno mišljenje*.

Dejl Džejmison (Dale Jamieson) je vanredni profesor i direktor Centra za vrednosti i socijalnu politiku Univerziteta u Koloradu. Objavio je mnoge članke iz različitih oblasti filozofije i jedan je od priređivača knjige *Tumačenje i objašnjenje u ispitivanju ponašanja životinja*.

Menahem Kelner (Menachem Kellner) predaje na Odeljenju za jevrejsku istoriju i misao na Univerzitetu u Haifi. Urednik je *Savremene jevrejske etike*, prevodilac *Principa vere* od Isaka Abravanela i autor dela *Dogma u srednjovekovnoj jevrejskoj filozofiji*, *Majmonid o ljudskom savršenstvu*, *Majmonid o judaizmu* i *jevrejskom narodu* i eseja o srednjovekovnoj i modernoj jevrejskoj misli.

Helga Kuhze (Helga Kuhse) je stariji saradnik u Centru za ljudsku bioetiku na Moneš Univerzitetu. Autor je dela *Svetost života u medicinskom učenju* i (sa Piterom Singerom) *Treba li beba da živi?*

Vil Kajmlikej (Will Kymlicka) rukovodi Kanadskim istraživačkim udruženjem na Univerzitetu u Torontu. Autor je dela *Liberalizam, zajednica i kultura* i *Savremena politička filozofija*.

Hju Lafolit (Hugh LaFollette) je profesor na Državnom univerzitetu Istočnog Tenesija. Objavljivao je eseje iz etike i političke filozofije, a trenutno završava knjigu pod naslovom *Tako dobri prijatelji*.

Džerald E. Lerju (Gerald A. Larue) je penzionisani profesor biblijske istorije i arheologije i honorarni profesor gerontologije na Univerzitetu u Južnoj Kaliforniji, Los Anđeles. Njegova najnovija knjiga je *Antički mit i moderni život*.

Džef Mekmeihen (Jeff McMahan) je asistent na filozofiji, na Univerzitetu Ilinoisa u Urbanu. Trenutno priprema dve knjige, *Etika ubijanja* i *Etika rata i nuklearnog zastrašivanja*.

Meri Midžlej (Mary Midgley), bivši stariji predavač filozofije na Univerzitetu u Nju Kastlu u Tajnu, autor je dela *Zver i čovek*, *Poročnost* i drugih knjiga o problemima etike, evolucije i ljudske prirode.

Azim Nandži (Azim Nanji) je profesor i šef katedre na Odeljenju za religiju Univerziteta na Floridi. Posvećen je ispitivanjima muslimanske kulture i mišljenja i autor je više knjiga, članaka i priloga o

