

BIBLIOTEKA FRONESIS

Aleksandar Dobrijević

*KA ADEKVATNOJ
MORALNOJ TEORIJI
Normativna etika Ričarda M. Hera*

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
I. P. „Filip Višnjić“
Beograd, 2006.

JEJI
i
JANI

Napomena

Ova knjiga predstavlja delimično prerađen rukopis pod naslovom *Nivoi moralnog mišljenja u Herovoj normativnoj etici*, koji je kao potprojekat *Savremena moralna filozofija u kontekstu društvene transformacije* rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta *Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/Jugoslaviji* Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, a kao magistarska teza je na Filozofskom fakultetu u Beogradu odbranjen 21. 12. 2004. godine pred komisijom u sastavu prof. dr Jovan Babić, prof. dr Svetozar Stojanović, prof. dr Živan Lazović, prof. dr Milorad Stupar i doc. dr Nenad Cekić.

Finansijska sredstva za izdavanje i štampanje knjige obezbedilo je Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

Posebno se zahvaljujem kolegama Božidaru Jakšiću, Miletu Saviću i Jovanu Babiću, bez čije pomoći ovaj projekat ne bi ugledao svetlost dana. Za neprestanu podršku i golemo razumevanje, najveću zahvalnost izražavam ocu Tomislavu, majci Ani i supruzi Jeleni.

Sadržaj

<i>I. Metaetički nivo moralnog mišljenja</i>	
1. Uvodne napomene (etička i moralna teorija)	11
2. Preskriptivna logika i etički operatori	15
3. Semantička svojstva moralnih reči i sudova	20
4. Logička svojstva moralnih reči i sudova	27
5. Ka adekvatnoj etičkoj teoriji	42
<i>II. Od univerzalnog preskriptivizma do kantovskog utilitarizma</i>	
6. Brevijar	59
7. Razlika između razboritog i moralnog mišljenja	62
8. Ekskurs I: O nekim sastojcima moralnog rasuđivanja	65
9. Ekskurs II: O različitim vrstama normativiteta	70
10. Utilitarizam preferencija	78
11. Kantovski utilitarizam	93
12. Simpatetička imaginacija i „princip uslovne refleksije“	104
13. Vrste preferencija	119
<i>III. Normativni nivoi moralnog mišljenja</i>	
14. Teorija o dva nivoa moralnog mišljenja	133
15. „Kritika intuitivnog uma“	135
16. Kritički sa intuitivnim nivoom	146
17. Umesto zaključka: Her kao vaspitač	179

<i>Bibliografija</i>	
Primarna literatura	191
Sekundarna literatura	192
<i>Summary</i>	197

I. Metaetički nivo moralnog mišljenja

1. Uvodne napomene (etička i moralna teorija)

Ričard Mervin Her* (Richard Mervyn Hare) je, po mnogima, jedan od najznačajnijih filozofa morala dvadesetog veka. Čak ni njegovi kritičari ne oklevaju da priznaju ogroman dug prema delu koje je on ostavio za sobom. Tako se, na primer, kaže da Herova etika konstituiše najsofisticiraniju formulaciju i odbranu utilitarizma još od Sidžvika (Brandt), da nijedan savremeni filozof morala nije mislio teže, sistematičnije i uticajnije od Hera (Frankena), da njegovo delo, u pogledu akribičnosti kojom je razvio teoriju moralnog rasuđivanja, može da se poredi jedino sa Kantovim opusom (Gibbard), da su i oni koji se sa njim ne slažu u njegovim spisima pronalazili konstantan izvor intelektualnog uživanja i filozofsku stimulaciju

* Za Herove glavne knjige koristiću skraćenice *LM* (*The Language of Morals*), *FR* (*Freedom and Reason*), *MT* (*Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*), *SOE* (*Sorting Out Ethics*), a za Herove zbirke eseja skraćenice *EPhM* (*Essays on Philosophical Method*), *EMC* (*Essays on the Moral Concepts*), *AMP* (*Applications of Moral Philosophy*), *EET* (*Essays in Ethical Theory*), *EPM* (*Essays on Political Morality*), *ERE* (*Essays on Religion and Education*), *OP* (*Objective Prescriptions and Other Essays*). Za Herove odgovore kritičarima u zborniku radova koji je posvećen njegovoj knjizi *MT* koristiću skraćenicu *HC* (*Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*), a za odgovore u časopisu čiji je temat takođe posvećen navedenoj knjizi skraćenicu *T* (*Theoria: A Swedish Journal of Philosophy*). Za potpune podatke o korišćenoj literaturi videti bibliografiju.

(Harsanyi), da bi njegov rad možda mogao da se okvalifikuje kao kulminacija čitave zapadne filozofije morala (Singer)...¹

Po Heru, postoje dve glavne klase filozofa: klasa romantičara (koje ponekad naziva „mefističarima“) i klasa analitičara, čije je međusobno suparništvo obeležilo ton i tokove filozofije u dvadesetom veku. Iako štošta može da se prigovori ovoj pojednostavljenoj klasifikaciji, ona nam može pomoći da lociramo izvor Herovog opredeljenja za potonju klasu. Stoga je potrebno skrenuti pažnju na osnovnu ili najuočljiviju karakteristiku prethodne klase, iz koje, po pretpostavci, proizlaze sve ostale njihove smutnje: odsustvo ili podređena uloga diktuma *clare et distincte* – Her bi čak rekao odsustvo *želje* da se piše jasno. Prema analitičarima, pisati jasno i misliti racionalno znači oslanjati se na logiku kao na pouzdano sredstvo za razlikovanje dobrih od loših argumenata. Ujedno, to je dobro isproban metod koji nam na uverljiv način razotkriva opskurnosti romantičarskih (u čiju je klasu Her ubrajao, između ostalih, većinu marksista) i polu-romantičarskih (u čiji je tabor neoprezno stavio, na primer, Vitgenštajna) kombinacija predrasuda i retorike.²

Kad bi se govorilo o razvoju Herove filozofije morala, to bi pre bila priča o njegovom naporu da odbrani, proširi i poboljša vlastite ideje, nego o nameri da ih promeni ili odbaci (up. Hudson, 1988: 9). Ukratko, Herov teorijski napor bio je usmeren u pravcu zasnivanja celovitog moralnog sistema. Celovit moralni sistem činila bi sprega dve teorije, čije elemente, međutim, ne treba međusobno mešati: metaetike i normativne etike (praktična etika pripadala bi domenu primene ove dve teorije, ali može važiti i kao njihov *raison d'être*) (up. *MT*: 5). Drugim rečima, etiku čine njen formalni i njen supstancijalni (sadržinski) deo. Kada govorimo o formalnom delu etike, podrazumevamo *metaetički* ili fundamentalni nivo moralnog mišljenja. S druge strane, kada govorimo o supstantivnom delu etike, Her sugeriše da bi na umu trebalo da imamo dva nivoa normativnog moralnog mišljenja – *intuitivni* i *kritički*. Prema njegovoj zamisli, tri navedena nivoa, uzeta zajedno, čine strukturu moralnog mišljenja.

¹ Videti uvodne delove članaka pomenutih autora u: Seanor & Fotion, eds. (1988).

² Čitav ovaj pasus uporediti sa *HC*, „Comments: Introduction“: 204; *EPH*M, „A School for Philosophers“: 44; *EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 212; *SOE*: 2-3, 10.

Herova filozofija morala je konstruktivistička. Njegov etički sistem ima strogu arhitektonsku strukturu: metaforički govoreći, osnove tog sistema, poput kakve savremene građevine sa čvrstom i mrežnom konstrukcijom, pružaju se sve do vrha tog zdanja, povezujući u isti mah sve njegove zglobove. A distinktivna moć njegovog konstruktivističkog pristupa, kako to primećuje jedan od njegovih kritičara, sastoji se u načinu na koji on povezuje svoju metaetiku sa svojom normativnom etikom (Richards, 1988: 120). Iako je osnovna tema ove knjige Herovo normativno stanovište, ono, takoreći, izrašta iz njegovih metaetičkih istraživanja, te je stoga neophodno napraviti makar sažet osvrt na njegovo učenje o univerzalnom preskriptivizmu kao najadekvatnijoj etičkoj teoriji.

Šta je etika? Ne upuštajući se u analizu mnogobrojnih, često neusaglašenih definicija kakve su predlagane tokom razvoja savremene filozofije morala, obratiću pažnju na smisao u kojem Her upotrebljava taj izraz: shvaćena u užem smislu ona je, po njemu, teorija o značenju moralnih reči i logičkom karakteru moralnih sudova ili iskaza, odnosno teorija o pravilima, metodima, procedurama ili kانونima valjanog moralnog rasuđivanja (up. *LM*: v; *SOE*: 45; *EPM*, „The Role of Philosophers in the Legislative Process“: 2). Za taj uži smisao etičke teorije obično se koristi naziv „metaetika“ (ili sinonimi: „formalna etika“, „teorijska etika“, „čista etika“, „filozofska etika“). Her se, naravno, ne odriče tog opšteprihvaćenog termina, ali istovremeno ističe potrebu za oštrijim teorijskim razgraničenjem. Shodno tome, teorijama o moralu koje se ne bave logičkom analizom i deskripcijom moralnih govornih činova, ili koje takvom istraživanju pridaju drugostepenu važnost, Her oduzima pravo da se nazivaju etičkim teorijama.³ Etika u širem smislu treba da obuhvata normativnu i praktičnu etiku. Obe se navedene discipline, za razliku od uže shvaćene etike, bave supstancijalnim moralnim pitanjima. Etička teorija u užem smislu bi, po definiciji, trebalo da bude indiferentna prema partikularnim sadržajima moralnih shvatanja, tj.