- islam u i uporednim temama. Njegovi najnoviji radovi bave se muslimanskim etičkim i kulturnim vrednostima u istorijskom i modernom kontekstu.
- Onora O'Nil (Onora O'Nil) predaje na Odeljenju za filozofiju, na Univerzitetu u Esekusu. Autor je dela *Lica gladi* i *Konstrukcije uma* i bavi se etikom, političkom filozofijom i filozofijom Imanuela Kanta.
- Gregori Pens (Gregory Pence) predaje na Katedri za medicinu i filozofiju, na Univerzitetu u Alabami. Objavio je *Klasični slučajevi u medicinskoj etici* i jedan kritički pregled o vrlinama.
- Filip Petit (Philip Petit) je šef katedre na Istraživačkoj školi društvenih nauka na Australijskom nacionalnom Univerzitetu. Među njegovim skorašnjim publikacijama je i knjiga pod naslovom *Nepравedno napušteni: republikanska teorija krivične pravde*, u saradnji sa Džonom Brajtvajtom.
- Čarls R. Pidžen (Charles R. Pigden) predaje na Odeljenju za filozofiju na Univerzitetu Otaga. Među njegovim člancima su i *Logika i autonomija etike* i *Enskombova o »treba«*. Zanimaju ga meta-etika, filozofije logike i filozofija književnosti.
- Ronald Preston (Ronald Preston), bivši kanonik Mančesterske katedrale, penzionisan je profesor društvene i pastoralne teologije na Univerzitetu u Mančesteru. Autor dela *Religija i opstanak kapitalizma*, *Crkva i društvo krajem dvadesetog veka* i *Budućnost hrišćanske etike*.
- Džejms Rejčels (James Rachels) je profesor filozofije na Univerzitetu Alabame u Birmingemu. On je autor dela *Kraj života: eutanazija i moral* i *Stvoreni od životinja: moralne implikacije darvinizma*.
- Majkl Ras (Michael Ruse) predaje na Odeljenju za filozofiju i zoologiju na Univerzitetu Gvelfa, Ontario. Njegova najnovija knjiga je *Darvinistička paradigma: ogledi o njenoj istoriji, filozofiji i religioznim implikacijama*. Trenutno piše knjigu o pojmu napretka u evolucionističkoj biologiji.
- Kristofer Rou (Christopher Rowe) je šef katede na antičkoj filozofiji na Univerzitetu u Bristolu. Autor je dela *Platon* i komentara uz Platonovog *Fedru*; bavi se Platonovom i Aristotelovom praktičkom filozofijom.
- J. B. Šnevind (J. B. Schneewind), šef katedre na Odeljenju za filozofiju na Džon Hopkinsovom Univerzitetu, napisao je dela *Sidžvikova etika* i *viktorska moralna filozofija* i priređivač je knjige *Moralna filozofija od Montanja do Kanta*.
- Džordž Silberbauer (George Siberbauer), bivši komesar okruga i nadzornik Bušmana u Bocvani, sada je na Odeljenju za antropologiju i sociologiju Univerziteta u Monešu. Autor je *Izveštaja o nadgledanju Bušmana*, *Lovac* i *Habitat u Centralnoj Kalahari pustinji* i *Casadore del desierto* i dela iz socio-ekologije, iz oblasti snalaženja u nesrećama i filozofije društvenih nauka.
- Piter Singer (Peter Singer) je profesor filozofije i direktor Centra za ljudsku bioetiku na Univerzitetu u Monešu, u Melburnu. Među njegovim knjigama su i *Demokratija i neposlušnost*, *Oslobođenje životinja*, *Praktična etika*, *Krug koji se širi*, *Marks*, *Hegel*, *Reprodukcija revolucije* (sa Džanom Vels) i *Treba li beba da živi?* (sa Helgom Kuhze). Sa Helgom Kuhze sada uređuje *Bioetiku*, međunarodni časopis koji izdaje Bazil Blekvel.
- Majkl Smit (Michael Smith) predaje na odeljenju za filozofiju na Univerzitetu u Monešu, a ranije je predavao na Univerzitetu Prinsenton i Oksfordu. Napisao je delo *Moralni problem* (uskoro izlazi), kao i više članaka o etici i moralnoj psihologiji.
- Robert S. Salomon (Robert C. Salomon) je profesor filozofije na Univerzitetu u Teksasu, u Ostinu. Autor je više knjiga o poslovnoj etici, uključujući i *Iznad linije dna*, *To je dobar posao* i *Etika i izvrsnost*. Takođe je autor *Strasti*, *U duhu Hegela*, *O ljubavi* i *Strast za pravdom*.
- S. L. Ten (C. L. Ten) je profesor filozofije na Moneš Univerzitetu. Autor je dela *Mil o slobodi* i *Zločin, krivica i kazna*.
- Lorens Tomas (Laurence Thomas) predaje na Odeljenju za filozofiju i političke nauke Univerziteta u Sirakuzi. Napisao je knjigu *Živi moral: psihologija moralnog karaktera* (Temple University press 1979), kao i brojne članke iz moralne filozofije i filozofije društva.
- Meri En Voren (Marry Anne Warren) predaje na Odeljenju za filozofiju na Državnom univerzitetu u San Francisku. Njene knjige uključuju i *Priroda žene: enciklopedija i vodič kroz literaturu i genocid pola: implikacije polne selekcije*.
- Dejvid B. Vong (David B. Wong) predaje na Odeljenju za filozofiju na Brandejs Univerzitetu. Autor je knjige *Moralna relativnost* i dela iz teorijske etike, istorije filozofije, komparativne etike i kineske filozofije.
- Alen Vud (Allen Wood) je profesor filozofije na Kornel Univerzitetu. Napisao je brojne knjige i članke, uglavnom iz nemačke filozofije

osamnaestog i devetnaestog veka, uključujući i dela *Kantova moralna religija*, *Kantova racionalna teologija*, *Karl Marks i Hegelova etička misao*.

Robert Jang (Robert Young) je član Odeljenja za filosofiju na La Trob Univerzitetu, Melburn. Njegove publikacije su iz filosofije religije, metafizike, etike, društvene i političke filosofije.

SADRŽAJ

Uvod: Piter Singer	5

Prvi deo KORENI

1. POREKLO ETIKE – Meri Midžlej	11
Odakle dolazi etika? Da li je ona ljudski izum ili nešto što dugujemo našim pre-ljudskim precima? Treba da ostavimo po strani mitove, koji još uvek zamagljuju naše mišljenje o tim stvarima; mit da je društvo veštački proizvod i mit o prirodi krvavih zuba i kandži. Onda možemo da se osvrnemo na ono što sada znamo o društvenom životu drugih životinja, posebno drugih sisara i tako nađemo ključ za poreklo ljudske etike.	
2. ETIKA U DRUŠTVIMA MALOG OBIMA – Džordž Silberbauer	26
Prva ljudska bića živela su u malim nomadskim grupama. Ispitivanje etičkih sistema savremenih društava malog obima, kao što su Bušmani iz pustinje Kalahari, pomaže nam da shvatimo elemente etičkih sistema, prikladnih za društva koja žive na ovaj način. Antropološka objašnjenja mogu nam pomoći da shvatimo zašto i u kom stepenu su neke etičke vrednosti i principi univerzalni, ili skoro takvi za ljudska bića, dok su drugi podložni širokim varijacijama.	
3. ANTIČKA ETIKA – Džerald A. Lerju	47
Najstarije sačuvane dokumente sa etičkim sadržajem napisali su stanovnici Mesopotamije pre nekih pet hiljada godina. Oni bacaju svetlo na početni razvoj etike u ustanovljenim društvima. Drugi, rani etički spisi pokazuju prirodu etike u starom Egiptu i ranoj jevrejskoj civilizaciji.	

Drugi deo VELIKE ETIČKE TRADICIJE

Postoji mnogo različitih etičkih tradicija. Ogledi u ovom delu knjige ukratko prikazuju neke od glavnih: indijsku, budističku, kinesku, jevrejsku, hrišćansku i islamsku. (Zapadna filofska etika kao različita od hrišćanske predmet je trećeg dela). Ove etičke tradicije su, za većinu svetskog stanovništva, živi etički sistemi prema kojima se oni upravljaju. Ogledi postavljaju za svaku tradiciju pitanja kao što su: Kako je ova tradicija nastala? Šta je osobeno u njoj? Kako ona odgovara na takva osnovna pitanja, kao što su: odakle dolazi etika? Kako mogu znati šta je ispravno? Šta je krajnje merilo ispravnog postupka? Zašto treba da činim ono što je ispravno? Ogledi, takođe, ukazuju na ono što svaka tradicija deli sa drugim etičkim tradicijama, posebno sa savremenom zapadnom etikom.

4. INDIJSKA ETIKA – Purusotama Bilimoria	67
5. BUDISTIČKA ETIKA – Padmasiri de Silva	88
6. KLASIČNA KINESKA ETIKA – Čed Hensen	104
7. JEVREJSKA ETIKA – Menahem Kelner	124
8. HRIŠĆANSKA ETIKA – Ronald Preston	136
9. ISLAMSKA ETIKA – Azim Nandži	158

Treći deo ZAPADNA FILOSOFSKA ETIKA: KRATKA ISTORIJA

Dominantna pozicija zapadne civilizacije danas, znači da zapadna tradicija filofsokog razmišljanja o etici vrši snažan uticaj na sve savremene rasprave o etici. Tri članka, koji slede, pokrivaju istoriju zapadne filofske etike, od stare Grčke do naših dana.

10. ETIKA U ANTIČKOJ GRČKOJ – Kristofer Rou.	179
11. SREDNJOVEKOVNA I RENESANSNA ETIKA – Džon Holdejn	196
12. MODERNA MORALNA FILOSOFIJA – J. B. Šnevind	215

Četvrti deo KAKO TREBA DA ŽIVIM?