³ Stoga ne treba da nas iznenadi njegova tvrdnja da Rols (John Rawls) nikada nije izgradio etičku teoriju (up. *SOE*: 124). U svojoj kritičkoj analizi Rolsove doktrine Her ide tako daleko da izjavljuje da bez logičke analize etičkih pojmova „teorija pravde“ nije ništa sem jedna sugestivna slika“ (*EET*, „Rawls’s Theory of Justice“: 159).

normativno neutralna. Ona, naravno, ne bi smela da prenebregava sebi svojstvenu *unutrašnju* normativnost, odnosno kriterijume koje mora da zadovolji kako bi mogla da se nazove *formalnom* disciplinom. Herov zahtev za oštrim teorijskim rezom je, otuda, lakše objasniti i opravdati. Naime, supstantivne moralne teze nisu isto što i logičke teze o upotrebama moralnih reči. Ili kako on kaže: „[S]adržinski moralni sudovi ne mogu se dedukovati iz iskaza o upotrebama reči... Usvojiti pojmovni aparat je jedna, a usvojiti sistem moralnih principa druga stvar“ (*FR*: 186-187). Da bismo procenili valjanost moralnih teza, prethodno moramo da razumemo reči i rečenice u kojima se one izražavaju. Ako je svrha moralnog jezika, upotrebljenog ne samo u svakodnevnom životu već i u normativnoj i praktičnoj etici, da rukovodi radnjama i da pruža konkretna uputstva za delanje ili principe rukovođenja, onda je svrha etičke teorije u užem smislu da ustanovi kakvi su to konstituenti moralnog jezika koji rukovode delanjem. Ako moral podrazumeva izvesno učenje o tome šta je ispravno ili pogrešno, dobro ili rđavo, onda je etička teorija učenje o značenju, funkciji ili upotrebi pojmova „ispravnog“, „pogrešnog“, „dobrog“ i „rđavog“ (up. *EMC*, „Ethics“: 39-43; *AMP*, „Nothing Matters“: 45). Dok moralno mišljenje vodi računa o sadržini moralnih sudova, „etičko“ mišljenje izučava logičku strukturu moralnog mišljenja. Postupak opravdavanja moralnih normi u etičkoj teoriji može podrazumevati jedino formalno-semantički postupak. Ona treba da ima posla samo sa pravilima moralne „igre“, tj. sa neutralnim pojmovnim okvirom čija se funkcija, analogno pravilima bilo kojih vrsta igara, sastoji jedino u tome da determiniše oblik i granice moralnog rasuđivanja (up. *FR*: 89; *EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 178). To ne znači da proučavanje formalnih aspekata moralnog jezika nema nikakve praktične implikacije. Naprotiv, ono posredno (ali i presudno) može doprineti rešavanju praktičnih moralnih problema, jer adekvatne i artikulisane refleksije o vokabularu korišćenom u moralnoj praksi i te kako mogu uticati na kvalitet moralnih odluka koje donosimo. Dakle, insistirajući na strogom terminološkom diferenciranju, Her predlaže da teoriji koja je prevashodno usmerena na to da odgovara na sadržinska pitanja pridamo naziv „moralna teorija“. Po njegovom uverenju, na taj način razgraničeno

teorijsko polje otvorilo bi mogućnost za jasnije razvijanje moralne argumentacije i sprečilo ili umanjilo nepotrebne pojmovne zbrke i nesporazume. Ali, budući da je težio tome da konstruiše celovit moralni sistem koji bi bio zasnovan na logici morala, i sâm je Her razvio krajnje specifičnu „moralnu teoriju“ na pozadini etičke teorije u užem smislu. Naime, u svojim kasnijim istraživačkim fazama on je pokušao da niveliše, pa čak i da ospori tradicionalno etabliranu razliku između deontološke i utilitarističke pozicije, te je svoju moralnu teoriju formulisao kao „kantovski utilitarizam“, nastojeći da preduredi moguće prigovore za uzaludni pokušaj stvaranja „drvenog gvožđa“. Herovo vraćanje na Kanta prvenstveno ima za cilj da konstruktivizam „zasnivanja metafizike morala“ preformuliše i integriše u konstruktivizam „zasnivanja logike morala“ (SOE: 27).⁴

2. Preskriptivna logika i etički operatori

Her se nikada nije umorio od ponavljanja da etika, u svojim formalnim aspektima, umnogome nalikuje logici, i da se čak može razumeti kao posebna grana filozofske logike. Njegov pokušaj zasnovanja *logike morala*, što bi trebalo da bude više od stvaranja pukog moralnog idioma, delimično je nastao kao reakcija na tada vladajući etičko-teorijski iracionalizam, i doista se može nazvati pionirskim poduhvatom u istoriji etičke misli (up. Mekintajer, 2000: 285). Slični poduhvati su, doduše, preduzimani već u antičkoj filozofiji, i Her se često poziva na Sokrata, Platona i Aristotela kao svoje učitelje, gotovo u istoj meri kao što se poziva na svog najvećeg uzora – Immanuela Kanta. Međutim, ono što je u vezi s logikom morala kod Herovih prethodnika bilo nedorečeno, kod njega je zadobilo precizno definisan oblik. Čak i ako je njegova teorija, kako sâm na nekim mestima izjavljuje, eklektička, ona je daleko od trivijalnog eklekticiзма. Bilo kako bilo, odnos između logike i morala nije neposredno očigledan, te bi njihovo povezivanje moglo da asocira na nekakvu veštačku filozofsku koncepciju. No, Her tvrdi da u potrazi za logikom morala ne moramo ići dalje od običnog jezika kakav svako-

⁴ Raspravu o kantovskom utilitarizmu razvijam u drugom delu ove knjige.

dnevno upotrebljavamo. Jedan od zadataka etičke teorije u užem smislu, i možda njen najvažniji zadatak, sastoji se u pokazivanju da govoriti moralno već znači govoriti logično.

Projektom zasnivanja logike morala trebalo bi da se ukaže na to da je racionalnost inherentan normativni zahtev moralnog mišljenja. Otuda bi Herov konstruktivizam bilo bolje i preciznije nazvati „zasnivanje moralne racionalnosti“, utoliko pre što se sve etičke teorije u užem smislu, a ne samo ona kakvu Her zastupa, bave semantikom i logikom jezika morala, ali nemaju sve podjednako intenciju da istovremeno dokazuju i racionalnost takvog jezika. Nema ničeg čudnog u shvatanju da je moralnost sama po sebi jedna racionalna aktivnost.⁵ Izgleda da je nužno da se to neprestano naglašava, jer još uvek postoje mišljenja, i uvek će se iznalaziti argumenti, da je upravo suprotno istina. Međutim, iracionalnost u moralu, kao i drugde, predstavlja granične slučajeve. Moglo bi se tvrditi da je ponekad racionalno biti iracionalan (up. Parfit, 1984: 12-13),⁶ ali to ne bismo činili s namerom da blagoslovimo iracionalnost, već da ukažemo na neko nužno zlo. U moralnoj argumentaciji, naravno, ne pribegavamo samo logici, već uvek moramo da uzmemo u obzir i vanlogičke, empirijske faktore (društvene i psihološke), a što, sa svoje strane, konstituiše razloge na osnovu kojih donosimo moralne sudove. Uloga ili funkcija logike u moralu je, dakle, ograničena. Drugim rečima, uvažavanje formalno-logičke dimenzije moralnog jezika jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov za moralnu argumentaciju. No, kako Her kaže, proučavanje te dimenzije može nas daleko odvesti (*MT*: 5), jer snaga moralnih argumenata umnogome zavisi od poštovanja logičkih koraka pomoću kojih ih razvijamo. To nam, na kraju krajeva, može pomoći da mislimo bolje; a misliti bolje znači misliti racionalnije. Ako uopšte ima smisla govoriti o nekakvom Herovom perfekcionizmu, ovaj se može pronaći u filozofovom uverenju da je uvek moguće usavršiti, poboljšati

⁵ Her, nasuprot Hjumu i hjumovcima, ne veruje da se racionalnost ispoljava jedino u mišljenju o činjeničnim ili logičkim pitanjima: „Kad bi tako bilo, onda bi svako pitanje na koje bi moglo racionalno da se odgovori bilo činjenično ili logičko“ (*MT*: 216).

⁶ Daleko od toga da predstavlja puku dosetku, tvrdnja da je pokatkad racionalno ponašati se iracionalno isto tako nije nikakvo podrivanje racionalnosti, već pre obrnuto – potvrda njene gipkosti.

sopstveno moralno rasuđivanje. Prvi neophodan korak ka tom usavršavanju jeste razumevanje značenja reči koje upotrebljavamo u moralnim govornim činovima. Taj korak zahteva metodološki vođeno pribegavanje logičkom aparatu koji uvek već imamo, i koji uvek stavlja neka ograničenja na ono što je dozvoljeno reći. U tom smislu Her će reći da logička pravila kao takva već predstavljaju imperacije (*imperations*) (*SOE*: 14). Međutim, logička ograničenja, u moralnom i svakom drugom kontekstu, jesu samo formalna. Kao što je besmisleno reći da logika sputava mišljenje, isto je tako besmisleno tvrditi da bi primena logičkog rasuđivanja na moral mogla da, u bilo kom negativnom smislu, ograničava slobodu moralnog delatnika.

Logika, kao primenjena na moral, jeste preskriptivna, normativna ili deontička logika, budući da moralni jezik, kako Her tvrdi, pripada vrsti evaluativnog (vrednosnog), odnosno preskriptivnog (propisivačkog) jezika (*LM*: 2). Ta naročita vrsta jezika obično se sinhrono, kombinovano upotrebljava sa deskriptivnim jezikom, kojim po mnogo čemu nalikuje, ali se odlikuje i izvesnim razlikama koje sprečavaju da na njega bude sveden. Za sada je dovoljno reći da svi preskriptivni govorni činovi, čak i oni koji pripadaju klasi van-moralnih preskriptivnih iskaza (kao što su obični singularni imperativi ili tehnički propisi), mogu biti predmet logičkih ograničenja, baš kao i deskriptivni, indikativni iskazi. Naime, obe vrste govornih činova, u svom potpunijem obliku, imaju činioce koji su im zajednički. Ti zajednički činioци jesu takozvane specifično logičke reči: npr. kvantifikatori („nikad“, „uvek“, „svi“, „neki“), sveze ili konektori („i“, „ili“, „ako“), znak za negaciju („ne“), koji se svi skupa mogu nazvati „logičkim operatorima“ (up. *LM*: 21-25). Logički operatori se i u indikativima i u preskriptivnim iskazima ponašaju na potpuno isti način, odnosno upozoravaju kad dođe do narušavanja opšte jezičko-logičke norme izbegavanja protivrečnosti (up. Babić-Avdispašić, 1985: 27; Adu-Amankwah, 1997: 65). Na primer, lingvističke instuicije nam smesta signaliziraju povredu te norme ukoliko neko izrekne deskriptivni sud: „Sve Brazilke su preplanule, i nijedna Brazilka nije preplanula“. Takođe je činjenica da obični singularni imperativi mogu biti uzajamno nekompatibilni, tj. stajati u kontrarnom i kontradiktornom odnosu: na primer, zapovest „Utišaj radio!“ u

nekom agonalnom kontekstu protivreči zapovesti „Pojačaj radio!“⁷ Kako stvari stoje sa kompleksnijom klasom preskriptivnih iskaza za koju su zainteresovani filozofi morala? Da bismo sudove mogli da nazovemo moralnim sudovima, jasno je da oni moraju da sadrže i specifično moralne reči (predikate, pojmove), kao što su „treba“, „ispravno“, „pogrešno“, „dobro“, „loše“, „obavezno“ itd. Za te najmanje moralno-jezičke jedinice možemo upotrebiti zajednički naziv „etički operatori“.⁸ Prema Herovom mišljenju, nabrojani etički operatori spadali bi u grupu takozvanih „primarnih“ etičkih operatora, koji takav status dobijaju zahvaljujući svom pregnantnom preskriptivnom kapacitetu. „Sekundarni“ etički operatori (na primer, „marljiv“, „lenj“, „hrabar“, „ljubazan“, „okrutan“ itd.) bile bi preskriptivne reči koje sadrže povećai deskriptivni kapacitet, zbog čega možemo doći u iskušenje da ih poistovetimo sa deskriptivnim rečima. O toj razlici reči ću nešto više u petom poglavlju.

Her smatra da su makar primarni etički operatori po svojoj funkciji analogni rečima za koje nedvosmisleno tvrdimo da imaju status logičkih reči, te da, *eo ipso*, njihovo značenje i njihova upotreba podležu izvesnim logičkim pravilima, što nam u krajnjoj instanci omogućava da se pitamo šta moralni sudovi koje donosimo impliciraju. Ako je tako, onda se s pravom može govoriti o logici moralnih pojmova i, uopšteno, moralnog jezika. On zapaža sličnosti u ponašanju između etičkih i nekih drugih „formalnih“ operatora. Ako znamo pravilnu upotrebu matematičkih operatora „plus“ i „jednako“, onda znamo da ne možemo reći da je dva plus dva jednako pet. Takva upotreba bila bi logički devijantna, tj. ogrešila bi se o logička pravila

⁷ „Iz činjenice da zapovesti jedna drugoj mogu protivrečiti, sledi da se, ne bi li se izbegla samprotivrečnost, zapovest, poput iskaza, mora povinovati izvesnim logičkim pravilima“ (*LM*: 24).

⁸ Moralni sudovi pripadaju opštijoj grupi vrednosnih sudova, te se u tom smislu sasvim legitimno može govoriti i o „aksiološkim operatorima“. Potrebno je napomenuti da Her, zajedno sa Kantom, etički operator „treba“ smatra najfundamentalnijim pojmom moralnog mišljenja (videti: *HC*, „Comments on Urmsom“: 279). Možda bi u toj teorijskoj činjenici trebalo pronaći polazne tačke razilaženja između Herove i Rolsove doktrine – naime, Rols, nasuprot Heru (a na tragu Dejvida Rosa), smatra da su „ispravno“ i „dobro“ dva glavna etička pojma (Rols, 1998: 39). Herov naročiti tretman reči „treba“ počiva na gramatičkoj činjenici da, za razliku od nje, reči „ispravno“ i „dobro“ imaju komparative (up. *FR*: 153).

konzistencije i kontradikcije. Ako reč „morati“ shvatimo kao da korespondira znaku za nužnost kojim se operiše u modalnoj logici, onda znamo da je samoprotivrečno reći: „On mora da je napolju, ali nije slučaj da je on napolju“ (up. *ERE*, „Are there Moral Authorities?“: 65; „Language and Moral Education“: 156; *MT*: 7-10). Ako, imajući prethodno rečeno u vidu, reč „morati“ sada shvatimo kao etički operator u preskriptivnoj logici, onda ne možemo reći: „Ti to moraš da uradiš, ali nemoj“, jer to bi, kao i u prethodnom slučaju, bilo samoprotivrečno (*MT*: 23). Her takođe smatra da tipičan etički operator „treba“ nalikuje (da je po svojoj funkciji analogan ili izomorfna sa) modalnim operatorima poput „morati“ i „nužno je da...“. Dosledno tome, reč „treba“ naziva „deontičkim modalnim operatorom“ i tvrdi da „‘treba’- iskazi za sobom povlače imperativne sa istim sadržajem, baš kao što rečenice koje počinju sa ‘nužno je da...’ za sobom povlače indikativne iskaze sa istim sadržajem“ (*SOE*: 136). Dakle, između moralnih sudova, u kojima se upotrebljava tradicionalno privilegovan moralni predikat „treba“, i imperativa postoji izvesna logička relacija, tzv. relacija povlačenja.⁹ Ako, fiziološki i psihološki gledano, imam zdravu konstituciju, ako razumem značenje i pravilnu upotrebu reči „treba“, i ako prihvatam da princip „treba biti pošten“ (kao rukovodeći princip u praktično-moralnom načinu života) ima preskriptivnu snagu, onda iskreno pristajem i na zapovest „Aleksandre, budi pošten!“. Značenja moralnih reči delimično su određena lingvističkim konvencijama, koje su u isti mah i logičko-semantičke konvencije ili pravila za upotrebu reči, a koja određuju šta možemo neprotivrečno i konzistentno izgovarati (up. *SOE*: 4). U prilog te teze stoji lingvistička činjenica, koja važi makar za semitske i indo-evropske govorne zajednice, da se rečju „treba“, u najvećem broju slučajeva, operiše u kontekstu pozivanja na moralne dužnosti. Afirmacija navedene logičke relacije nije ništa drugo do filozofsko tumačenje činjenice da moralni sudovi služe tome da upravljaju delanjima. Oni ne bi mogli da ispune tu svoju naročitu funkciju ukoliko za sobom ne bi povlačili izražavanje saglasnosti da se po njima postupa. Herovo isticanje važnosti ove relacije u suštini je

⁹ Potpuniji opis relacije povlačenja biće dat u kontekstu razmatranja logičkih svojstava moralnih reči i sudova.

preformulacija Aristotelovog praktičkog silogizma.¹⁰ Međutim, Her ne tvrdi da svi „treba“-iskazi za sobom povlače odgovarajuće imperATIVE (da implicitno logički primoravaju ili obavezuju), već to čini samo njihova centralna i tipična (relevantna) klasa, tj. oni koji se upotrebljavaju normativno (up. *LM*: 164). Moguća su razna odstupanja od takve upotrebe: na primer, u slučaju ne-činjenja onoga za šta se smatra da treba da bude učinjeno – tj. moralne slabosti (akratik); ili manjka razumevanja (ignorant); ili manjka osećaja za realnost (samoobmanjivač); ili neiskrenosti (lažov); ili prevrtljivosti (licemer); ili ravnodušnosti – tj. neprihvatanja moralnih normi kao vodiča za delanje (amoralista); ili zle volje – tj. pobune protiv tih normi u vidu njihovog namernog kršenja (satanista); ili destruktivne volje – tj. odbacivanja ili prevrednovanja svih moralnih vrednosti (nihilista). Zatim, „treba“-sudovi mogu da se upotrebe i manje autoritativno, jer su i oni, kao i bilo koji drugi sudovi, podložni aludirajućim, ironičnim, konvencionalnim, odnosno „neozbiljnim“ upotrebama. O svemu tome Her vrlo podrobno raspravlja, ali ja u ovom radu neću posvetiti dovoljnu pažnju „ne-autoritativnim“, tj. vanmoralnim upotrebama etičkih operatora. One su, grubo rečeno, od marginalnog značaja. Ono što će me posebno zanimati jeste mogućnost jedne specifične upotrebe pojma „treba“ u kontekstu moralnosti koja ne teži uniformnosti delanja. Kao što ćemo kasnije videti, Her je uočio i uvažio takvu mogućnost.

3. Semantička svojstva moralnih reči i sudova

U svim svojim spisima Her insistira na tezi da razumevanje značenja reči koje upotrebljavamo kada donosimo moralne sudove predstavlja preduslov za valjano moralno rasuđivanje. Značenja samih reči, bez obzira na to kojem rodu pripadaju, ne učimo odvojeno od njihove upotrebe, a ta se upotreba uvek odvija u skladu s izvesnim

¹⁰ Zaključak ovog osobenog praktičkog zaključivanja nije ništa drugo do postupak: „Na primer, ako postoji opšti stav: ‘Od svega što je slatko treba probati’, ako je poseban stav: ‘Ovo je slatko’, onda je nužna posledica (zaključak) da čovek, ako za to ima mogućnosti i ako ne postoji nikakva prepreka, smesta to i uradi“ (Aristotel, 1958, 1147a).

značenjskim pravilima koja određuju na šta te reči možemo ili ne možemo primeniti (FR: 7). Drugim rečima, njihova upotreba jeste sastavni deo njihovog značenja. Ako želimo da na pravilan način upotrebimo neki izraz koji se u najvećem broju slučajeva može klasifikovati kao deskriptivni predikat, onda moramo da poštujemo deskriptivno značenjsko pravilo koje pomoću kriterijuma *relevantne sličnosti* specifikuje domen adekvatne primene tog izraza (FR: 13). Budući da je samostalna, izolovana upotreba deskriptivnih (ili bilo kojih drugih) predikata retko kad smisljena, ilustraciju opsega deskriptivnog značenjskog pravila možemo predočiti navođenjem nekog deskriptivnog suda u iskaznom načinu. Na primer, neko od mojih kolega mogao bi da kaže „Ova knjiga ima zelene korice, baš kao i ona knjiga“, a ja, ukoliko nisam daltonista, ne bih imao razloga da se ne složim s tom uporedno-opisnom konstatacijom. Osnovu našeg slaganja obezbedilo bi jedno uočljivo svojstvo koje je zajedničko objektima što su predmet poređenja – svojstvo zelenosti. Možda bismo mogli da se sporimo oko različitih nijansi zelene boje, ali taj bi se spor odvijao u pozadini prećutnog slaganja da smo obojica ispravno primenili deskriptivno značenjsko pravilo koje nam dozvoljava da korice obe knjige nazovemo zelenim u relevantno sličnom smislu. Shodno tome, potrebno je naglasiti da Her deskriptivno značenjsko pravilo shvata kao univerzalno pravilo koje i mene i mog kolegu obavezuje da reč „zeleno“ primenimo na sve predmete (a ne samo na knjige) koji poseduju imenovano svojstvo.