Članci u ovom delu raspravljaju o etičkim teorijama koje pokušavaju da odgovore na osnovna, praktična pitanja etike:

Šta treba da činim? Kako treba da živim? Ove teorije čine apstraktniji deo onoga što je poznato kao normativna etika – to jest, deo etike koji se bavi usmeravanjem ponašanja.

13. PRIRODNI ZAKON – Stiven Bakl	235
Jedan stari odgovor na pitanje »kako treba da živim?« jeste: u skladu sa ljudskom prirodom. Pokazujući promene u značenju ovog odgovora od grčkih i rimskih vremena, ovaj ogled pruža zaleđe za potonje etičke teorije. Istovremeno, on ukazuje na neke probleme kasnijih pokušaja da se pozivanjem na prirodni zakon dokaže kako su određene vrste ponašanja (na primer, upotreba kontracepcije) pogrešne.	
14. KANTOVSKA ETIKA – Onora O'nil	256
Mnogi moderni teoretičari etike pozivaju se na ideje koje potiču iz Kantovih etičkih spisa. Kantovo tvrđenje da sva umna bića treba da se pokoravaju »kategoričkom imperativu«, izvedenom iz univerzalnog zakona uma, bilo je mnogo slavljeno, ali isto tako i mnogo kritikovano. Ovde se objašnjava Kantova pozicija i razmatraju se uobičajene optužbe protiv nje.	
15. DRUŠTVENO-UGOVORNA TRADICIJA – Vil Kajmlikej ..	272
Može li se o moralu misliti kao o prečutnom sporazumu koji pravimo sa svojim bližnjima, da bi stekli koristi od kooperativnog društvenog života. Ovo, u početku privlačno shvatanje, mora da se suoči sa više primedbi: pokušaji da se na njih odgovori doveli su do istaknutih modernih varijacija u ideji društvenog ugovora, koja je razvijena u sedamnaestom i osamnaestom veku.	
16. EGOIZAM – Kurt Bajer.	288
Egoizam nam kaže da živimo tako da unapređujemo sopstveni interes. Psihološki egoisti smatraju da mi svi, u svakom slučaju, ovako i činimo, pa je zato gotovo i nepotrebno njegovo zastupanje. Drugi, filofski egoisti zagovaraju ostvarenje sopstvenog interesa kao racionalni, pa čak i etički način života. Uprkos sumnji u isprvanost klasifikovanja egoizma kao etičke teorije, on pruža izazovan odgovor na fundamentalno praktično pitanje o tome kako treba da živimo.	
17. SAVREMENA DEONTOLOGIJA – Nensi (En) Dejvis	299
Deontološke teorije etike nam govore da najvažnijim aspektima načina na koji treba da živimo upravljaju moralna pravila koja ne treba kršiti, čak ni onda kada bi njihovo kršenje moglo	

imati bolje posledice. Da bi procenili takvo shvatanje, mi treba da shvatimo kako se pravila stvaraju i za koje postupke se kaže da ih krše. Istraživanje ovih pitanja vodi nas do potrebe za distinkcijom između namere i predviđanja, i pokreće pitanja u pogledu koherencije opšteg pojma pokoravanja pravilu.

18. ETIKA PRIMA FACIE DUŽNOSTI – Džonatan Densi 318

Etika *prima facie* dužnosti zasniva se na specifičnom pojmu onoga što znači imati dužnost. *Prima facie* dužnosti mogu u posebnim okolnostima da proizvedu druge dužnosti. Na taj način, one izbegavaju neke od najtežih posledica strože deontološke etike; ali se suočavaju sa drugim posledicama.

19. KONSEKVENCIJALIZAM – Filip Petit. 333

Utilitarizam je primer konsekvencijalističke teorije: on nam kaže da uvek treba da činimo ono što ima najbolje posledice. U slučaju klasičnog utilitarizma, »najbolje posledice« se shvataju preko najvećeg mogućeg prevladavanja zadovoljstva nad bolom; ali druge teorije mogu da dele shvatanje da treba da činimo ono što ima najbolje posledice, ne slažući se pri tom sa klasičnim utilitarističkim shvatanjem da je zadovoljstvo isključivo suštinsko dobro, a bol suštinsko zlo. Ovaj članak zaoštava distinkciju između takvih konsekvencijalističkih teorija i njihovih ne-konsekvencijalističkih rivala, nalazeći da je konsekvencijalistički pristup ubedljiviji.