Pojmovi (sudovi, iskazi) koji se upotrebljavaju na čisto deskriptivan način u svom značenju sadrže samo jedan element (sastojak, konstituent) – deskriptivno semantičko svojstvo, a strogo i uopšteno govoreći, funkcija deskriptivnog jezika kao takvog iscrpljuje se aktivnostima opisivanja, objašnjavanja, kategorizacije ili informisanja. Tako ograničena funkcija deskriptivnog jezika ukazuje na to da postoje različite vrste značenjskih pravila. Na primer, čisto deiktički termini ili demonstrativi (kao što su „to“, „ovo“, „ono“ itd.) nemaju opisivačku funkciju, te stoga ne podležu deskriptivnom značenjskom pravilu. Ili kako bi Her rekao, „reč ‘to’ upotrebljava se da *ukáže na* (a ne da opiše) nešto čiji je identitet već ustanovljen kontekstom“ (FR: 9). U primeru sa knjigama u isti mah bismo, dakle,

upotrebili dva međusobno nezavisna značenjska pravila – deiktičko i deskriptivno. Da li je moguće da reč „zeleno“, koja se najčešće upotrebljava u čisto deskriptivnim rečenicama, u nekim kontekstima sadrži i vrednosni kapacitet? Herov odgovor bio bi potvrđan.¹¹ Vrlo lako možemo da zamislimo, u svetlu skorašnjih događaja, ratnički nastrojenog američkog građanina kako reč „zeleni“ upotrebljava, između ostalog, i u negativno-vrednosnom, odnosno pogrdnom smislu kao zbirni termin za pripadnike muslimanske vere. Da li onda značenjsko pravilo koje važi za upotrebu deskriptivne reči „zeleno“ podjednako važi i za njenu vrednosnu upotrebu? Herov odgovor bio bi odrečan. Dodavanje preskriptivnog semantičkog svojstva preinačuje logički karakter i funkciju te reči (njome se ne opisuje neko opažljivo svojstvo, već se na osnovu bojazni, potcenjivanja i netrpeljivosti donosi neka negativna *ad hominem* evaluacija), a deskriptivno ili analitičko značenjsko pravilo za njenu upotrebu pretvara se u preskriptivno pravilo ili sintetički moralni princip (up. *FR*: 22-23). Međutim, za razliku od prethodnog pravila, pravilo za vrednosnu upotrebu reči „zeleno“ sadrži momente proizvoljnosti i artificijelnosti, zbog čega ne može zadobiti obavezujuću snagu.

No, primedbe o proizvoljnosti i artificijelnosti ne bi trebalo da pogađaju pravila za upotrebu specifično vrednosnih reči. Iako nekoliko različitih od deskriptivnih značenjskih pravila, ona su im u dovoljnoj meri analogna zbog toga što podležu lingvističkoj i logičkoj kontroli. U primeru sa kolegom videli smo da nemam konkluzivne razloge da protivrečim njegovoj opažljivoj konstataciji. Međutim, da je kojim slučajem rekao „Ova knjiga je loše napisana“, možda bih imao razloga da mu se suprotstavim. Jer tim sudom on ne bi samo opisivao, na primer, stil te knjige, već bi ga i negativno vrednovao, dok bih ja o njemu mogao da donesem sasvim suprotan, odnosno pozitivan vrednosni sud. Dakle, postoji ključna razlika između deskriptivnih i vrednosnih reči, koja se manifestuje kroz pravila za njihovu specifičnu upotrebu. Za razliku od prethodne, potonja vrsta reči prvenstveno služi za vrednovanje stvari ili postupaka, što znači da se njima ne opisuju nikakva činjenična svojstva.

¹¹ „[G]otovo svaka reč u našem jeziku može se upotrebiti kao vrednosna reč“ (*LM*: 79).

Da bi se ova tvrdnja opravdala, najpre moramo da obratimo pažnju na Herovo shvatanje semantičkih svojstava moralnih reči i sudova. Budući da je svaka vrsta suda uvek sud *o* nečemu, iz toga sledi da je i u značenju bilo kojeg moralnog suda uvek prisutno neko van-moralno svojstvo, odnosno neki deskriptivni element ili činjenična komponenta, što ujedno predstavlja i razlog za donošenje moralnog suda. Tako će Her reći da „sud nije moralni sud ukoliko ne pruža razlog za činjenje nečega“ (*LM*: 31).¹² Nijednu moralnu preskripciju ne možemo uzeti za ozbiljno ukoliko (makar indirektno) ne govori nešto o smislu postupka koji propisuje ili zahteva, tj. ukoliko ne ukazuje na neki kvalitet predmeta koji preporučuje ili osuđuje. Na primer, ako bi neka osoba iznela stav „Monogamni način života je dobar način života“, ona bi implicitno podrazumevala, ili u obrazlaganju tog stava eksplicitno navela, izvesne činjenične kvalitete kao što su vernost, bračna i porodična stabilnost itd., bez kojih takav način života ne bi mogao da se nazove dobrim. Drugim rečima, ti bi činjenični kvaliteti konstituisali relativno čvrst moralni standard na koji bi ta osoba mogla da se pozove kao na oslonac svog stava. Upotreba reči „dobar“ zahteva, dakle, neki sadržaj koji bi služio kao garant njene smislene upotrebe.¹³ Ali, pošto je ta reč u svojoj tipičnoj upotrebi jedna vrednosna reč, njen semantički kapacitet nadilazi njenu čisto deskriptivnu upotrebu. Naime, pored deskriptivnog semantičkog svojstva, reč „dobro“ (kao i sve ostale tipično vrednosne reči) poseduje još jedno, dodatno semantičko svojstvo – propisivačko, odnosno preporučivačko. Tek nam to drugo svojstvo normativnih reči otkriva pravu svrhu sudova u kojima se one pojavljuju: da upravljaju, rukovode našim ponašanjem, tj. da ga usmeravaju ili uređuju. Jer, kako Her tvrdi, preskriptivni jezik nema opisivačku, već imperativnu funkciju. Ta se distinktivna funkcija, kao što ćemo kasnije videti, ne iscrpljuje pukom gramatičkom formom zapovednog načina,

¹² Svetozar Stojanović skreće pažnju na važnu i specifičnu razliku koju Her pravi između moralnih i vrednosnih sudova s obzirom na njihove objekte, naime da oni „dele isto ‘vrednosno značenje’; razlikuju se samo ‘deskriptivnim značenjem’, jer je predmet moralnog suda isključivo ‘čovjek kao čovek’ i njegova radnja koja ga kao takvog otkriva“ (1991: 188).

¹³ „Znati deskriptivno značenje jeste znati na osnovu kojih standarda govornik prosuđuje“ (*LM*: 146).

i pored toga što se zapovedni način ne može poistovetiti sa iskaznim načinom. Razlike koje postoje između deskriptivnog i preskriptivnog semantičkog svojstva, iako su ovi koegzistentni i konzistentni, zapravo su suštinske, radikalne i nepremostive, što Heru omogućuje da njihov uzajamni odnos stavi u jedan hijerarhijski poredak, pri čemu preskriptivno semantičko svojstvo u značenjskoj strukturi normativnog suda zauzima centralno mesto, odnosno stiče primarni epistemološki i operativni status. Naime, dok deskriptivno značenje reči „dobro“ upotrebljene u moralnom sudu može da varira a da značenje celog suda ne varira u celini, tj. može da se menja u skladu sa kriterijumima i standardima dobrote, preskriptivno značenje tog moralnog suda može ostati isto, tj. konstantno od suda do suda (up. *SOE*: 52).¹⁴ Preciznije rečeno, preskriptivno značenje reči „dobro“ može se upotrebiti kako bi se promenilo ili revidiralo njeno deskriptivno značenje. Mogućnost moralnih reformi (predlaganje novih moralnih standarda kao rezultata promene mišljenja) može se objasniti ako i samo ako postoji preskriptivno semantičko svojstvo moralnih reči. Promena mišljenja ne uključuje nužno i promenu vokabulara. Za razliku od moralnih shvatanja, upotreba moralnih reči je relativno fiksirana. Do različitog moralnog shvatanja mogu stići korišćenjem istih jezičkih sredstava. Primer sa monogamijom, imajući u vidu ono što je do sada rečeno, opet može poslužiti kako bi se ilustrovala ova teza. Prvo, kada osoba tvrdi da je monogamija dobra, bilo bi nedovoljno reći da ona tu vrstu braka naprosto opisuje. Ona time čini i nešto više, tj. preporučuje da bi, ako i sama vodi i poštuje monogamni način života, svi ostali, pogotovo potencijalni ženici i neveste, trebalo da podražavaju, usvoje i slede isti način života. Drugo, možemo zamisliti da je ta ista osoba, usled seksualne revolucije, prihvatila poligamni način života, da je preinačila svoje dotadašnje moralne standarde i da sada predlaže jedan novi, promiskuitetni standard, te da svojstva zbog kojih je ranije monogamni način života nazivala dobrim sada naziva rđavim. Postavimo pitanje u Herovom

¹⁴ Činjenica da se reč „dobro“ može koristiti kako za vrednosno ocenjivanje ljudi, njihovih postupaka i životnih opredeljenja, tako i za vrednosno kvalifikovanje običnih predmeta, ne utiče na logički karakter te reči, jer u svim slučajevima ona zadržava svoju preporučivačku funkciju i svrhu.

duhu: da li frazu „dobar način života“ ta osoba i dalje upotrebljava sa istim značenjem kao i ranije ili, pak, ne? Odgovor je u jednom (deskriptivnom) smislu negativan, a u drugom (preskriptivnom) smislu potvrđan. Ona je i dalje upotrebljava sa istim preskriptivnim značenjem, tj. nastavlja da preporučuje podražavanje onoga što naziva dobrim načinom života. Monogamisti i poligamisti navode dijametralno suprotne razloge (različita deskriptivna svojstva) u prilog različitim moralnih standarda, ali moralni predikat „dobar“ upotrebljavaju u potpuno istom, neizmenjenom smislu.

Herovo razumevanje prirode moralnih sudova može se ukratko okarakterisati kao neredukcionističko: vrednovanje se ne može poistovetiti sa opisivanjem. Moralnim jezikom izražavaju se preskripcije, a preskripcije ne mogu biti puki činjenični iskazi.¹⁵ Moralni termini imaju dvoslojno, dvodimenzionalno značenje, odnosno dva semantička svojstva, i utoliko su po značenju bogatiji od čisto deskriptivnih termina. „Pošto ‘deskriptivno značenje’ moralnih termina ne iscrpljuje njihovo značenje, drugi element u njihovom značenju može praviti razliku u logičkom ponašanju ovih termina u zaključcima“ (*FR*: 22). Her je, prema sopstvenom priznanju, zastupnik takozvanog „Hjumovog zakona“ (nikakvo „treba“ ne sledi iz „jeste“), odnosno pravila praktično-normativnog zaključivanja po kojem se iz samog deskriptivnog suda ili grupe činjeničnih sudova, bez posredovanja nekih, makar implicitnih vrednosnih premisa, ne mogu izvesti (dedukovati) nikakvi vrednosni zaključci (izuzev u nekim kontekstima koji su omeđeni „institucionalnim“ pravilima).¹⁶ To pravilo u svojoj savremenoj formulaciji često nosi naziv „Herovo pravila“, premda Her nije njegov autor, već ga je on samo,

¹⁵ „[K]ada *pristajem* na neki princip ne iskazujem činjenicu, već donosim moralnu odluku“ (*LM*: 196).

¹⁶ O tome da sleđenju „institucionalnih pravila“ logički prethodi decizionistički ili (dobro)voljni momenat prihvatanja konstitutivnih, netautoloških, supstancijalnih moralnih principa, i da stoga stepenasta argumentacija kojom se uspostavljaju institucionalna pravila potiskuje ovu premisu, videti Herov članak „The Promising Game“ u: *EET*: 131-144. Herova kritika Serlovog sofisticiranog deskriptivizma svoju osnovu nema samo u poštovanju „preskriptivnog zakona“, već i u načelnom protivljenju mehaničkoj primeni moralnih normi, odnosno u širem shvatanju da moral nije, ili ne bi trebalo da bude, „pasivna percepcija sveta“ (*SOE*: 128).

pozajmvši ga od Poenkarea i Popera, prvi primenio na etiku. Ono glasi: „Nijedan imperativni zaključak ne može se valjano izvući iz skupa premisa koje ne sadrže bar jedan imperativ“ (*LM*: 28).¹⁷ Do zaključka praktičkog silogizma (do rečenice koja je indikator odluke da se postupi na izvestan način) dolazi se preko velike premise u vidu nekog normativnog iskaza, i male premise u obliku nekog činjeničnog, deskriptivnog iskaza koji predstavlja razlog izricanja tog normativnog iskaza. U logičkoj vezi između vanmoralnih činjeničnih razloga i pojedinačne odluke da se postupa na izvestan način nezostavno posreduje neki već unapred usvojeni ili prihvaćeni moralni princip koji nalaže vrstu postupanja na izvestan način.¹⁸ Dakle, struktura moralnih sudova je analogna obliku praktičkog silogizma:

(i) *moralni principi* korespondiraju velikoj premisi praktičkog pravila zaključivanja;

(ii) *činjenični* ili *deskriptivni iskazi* moralnim principima „daju život“, odnosno opravdavaju njihovo usvajanje ili bacaju svetlo na moguće poreklo odluke da se oni prihvate; na primer, neko (recimo, Piter Singer) može držati do moralnog principa da treba biti vegetarijanac, a na pitanje zbog čega bismo za taj princip marili, on bi mogao da odgovori: „Zato što životinje, poput ljudi, imaju nervni sistem, te stoga, poput ljudi, mogu da osećaju bol“ – to korespondira maloj premisi ove vrste zaključivanja;

(iii) *singularne preskripcije* su praktično-nužan i logičan ishod interakcije između moralnih principa i deskriptivnih iskaza („Neka ne jedem životinjsko meso!“) – što odgovara zaključku praktičkog silogizma.

Činjenica je da postoje različita moralna stanovišta, bez obzira na to što ljudi mogu govoriti istim jezikom i poštovati, što uglavnom čine, lingvistička pravila tog jezičkog idioma. Videli smo da mono-

¹⁷ Po Hadsonu, ovo pravilo predstavlja glavni logički oslonac Herove filozofije morala, jer se njime na plauzibilan način demonstrira racionalna osnova moralnog mišljenja (Hudson, 1970: 235).

¹⁸ „[A]ko odlučim da nešto ne kažem jer je to neistinito, postupam prema principu ‘Nikada (ili nikada pod izvesnim okolnostima) ne treba reći nešto što je neistinito’, i moram znati da to, o čemu se pitam da li da izgovorim, jeste neistinito“ (*LM*: 56). Iz toga sledi da je imperativni zaključak već implicitno prisutan u premisama iz kojih se izvodi.

gamisti i poligamisti reč „dobar“ upotrebljavaju u istom značenju, iako ne dele iste moralne poglede na svet. To znači da su sporovi u vezi sa značenjima reči drugačiji, i ređi, od sporova u vezi sa prihvatanjem određenih moralnih shvatanja: „Zajednička upotreba moralnih reči nas sama po sebi ne obavezuju na ma koje supstancijalne moralne zaključke“ (*EPM*, „The Argument from Received Opinion“: 123).¹⁹ Teoretičari koji smatraju da preskriptivni zaključak („treba“) u svim okolnostima može biti dedukovan iz skupa čisto činjeničnih iskaza („jeste“) u suštini stavljaju znak jednakosti između moralnog i verbalnog spora. No, svođenje supstancijalnih moralnih na čisto verbalna pitanja fenomen moralnog spora pretvara u iluziju, kao da bi rasprava koja bi razrešila jezičke nedoumice (pravilan govor) jednim te istim potezom razrešila i moralne nedoumice (ispravno postupanje). Nadalje, ako bi se funkcija vrednosnih reči poistovetila (ili pobrkala) sa funkcijom deskriptivnih reči, onda bi moralno obrazovanje bilo naprosto isto što i učenje jezika. Međutim, „ako sam odgojen da mislim kako je abortus pogrešan, ja sam stekao više od puke lingvističke veštine; stekao sam moralni princip, stav prema abortusu“ (*SOE*: 68). Formalna slaganja, dakle, ne predstavljaju dovoljan uslov za nestanak bilo kojeg supstancijalnog neslaganja.

4. Logička svojstva moralnih reči i sudova

Utvrđivanje semantičkih svojstava moralnih reči i sudova omogućava objašnjenje njihovih logičkih svojstava, i to: (a) univerzalizabilnosti, (b) supervenijencije, (c) preskriptivnosti, i (d) nadvladavanja (*overridingness*). Preciznije rečeno, semantička artikulacija moralnog jezika kakav svakodnevno upotrebljavamo razotkriva logičke kanone koji upravljaju našim moralnim mišljenjem (*MT*: 20). Parafrazirajući i dopunjujući Vilijamsovo zapažanje iz njegove analize strukture Heroeve etike, možemo reći da su navedena logička svojstva dovoljna kako bi se odredila priroda moralnog mišljenja na osnovnom, fundamentalnom ili metaetičkom nivou (Williams, 1988: 185).

¹⁹ Nastojeći da bliže odredi složenost moralnih shvatanja, Her kaže da su ona ishod ne samo upotrebe pojmova, već i činjeničnih verovanja, procesa rasuđivanja i raznih sklonosti moralnih delatnika (*HC*, „Comments on Williams“: 291).

(a) *Univerzalizabilnost*. Doneti neki partikularni moralni sud najčešće znači obavezati se na neki moralni princip, a principi se najčešće izražavaju univerzalima.²⁰ Ako, na primer, smatram da izvesnoj trudnici treba da ustupim svoje mesto u autobusu, to je stoga što sam vaspitanjem već usvojio (univerzalni) princip da bremenitim ženama treba biti na usluzi u svim okolnostima. Principi mogu biti neograničeno specifikovani a da ne prestanu da budu univerzalni, pod uslovom da se ne prekrši određeni skup formalnih kriterijuma.²¹ Iz perspektive Herove etičke teorije, koja teži formalizaciji i simbolizaciji oblika moralnih principa, „pravi“ univerzali ne predstavljaju ništa drugo do osnovu, kostur naših moralnih sudova, i stoga ne smeju da sadrže singularne termine, tj. imena, lične i prisvojne zamenice (individualne reference, identitete ili konstante) – uopšte uzev, bilo šta što bi ukazivalo na pojedine osobe (situacije) ili na neke njihove naročite osobine kao tih-i-tih osoba (situacija), a što bi otvorilo mogućnost za njihovo privilegovanje (isticanje). Isto tako, univerzali ne smeju da sadrže ni partikularne prostorno-vremenske indikatore, koji bi upućivali na neki posebno naznačen prostor ili na neki izdvojen vremenski period moralnih događaja. Univerzalni moralni sudovi moraju biti depersonalizovani; u njima prostor može biti samo geometrijski, a vreme, takoreći, zamrznuto. Ono što preostaje kao njihov mogući sadržaj jesu već pomenuti logički i etički operatori, uključujući i individualne varijable (x, y, z) kao znakove za zamenjivost uloga koje osobe mogu igrati u kvalitativno sličnim ili identičnim moralnim situacijama: ako osoba X treba da postupi na izvestan način u određenim okolnostima, onda bi i osobe Y i Z trebalo da

²⁰ Kažemo „najčešće“, jer iza moralnih sudova koji se donose *ad hoc* ili pod okriljem „provizornih pravila“ kao grubih vodiča, i kojima stoga nedostaje snaga obaveznosti, ne stoje moralni principi u strogom smislu. „Provizorna pravila“ (*the rules of thumb*) jesu pravila koja se donose na brzu ruku, odoka ili otprilike, i zato im se daje samo privremeno važenje. Nakon izvesnog kolebanja u početnim fazama svoje karijere, Her ih je kasnije sasvim eliminisao iz kategorije moralnih principa, i to na temelju psihologije morala: za razliku od prekršaja moralnih principa, prekršaj provizornih pravila u delatniku ne pobuđuje grižu savesti ili kajanje, niti indignaciju ukoliko ih prekrše drugi ljudi (videti: *MT*: 38; *EPM*, „Utility and Rights: Comment on David Lyons’s Paper“: 97).