20. KORISNOST I DOBRO – Robert E. Gudin. 349

Koje su stvari po sebi dobre? Konsekvencijalističke teorije, očigledno, traže odgovor na ova pitanja, ali to isto čini i bilo koja etika, koja pod određenim uslovima zagovara činjenje dobra. Klasični utilitarizam ukazuje da je jedino zadovoljstvo dobro po sebi; ali pitanje verzije utilitarizma nagoveštava i možda ubedljivije odgovore. U suprotnosti prema prethodnom ogledu, ovaj se, dakle, usmerava pre na sadržaj nego na strukturu konsekvencijalističkih teorija, i na dužnost ili obavezu da se unapređuje dobro.

21. TEORIJA VRLINE – Greg Pens 361

Možda je »šta treba da činim?« pogrešno pitanje. Umesto toga, mogli bismo da pitamo: »Kakva vrsta ličnosti treba da budem?« Teorija vrline se usmerava na ovo drugo pitanje i na vrline koje sačinjavaju dobar karakter. Ali, može li teorija vrline da zameni alternativne pristupe etici?

22. PRAVA – Brands Elmond. 375

Neki smatraju da se moral može zasnovati na pravima; drugi ih posmatraju kao izvodive iz osnovnijih moralnih principa. Ma šta mislili o ovom pitanju, široko je prihvaćeno da se bar delimični odgovor na pitanje kako treba da živimo, daje preko naloga da se poštuju prava drugih.

Peti deo PRIMENE

Primena etičkog rasuđivanja na specifična pitanja ili oblasti praktičnog zanimanja – ponekad poznata kao primenjena etika – jeste praktična kopija apstraktnijih moralnih teorija, razmatranih u četvrtom delu. U poslednje dve decenije, razvoj primenjene etike je bio tako veliki, da je ovde nemoguće pokriti ga na neki sistematski način. Umesto toga, ovaj se deo sastoji od članaka o pitanjima odabranim na osnovu praktične važnosti tema i stepena u kome je pitanje podložno etičkom rasuđivanju. (Etičko rasuđivanje može malo da učini da reši pitanje kad se strane slažu oko vrednosnih pitanja, a razilaze po svojim shvatanjima činjenica). Naslovi članaka dovoljno ukazuju na njihov sadržaj, da nije neophodno da se oni dalje opisuju.

23. SVETSKO SIROMAŠTVO – Najdžel Douver	393
24. ETIKA ZAŠTITE OKOLINE – Robert Eliot.	409
25. EUTANAZIJA – Helga Kuhze.	424
26. ABORTUS – Meri En Voren	437
27. POLNI ŽIVOT – Rejmond A. Belioti	453
28. LIČNI ODNOSI – Hju Lafelit	471
29. JEDNAKOST, DISKRIMINACIJA I PROTEKCIJA – Bernard R. Boksil.	480
30. ŽIVOTINJE – Lari Grajen	493
31. POSLOVNA ETIKA – Robert S. Solomon	508
32. ZLOČIN I KAZNA – S. L. Ten	524
33. POLITIKA I PROBLEM PRLJAVIH RUKU – S. A. Dž. Kouedi	534
34. RAT I MIR – Džef Mek Mejhen.	549

Šesti deo PRIRODA ETIKE

Uprkos mnoštvu etičkih teorija koje su razvijane sa name-rom da usmeravaju naše ponašanje i značajnoj količini spisa o primeni ovih teorija na praktična pitanja, postoji neizve-