²¹ O Herovoj fleksibilnosti u vezi sa specifikacijama univerzala detaljnije raspravljam u drugom delu ove knjige.

ceteris paribus postupaju.²² Tako bi se moglo pomisliti da je Her na samim formalnim osnovama, koje su po definiciji normativno neutralne, isključio egoizam iz domena moralnih stanovišta.²³ Bilo kako bilo, sada je važno skrenuti pažnju na činjenicu da, za razliku od moralnih sudova, obični imperativi ne pretenduju na univerzalnost, samim tim što se implicitno odnose na buduće vreme i što su kao naročita lingvistička performansa (u gramatičkom obliku zapovednog načina) uglavnom izraženi u drugom licu jednine ili množine, i drugom licu direktno upućeni, u vidu zahteva za izvršenjem neke partikularne delatnosti (*LM*: 187). Modalitet normativnih rečenica nije moguće redukovati na proste imperativne rečenice, iako su obe vrste govornih činova srodne po tome što pripadaju klasi preskriptivnih iskaza i što je njihova upotreba vođena logičkim imperacijama. Naime, dok izricanje imperativa ponekad može biti arbitrarno i bezrazložno (što su na svojoj koži mogli da oseće oni koji su služili vojsci),²⁴ karakteristike arbitarnosti i bezrazložnosti nisu svojstvene izricanju moralnih sudova, koji se *uvek* donose u svetlu (vanmoralnih) činjenica. Otuda samo na prvi pogled može izgledati paradoksalno to što je deskriptivni jezik, pre nego onaj u modalitetu zapovednog načina, bliži i prikladniji sastojak relevantne upotrebe jezika morala, uprkos tome što indikativi obično ne pružaju nikakva uputstva za postupanje (sami po sebi ne igraju aktivno-rukovodeću ulogu), već jedino informacije ili deskripcije stanja stvari koje mogu voditi ka odluci o postupanju i tako samo jednim delom rukovoditi nekim izborom (up. Adu-Amankwah, 1997: 76). Rečenica u iskaznom načinu ponekad može biti prikryveno imperativna ili imati „imperativne posledice“ ukoliko se, na primer, zaodene ironijom: da

²² Her je od Gellnera preuzeo ne samo diktum da „postupci u smislu događaja ne mogu imati ‘logičku formu’, premda je maksime na kojima su oni bazirani mogu i moraju imati“ (Gellner, 1954-1955: 157), već i čitav ovaj skup uslova koji moraju biti zadovoljeni kako bi neki princip mogao da se nazove „pravim“ univerzalom (videti: *EMC*, „Universalisability“: 13-28). Slično shvatanje dele Gevirt (Gevirth, 1978), Singer (1988) i Peti (Pettit, 2000).

²³ O tome da egoistička upotreba reči „treba“ nije moralna upotreba u strogom smislu, videti: Brandt, 1964: 143.

²⁴ Her često pribegava militarnim primerima kako bi ilustrovao suštinske razlike između normativa (moralnih sudova) i imperativa (up. *FR*: 36; *SOE*: 11-13).

sam drugačije vaspitan nego što jesam, trudnica bi mogla da mi se obrati konstatujući da je u autobusu gužva, sa intencijom da bi *trebalo* da joj ustupim mesto.²⁵ Ali, ukoliko je imperativizam učenje o tome da su moralni sudovi po značenju ekvivalentni običnim imperativima, jasno je da se Her ne može svrstati u sledbenike tog učenja. Njegova pozicija je po mnogo čemu bliža Kantovoj, koji je pod terminom „imperativi“ podrazumevao ono što Her naziva univerzalnim moralnim sudovima.

Normativni sudovi kao takvi ne bi mogli da pretenduju na univerzalnost ukoliko *logički* ne bi bili podložni univerzalizaciji. Tu njihovu imanentnu osobinu Her naziva logičkim svojstvom *univerzalizabilnosti*. On je ponudio mnoštvo definicija tog svojstva, ali ja ću navesti samo one varijacije za koje smatram da su najjezgrovitije. U *FR* (pp. 30-50), univerzalizabilnost se definiše kao logička teza (možemo dodati kao *isključivo* formalna ili apstraktna teza). Pod tim se podrazumeva da su moralni sudovi univerzalizabilni, ili da poprimaju univerzalni karakter, zbog toga što etički operatori koji se u njima upotrebljavaju, a koji se ponašaju poput logičkih operatora, sadrže deskriptivno semantičko svojstvo. Isticanje važnosti ovog semantičkog svojstva ukazuje na to da se univerzalizabilnost shvata kao analitički istinita teza: „Svaki sud koji ima deskriptivno značenje“ – pa stoga i moralni sud – „mora biti univerzalizabilan, zato što deskriptivna značenjska pravila koja određuju to značenje jesu univerzalna pravila“ (*FR*: 39). Ali pod univerzalizabilnošću u moralnom kontekstu ne misli se na univerzalna pravila ponašanja koja bismo moralno-intuitivno odobrili, već na univerzalna pravila upotrebe moralnih predikata na koja smo lingvistički-intuitivno primorani ili, blaže rečeno, sa kojima smo jezičko-logički saglasni.²⁶ Funkcija koju logička (formalna, apstraktna) teza univerzalizabilnosti ima u moralnim kontekstima može se posmatrati iz dva ugla: ona nam ili *zabranjuje* da „donosimo različite moralne sudove o postupcima za koje priznajemo da su potpuno ili relevantno slični“, a što bi značilo „doneti dva logički nekonzistentna suda“ (*FR*: 33), ili nas *obavezuje* da

²⁵ Sličan primer koristi i Adu-Amankvah (1997: 44).

²⁶ „[Č]ovekov *postupak* ne može biti prekršaj teze univerzalizabilnosti, premda ono što on *govori* može“ (*FR*: 33-34).

donesemo „sličan sud o svemu što je ili potpuno slično predmetu prvobitnog suda ili mu je slično u relevantnim pogledima“ (FR: 139). Dakle, univerzalizabilnost od nas zahteva da budemo logički dosledni u onome što govorimo kada donosimo moralne sudove, te se u tom smislu Herova teza može shvatiti i kao *princip konzistencije*.

U *MT* ovo se logičko svojstvo definiše u sličnom maniru:

Univerzalizabilnost se može objasniti na razne ekvivalentne načine, ali se svodi na to da, ako donosimo različite moralne sudove o situacijama za koje smo priznali da su identične po svojim univerzalnim deskriptivnim svojstvima, mi protivrečimo sebi (p. 21);

[T]vrđim da su moralni sudovi univerzalizabilni samo u jednom smislu, odnosno da oni za sobom povlače identične sudove o svim slučajevima koji su identični po svojim univerzalnim svojstvima (p. 108).

Pre svega, navedene definicije implicitno tvrde da je u svrhu utemeljenja teze univerzalizabilnosti neophodna interakcija najmanje dva moralna suda čije verbalne ekspresije stoje samo pred jednom alternativom: da mogu ili ne mogu biti logički kompatibilne. Logički zahtevi univerzalizabilnosti ne bi doticali pojedinačne moralne sudove (ukoliko se takvi iole mogu donositi izvan izvesnog sistema normi) koji ne stupaju ni u kakav odnos s nekim skupom moralnih sudova. Potom, univerzalna (deskriptivna) svojstva u predloženim definicijama univerzalizabilnosti ne predstavljaju ništa više do drugo ime za vanmoralne činjenice u smislu *razloga* za donošenje bilo kojih moralnih sudova (to-i-to ne treba činiti *zbog* toga-i-toga).²⁷ Veza između moralnih sudova i razloga što se navode njima u prilog jeste takva da nužno implicira uvođenje nekog univerzalnog moralnog principa koji treba da se primenjuje *ceteris paribus*. Na primer, ako, kao moralni delatnik, tvrdim da je određeni postupak ispravan ili pogrešan, onda sam implicitno obavezan i na tvrdnju da je svaki drugi postupak relevantno sličnog ili istog tipa, izvršen pod okolnostima relevantno sličnog ili istog tipa, bez obzira na to da li iza njega stojim ja ili neki drugi moralni delatnik, takođe ispravan ili pogrešan. Končno, preko pojma univerzalizabilnosti, i kao zahteva za logičkom

²⁷ „Svi moralni sudovi donose se na osnovu *nečega* o stvari o kojoj se sudi (što je drugi način iznošenja teze univerzalizabilnosti)“ (FR: 211).

doslednošću i kao zahteva za razložnošću, dokazuje se da moralno promišljanje može biti, i jeste, *racionalno*.

Herova teza univerzalizabilnosti bila je predmet mnogih oštrih polemika i raznovrsnih, ne baš uvek blagonaklonih kritika. Pre svega, valja krenuti od pretpostavke, prilično površne, da bi ta teza, sama po sebi, mogla biti trivijalna. Her je, međutim, smatrao da bi zaista bilo trivijalno tvrditi univerzalizabilnost *čisto deskriptivnih*, ali ne i *moralnih* sudova (FR: 12). Naime, dok prethodna tvrdnja sama po sebi nema nikakav dodir sa moralom, potonja rađa nedoumice u vezi s tim da li se radi naprosto o logičkoj tezi ili, pak, o moralnom zahtevu. Jer, ukoliko je to isključivo logička (formalna, apstraktna), od moralnog sadržaja ispražnjena teza, kao što to Her smatra, moglo bi se postaviti pitanje o njenoj korisnosti za svrhe moralnog rasuđivanja, a potom doista konstatovati njena trivijalnost. S druge strane, nije li ta teza supstantivni moralni princip već samim tim što se radi o univerzalizabilnosti „moralnih“ reči? Brant je uočio da bi intuicionista, nasuprot onome što Her tvrdi, mogao da prihvati princip univerzalizabilnosti a da ne smatra da se taj princip može dedukovati iz opisa značenja moralnih termina – on bi ga jednostavno mogao prihvatiti kao samoočigledan iskaz (Brandt, 1964: 140). Jedan broj Herovih kritičara smatra da je njegovo tretiranje principa univerzalizabilnosti suviše rigidno, i da u moralnom kontekstu nije moguće povući distinkciju između logičke i moralne dimenzije tog principa, te da Her, možda i protivno svojoj volji, već na samom normativno-neutralnom nivou izlaže, ili uvodi na mala vrata, izvesno normativno shvatanje. Prema njihovom razumevanju, princip univerzalizabilnosti sam po sebi jeste „vrhovni“ moralni princip (Lycan, 1969: 135), ili supstantivni opis nepristrasnosti (Nagel, 1988: 102),²⁸ ili princip koji u sebi sadrži izvesnu moralnu intuiciju kao antecedentnu moralnu premisu

²⁸ Nagel nije usamljen u ovom shvatanju. Alan Rajen iznosi primedbe koje bi trebalo da pokažu kako je razlika između metaetičkih i normativnih shvatanja, imajući u vidu njihove implikacije, samo prividna: „Herov princip se pojavljuje... kao zahtev da se prema drugima odnosimo nepristrasno i pravedno, a to je supstancijalni moralni zahtev. Razlog zbog kojeg ovaj zahtev ima logički izgled jeste taj što je pravda, ili pravičnost, u izvesnom smislu formalno ili konstitutivno moralno pravilo. To nije moralno pravilo koje bi moglo biti drugačije... Ono je duboko ugrađeno u čitav smisao regulisanja života pomoću pravila“ (Ryan, 1964: 48).

(Wetterström, 1989: 178). Her, međutim, smatra da su to pogrešna tumačenja, jer previđaju ili namerno prelaze preko toga da on ne predlaže da se supstancijalni zaključci izvode iz logike jezika morala, jer to bi, kao i u slučaju dedukcije moralnih zaključaka iz činjeničnih premisa bilo koje vrste, signaliziralo prekršaj „Hjumovog zakona“ ili pravila praktično-moralnog zaključivanja, koje je na tlu etičkog mišljenja sâm Her ustanovio i koje nosi njegovo ime (*MT*: 16). Univerzalizabilnost se, kao isključivo logički zahtev, ne oslanja na naše *moralne* intuicije, čiji sadržaj može biti varijabilan i dinamičan, već samo na naše, gotovo invarijantne i statične, *lingvističke* intuicije o značenjima i pravilnoj upotrebi moralnih reči.²⁹ Ona obezbeđuje formalno slaganje (kao pripadnici određene kulture i kao govornici određenog jezika imamo zajedničke lingvističke intuicije, a moralne predikate uglavnom upotrebljavamo u istom značenju), bez obzira na naša supstancijalna razilaženja (možemo imati raznovrsne moralne intuicije). Iz nje same ne može slediti ništa moralno, u svakom slučaju ne bez dodatne, ključne formalne teze o *preskriptivnosti* moralnih sudova. Ali čak ni ta kombinacija ne obezbeđuje ništa više od *formalne* nepristrasnosti, odnosno ništa više do njen logički okvir. Primer za takvu vrstu nepristrasnosti jeste čitav skup Kantovih određenja kategoričkog imperativa, pomoću kojih je etičkoj univerzalizaciji po prvi put u istoriji filozofije data opšta logička formulacija. *Supstancijalna* nepristrasnost, pak, zahteva dopunu u vidu činjenica (koje uključuju kako činjenice o svetu tako i činjenice o subjektivnim dispozicijama za delanje) na osnovu čijih kvaliteta bismo mogli da dokažemo da su moralni sudovi koje donosimo ili moralni principi koje usvajamo sadržajno nepristrasni (up. *HC*, „Comments on Nagel“: 249-250; *FR*: 35). Po mom mišljenju, najuspešniji Herov argument u prilog tome da univerzalizabilnost predstavlja logičko svojstvo moralnih sudova i da ne otelovljuje nikakav supstancijalni princip jeste argument u kojem se kaže da na prekršaj tog principa reagujemo na skoro isti način kao što reagujemo na kršenje logičkih principa (*SOE*: 22). Prekršaj

²⁹ „Ključna razlika između lingvističkih i moralnih intuicija sastoji se u tome što potonje, za razliku od prethodnih, uvode pitanja moralne sadržine... Važno je primetiti da vrste intuicija na koje se pozivaju empirijski lingvisti i filozofski logičari *nikada* ne mogu proizvesti supstancijalne moralne iskaze ili propise“ (*MT*: 11).

principa nepristrasnosti ne shvatamo kao logičku grešku, već kao moralni defekt (izuzev tamo gde se naše radnje tiču ljudi do kojih nam je stalo). Ali prekršaj principa konzistencije (što je, prema Heru, drugo ime za tezu univerzalizabilnosti) ne shvatamo kao moralni defekt, već prevashodno kao logičku grešku (Hudson, 1970: 186).

Pojedini filozofi morala smatraju da ne postoji samo jedan smisao univerzalizabilnosti, na čemu Her insistira, već dva (Gibbard) ili, pak, tri smisla (Meki).³⁰ Pošto po svojoj osnovnoj intenciji nisu ograničena na metaetički nivo moralnog mišljenja, ova tumačenja potpuno će izložiti u kontekstu razmatranja Herove moralne teorije. Sada se, međutim, moraju spomenuti tri primedbe upućene njegovoj *tezi* univerzalizabilnosti, od kojih se prva odnosi na isticanje *relevantnih sličnosti* nauštrb postojanja *relevantnih razlika* kao presudnih faktora u procesu donošenja konkretnih moralnih odluka (sudova). Her bi odgovorio da je forsiranje razlika u moralnoj argumentaciji, ukoliko se ne radi o deskriptivnim izuzecima ne-partikularne vrste, u potpunosti besmisleno. Niko ne može poricati tačnost (banalnog) zapažanja da se u svetu kakav jeste nikada ne mogu pronaći dve potpuno identične stvari (situacije, osobe itd.). Ali isto tako niko ne može poricati činjenice o postojanju izvesnih *tipova* situacija i postupaka, za koje bi se moglo reći da su im zajednička bar neka univerzalna svojstva. Pošto teza univerzalizabilnosti, po definiciji, ne počiva na razlikama bilo koje vrste, kritičari koji na tako radikalnan način dovode u pitanje validnost kriterijuma sličnosti bivaju prinuđeni da vlastite moralne principe, ako ih imaju, nazovu drukčijim imenom (a da li bi se na razlikama sâmim mogao zasnovati bilo koji *princip* u strogom smislu?) Tendencija odbacivanja teze univerzalizabilnosti za posledicu može imati samo isprazno, čisto imperativističko stanovište da su moralni sudovi lišeni deskriptivnog semantičkog svojstva. S druge strane, iza isticanja određenih osobina situacija (postupaka, ljudi) kao moralno relevantnih, bilo da se naglašavaju sličnosti ili razlike, uvek stoji principijelno mišljenje. Ili kako Her kaže: „Odluka da se izvesna svojstva date situacije tretiraju kao moralno relevantna nije nezavisna od

³⁰ Gibbard, 1988; Mackie, 1977: 83-102. Prema Singeru (1988: 147) i Vilijamsu (Williams, 1985: 85-86), Mekijeva kritika univerzalizabilnosti i dalje važi kao najveći izazov Herovoj poziciji.

odluke da se na nju primene izvesni moralni principi, tj. da se o njoj donesu izvesni moralni sudovi. Velika je greška smatrati da može postojati moralno ili vrednosno neutralan proces odabiranja relevantnih svojstava date situacije“ (*EET*, „Relevance“: 193).

Druga primedba takođe je usmerena na kriterijum sličnosti, ali sada u kontekstu Herovog negiranja, s formalno-etičke tačke gledišta, bilo kakvih suštinskih razlika između aktualnih i hipotetičkih slučajeva. Naime, prema nekim kritičarima, moralni delatnici bi mogli da kažu kako im je stalo jedino do aktualnih moralnih situacija (u kojima se njihovi principi, tobože, isključivo uobličavaju), i da ne osećaju nikakvu obavezu da uzmu u obzir izmišljene, nepostojeće situacije koje bi ovima bile slične u svim relevantnim pogledima. Međutim, prema Heru, ono što moralno suđenje i odlučivanje uvažava kao relevantnu sličnost u aktualnim prilikama, ima isti status i u hipotetičkim slučajevima (koji, sa svoje strane, nisu ništa drugo do sastavni deo procedure za testiranje doslednosti usvojenih principa), i to zahvaljujući logičkim osobinama etičkih operatora: „Ako neko kaže: ‘Ja treba u aktualnom slučaju, ali neko drugi ne treba u identičnom hipotetičkom slučaju’, ne bismo razumeli koji to moralni princip on uvodi, zbog toga što moralni princip koji važi za aktualni slučaj ali ne i za hipotetičke slučajeve koji su ovom potpuno slični ne bismo računali kao moralni princip, bez obzira na to kakva su naša supstancijalna moralna shvatanja“ (*SOE*: 23-24).³¹

Prema trećoj primedbi, eventualna rasprostranjenost univerzalnih svojstava nema nikakav uticaj na formiranje moralnih sudova koji su zasnovani na dužnostima prema našim najbližima: „Na primer, kaže se da mogu imati dužnosti prema svojoj majci, koje nemam prema majci bilo kojeg drugog čoveka, ma koliko da je mojoj