- snost u pogledu onoga šta mi tačno činimo – i da li opravdano činimo – kad izričemo etičke sudove ili se upuštamo u etičke dokaze. Da li pokušavamo da utvrdimo prave činjenice, kao što to čine naučnici? Ili prosto izražavamo naša osećanja ili, možda, osećanja našeg društva kao celine? U kom smislu mogu moralni sudovi biti istiniti ili lažni? Istraživanje ovih pitanja vodi razvitku teorija koje se razlikuju od normativnih teorija, razmatranih u delu IV, jer one nemaju za cilj da usmeravaju ponašanje. One nisu toliko etičke teorije, koliko teorije o etici. Iz tog razloga, ova grana moralne filosofije poznata je kao meta-etika: pojam koji ukazuje da se mi ne bavimo meta-etikom, već da je posmatramo i utvrdjemo šta etika stvarno jeste, koja pravila dokazivanja se mogu primeniti u njoj, na koji način etički sudovi mogu biti istiniti ili lažni i šta može da pruži osnovu za njih.
35. **REALIZAM** – Majkl Smit 569
Moralni realizam je shvatanje da, u određenom smislu, postoji objektivna moralna realnost; realizam zato tvrdi da je moral objektivan. Takođe, izgleda nepobitno da nam moral pruža razloge za delovanje. Ali standardna slika ukazuje da posedovanje razloga za postupanje pretpostavlja i posedovanje želje; a želje su, kako se čini, subjektivne u tome što želje jedne ličnosti mogu da ne liče na želje druge. Ova teškoća realizma predstavlja temu članka.
36. **INTUICIONIZAM** – Džonatan Densi 586
Intuicionizam smatra da tvrđenja o moralu mogu biti objektivno istinita ili lažna, i da možemo saznati koji su moralni principi ispravni, pomoću neke vrste intuicije ili direktne svesti o njihovim moralnim osobinama.
37. **NATURALIZAM** – Čarls Pidžen 600
Kao intuicionisti, i naturalisti veruju da moralni sudovi mogu biti istiniti ili lažni i da mogu biti saznati; ali za razliku od intuicionista, oni ne misle da mogu postojati bilo kakve posebne moralne činjenice ili osobine koje se mogu intuitivno saznati. Umesto toga, oni smatraju da dobrotu ili ispravnost mogu da se poistovete sa nekom drugom osobinom (srećom, možda, ili božjom voljom, da uzmemo dva vrlo različita primera) ili da se svedu na nju. U odbrani svojih shvatanja naturalisti moraju da uzmu u obzir tvrđenje da je pogrešno (naturalistička greška) izvoditi vrednosti iz činjenica.
38. **SUBJEKTIVIZAM** – Džejsms Rejčels 616
Danas postoji široko prihvaćeno, mada često neobrazloženo, gledište da je moral »subjektivan«. Pod ovim ljudi često misle da je svaka moralna opcija dobra kao bilo koja druga. Među filosofima izraz »subjektivizam« obično se upotrebljava za one etičke teorije koje poriču da moralno istraživanje može da proizvede objektivne istine. Ovaj ogled raspravlja kako o popularnom subjektivizmu, tako i o filozofskim teorijama, na koje se ovaj izraz primenjuje.
39. **RELATIVIZAM** – Dejvid Vong 629
Meta-etički relativizam je shvatanje da u moralnim stvarima ne postoje univerzalne istine; naprotiv, moral je relativan prema nekom određenom društvu ili kulturi. Ovaj ogled brani umerenu verziju ove pozicije. On, takođe, razmatra ono što mnogi veruju da je njegova implikacija, naime, normativni relativizam ili shvatanje da ne treba da izričemo sudove o vrednostima ljudi iz drugih kultura ili da pokušamo da ih menjamo.
40. **UNIVERZALNI PRESKRIPTIVIZAM** – R. M. Her 641
Univerzalni preskriptivizam nastoji da izbegne dobro poznate prigovore »objektivističke« teorije, kao što su naturalizam i intuicionizam; ipak, nasuprot standardnim »subjektivističkim« teorijama, on rasuđivanju o etičkim sudovima ostavlja istaknuto mesto. Ishod je, kako se tvrdi, način donošenja moralnih odluka, koji kombinuje elemente kantovskog i utilitarnog mišljenja. Za razliku od drugih meta-etičkih teorija razmatranih u ovom delu, univerzalni preskriptivizam je relativno skorašnjeg porekla; ovde je prikazan od strane svog tvorca i vodećeg zastupnika.
41. **MORAL I PSIHOLOŠKI RAZVOJ** – Lorens Tomas 659
Da li se moralno razvijamo, kao što se razvijamo psihološki? Ovo se možda ne čini kao etičko pitanje, ali odgovor koji damo je direktno relevantan za centralna pitanja o prirodi etike. Ako ljudska bića prolaze kroz stepene moralnog razvoja koji se poklapaju sa njihovim psihološkim razvojem, i ako bi moglo da se pokaže kako su ovi stepeni jednaki za sve nas, to bi bio ubedljiv dokaz kako moral nije čisto subjektivan ili kulturno relativan.
42. **METOD I MORALNA TEORIJA** – Dej Džejmson 676
Poslednji ogled u ovom odeljku razlikuje se od drugih po tome što njegova tema nije priroda etike, već priroda moral-

ne teorije; to jest, priroda teorija izloženih u četvrtom delu ove knjige. Kako možemo da izgradimo takve teorije i dokažemo kako su jedne bolje od drugih? Predložena su i razmotrena dva različita modela. Obraćena je pažnja, isto tako, i na upotrebu hipotetičkih i imaginarnih primera prilikom odlučivanja i između teorija.

Sedmi deo IZAZOV I KRITIKA

Subjektivizam i relativizam, razmatrani u delu VI, poriču da etika ima bilo kakvu objektivnu ili univerzalnu vrednost; ali, oni nisu jedini izazovi na koje branioci etike moraju da odgovore. Postojali su i drugi pokušaji, zasnovani na specifičnim filozofskih pozicijama, da se pokaže da je moral puko sredstvo dominantne grupe u društvu ili zabluda ili da je, u odsustvu religije, besmislen. Članci u ovom delu suočavaju se sa nekim od ovih izazova.

43. IDEJA ŽENSKJE ETIKE – Džin Grimšou 695

Postoji li nešto izrazito muško u etici ili u načinu na koji trenutno razumevamo etiku? Nagoveštaj da postoji, nedavno su dale neke savremene feminističke spisateljice; ali, na šta bi ličila »ženska etika«? Da li je etika, stvarno, nešto što može da, prikladno, uzme oblike koji se razlikuju u skladu sa polom?

44. ZNAČENJE EVOLUCIJE – Majkl Ras 708

Darvinova teorija evolucije kaže nam kako svoje postojanje dugujemo milionima godina evolucije, u kojoj su preživeli oni organizmi koji su iza sebe ostavili brojnije potomstvo, a propali su oni koji to nisu učinili. Možemo li da pomirimo etiku sa takvim procesom?« Da li evolucija podrazumeva da naš moral treba da dozvoli propadanje slabih? Ili, još drastičnije, da treba potpuno da odbacimo moral?

45. MARKS PROTIV MORALA – Alen Vud 724

Prema Marks, moral jednog društva izražava njegovu ekonomsku osnovu i služi interesima vladajuće klase. Istovremeno, Marks osuđuje kapitalizam izrazima koji ukazuju na snažno prihvaćene vrednosti. Da li je Marks nedosledan? Ako nije, u čemu je suština marksističkog osporavanja morala?

46. KAKO BI ETIKA MOGLA DA ZAVISI OD RELIGIJE? – Džonatan Berg 743

Često se kaže kako bez Boga ne može biti ni morala. Ovaj ogled istražuje različite razloge za zastupanje tog uverenja: da samo značenje »dobrog« i »rđavog« potiče od božje volje; da samo preko Boga mi možemo saznati šta je dobro; i da nas samo vera u Boga može motivisati da moralno postupamo.

47. IMPLIKACIJE DETERMINIZMA – Robert Jang 756

Čitav aparat donošenja moralnih odluka, pohvale i pokude, nagrade i kazne izgleda da se zasniva na pretpostavci da smo, u normalnim okolnostima, odgovorni za ono što smo slobodno izabrali da činimo. Deterministi tvrde da postoji kauzalno objašnjenje za sve što se dešava u univerzumu, uključujući i ljudsko ponašanje. Ovo kao da ukazuje kako ništa ne biramo slobodno, a to, kako se čini, sa svoje strane implicuje da nismo moralno odgovorni za ono što činimo. Da li su etika i determinizam nespojivi?

POGOVOR – Piter Singer 769 AUTORI PRILOGA 773