³¹ U *MT* (p. 114) ovaj argument je nešto drukčije formulisan: „Nema načina da se formuliše neki u pravom smislu univerzalni princip koji propisuje za aktualne slučajeve, a da slično ne propisuje i za neaktualne slučajeve, koji po svim svojim univerzalnim svojstvima nalikuju aktualnim slučajevima, a od njih se razlikuju jedino po ulogama koje u njima igraju pojedine individue. Pretpostavljajući dva slučaja koja se razlikuju samo po tome što u jednom od njih individue *A* i *B* zauzimaju izvesne uloge, dok su u drugom slučaju uloge obrnute, svaki univerzalni princip mora da pruži iste preskripcije za oba slučaja. Da bi pružio različite preskripcije za ova dva slučaja, princip bi morao da sadrži imena ovih individua, te stoga ne bi bio univerzalan“.

slična... Za ove se kaže da su to moralne dužnosti što se oslanjaju na principe koji moraju sadržati upućivanja na individue, pa se smatra da to poriče univerzalizabilnost moralnih sudova“ (*MT*: 140). Relacije „biti nečija majka“ i „biti nečije dete“ Her, međutim, naziva *univerzalnim relacijama*, i tvrdi da navedeni argument nastaje kao posledica nerazlikovanja između individualnih konstanti (čije je navođenje u moralnim sudovima sprečeno samim formalnim zahtevima) i individualnih varijabli (*MT*: 140; Hare, 1991: 457; *EPM*, „Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace“: 70). Sudu da *Z* (individualna varijabla) treba da se stara o svojoj ostareloj i onemoćaloj majci, ali da nema takvu dužnost prema slično stojećim majkama drugih ljudi, ne stoje nikakve logičke prepreke na njegovom putu ka univerzalno prihvatljivom sudu. Iz toga Her izvodi zaključak da „nije prigovor tezi univerzalizabilnosti da mogu postojati dužnosti koje neko ima samo prema jednoj osobi, pod uslovom da ta osoba može biti specifikovana u univerzalno kvalitativnim ili relacionim terminima“ (Hare, 1991: 457). Osnovna funkcija ove teze ne može se, dakle, sagledavati (kao što se mnogo puta činilo) u svetlu nekakve sulude tendencije da se stavi veto na mnogovrsne oblike partikularnih i prirodnih privrženosti.

(b) *Supervenijencija*. Za tehnički termin „supervenijencija“ u našem jeziku ne postoji odgovarajući ekvivalent. Ovaj bi trebalo da označava logičko svojstvo *oslanjanja* preskriptivnog na deskriptivni element u značenju moralnog suda, tj. *zavisnost* prethodnog od potonjeg, tj. *determinisanost* prethodnog potonjim. Mogućnost navođenja razloga za moralne sudove (u obliku vanmoralnih činjenica) jednim delom ukazuje na *supervenijentni* karakter moralnih reči i sudova. Uopšteno govoreći, pitanje o supervenijenciji jeste pitanje o odnosu između etičkih i ne-etičkih predikata, tj. o odnosu između empirijskih, prirodnih svojstava (koje označavamo deskriptivnim rečima) i upotrebe moralnih reči (*EET*, „Supervenience“: 66-81; Drai, 2000; Holmes, 1966). Pri donošenju moralnih sudova, preskriptivni (vrednosni) predikati upotrebljavaju se u kombinaciji sa deskriptivnim predikatima. Na primer, mogu da smatram da je određena vrsta postupka (moralno) ispravna zbog toga što umanjuje glad u svetu (recimo, dobrovoljni priloz). Ali to ne znači reći da se moralna svojstva

te vrste postupka mogu *poistovetiti* sa njenim vanmoralnim svojstvima, ili biti na njih *redukovana*, ili iz njih *izvesti* na način analogan logičkoj relaciji povlačenja (taj tip veze svojstven je jedino odnosu između moralnih sudova i imperativa).³² Tu vrstu postupka mogu smatrati ispravnom iz nekih drugih razloga, npr. zbog toga što mi nježno redovno upražnjavanje pomaže da se oslobodim svojih nekontrolisanih i nesvrshodnih potrošačkih avantura.

Moralne reči su supervenijentne ili, kako Her dodatno kaže usvajajući Rosovu (David Ross) terminologiju, *konsekvencijalne* samo u onom smislu u kojem empirijska svojstva nekog objekta (osobe, postupka) predstavljaju razlog za upotrebu tih moralnih reči. Reč „dobro“ je supervenijentna ili konsekvencijalna zbog toga što je logički nemoguće reći da je Buda bio dobar čovek, dok druge osobe koje su se ponašale poput njega (na primer Mojsije i Sveti Sava, koji su se, slično Budi, odrekli svojih „kraljevskih“ privilegija zarad uzvišenijeg života) nisu bile dobri ljudi (up. *LM*: 131, 145). Opravdavajući svoj vrednosni sud o tim ljudima, navešćemo izvesne osobine (vrline) na osnovu kojih takvoj vrsti ljudi pripisujemo dobrotu – da su milosrdni, smerni, čovekoljubivi, mudri, požrtvovani, nesebični itd. Moglo bi se, međutim, tvrditi da je neko od tih ljudi, pored toga što ga je krasila većina navedenih vrlina, takođe bio i okrutan, i da stoga ne zaslužuje pripisivanje predikata „dobar“. Džonatan Densi je u svojoj kritici Herovog shvatanja supervenijencije izneo argument kako nije slučaj da tamo gde imam opravdane razloge da nekog čoveka nazovem dobrim zato što ima svojstva ABC, imam podjednako opravdane razloge da svakog drugog čoveka koji ima svojstva ABC nazovem dobrim (Dancy, 1981: 377). Ipak, njemu je promaklo da Her zapravo isto to kaže u svom primeru grupe ratnih drugova, gde jedan od njih zaleže na granatu kako bi spasao što više života, pokazujući svojim požrtvovanjem da je u izvesnom smislu *bolji* čovek od ostalih vojnika; ali isto bi se

³² O tome da veza između moralnih i vanmoralnih svojstava, iako logička, nije relacija povlačenja, videti *LM*: 94; *OP*, „Imperatives, Prescriptions, and their Logic“: 52; Holmes, 1966: 116. Živan Lazović (1994: 16, fn. 1) na sumaran način izlaže poentu Herovog tretmana pojma supervenijencije: „Krajnja pretpostavka koju ideja o supervenijenciji izražava jeste da svojstva čiji status njome želimo da objasnimo *ne lebde* sasvim slobodno od prirodnih svojstava, nego su sa ovima nužno povezana“ (podvukao A. D.).

tako moglo reći da su oni bili pošteniji, i stoga u nekom drugom smislu *bolji* ljudi od njega, pogotovo ukoliko je među njima, uprkos svojoj hrabrosti, važio kao čovek izopačenog karaktera (usled toga što je, recimo, voleo da ih potkrada) (up. *FR*: 154-155). To sugerise da supervenijentni ili konsekvencijalni karakter moralnih reči može varirati u zavisnosti od konteksta. Ne može se tvrditi da su sve vrste postupaka koje mogu umanjiti glad u svetu moralno ispravne – na primer, građanski rat u nekoj siromašnoj zemlji mogao bi drastično da umanjí broj njenih gladnih žitelja tako što bi ih jednostavno istrebio. No, nema nikakve sumnje da je upotreba moralnih reči u neku ruku determinisana empirijskim svojstvima, bez čijeg prisustva ne bismo ni izgovarali te reči.

Ponekad se stiče pogrešan utisak da Her univerzalizabilnost izjednačava sa supervenijencijom, ili da između njih ne pravi dovoljnu jasnu razliku, budući da se u objašnjenju oba ova logička svojstva poziva na predmete vrednosnih sudova koji bi trebalo da predstavljaju razloge za njihovo donošenje. Međutim, teza o univerzalizabilnosti, za razliku od teze o supervenijenciji, pokriva opseg „apstraktnijih“ vrednosnih sudova. Na primer, ukoliko se kaže: „Đinđićevi postupci su bili ispravni zato što su ubrzavali naše priključenje Evropi“, ispravnost je ovde supervenijentna (ukoliko bi taj razlog obavezivao i njegove naslednike da slično postupaju), ali ne i univerzalizabilna, zbog toga što partikularne osobine navedenog razloga i prisustvo singulariteta u obliku ličnog imena sprečavaju da ovaj sud bude podložan univerzalizaciji. Drugim rečima, „nužni i dovoljni uslovi za supervenijenciju ovde su ispunjeni, ali ne i uslovi za univerzalizabilnost“ (Hudson, 1970: 183). Dok je univerzalni moralni sud u isti mah i univerzalizabilan i supervenijentan, singularni moralni sud može imati jedino potonju osobinu. S druge strane, dok preskriptivne crte moralnih sudova zavise od izvesnih deskriptivnih karakteristika, potonje su samopostavljajuće i ne-supervenijentne: odgovor na preskriptivno pitanje „šta je dobro u svetim ljudima?“ iziskivaće pominjanje ili nabranjanje njihovih prirodnih osobina (vrlina), i stoga neće glasiti „upravo njihova dobrotá“; ali odgovor na čisto deskriptivno pitanje „šta je zeleno u toj knjizi?“ može glasiti „upravo njena zelenost“ (up. Hudson: 183). Iz toga jasno sledi da se između ova dva logička

svojstva ne može staviti nikakav znak jednakosti. Ako se za univerzalizabilnost može reći da predstavlja *prvo glavno* logičko svojstvo moralnih sudova, supervenijencija bi važila kao njihovo *prvo sporedno* logičko svojstvo.

(c) *Preskriptivnost*. Preskriptivno semantičko svojstvo, kao ključni konstituent preskriptivnog jezika, istovremeno determiniše i njegove verbalne funkcije (propisivanje, savetovanje, preporučivanje ili osuđivanje kao centralne i tipične performanse) i njegove praktične svrhe (rukovodilačke, upravljačke, regulatorske). Tako se pokazuje da su preskripcije (koje govore kakve stvari treba ili ne treba da budu), vitgenštajnovski rečeno, različita vrsta jezičke igre od deskripcija (koje govore kakve stvari jesu).³³ Ali u čemu bi se onda sastojala specifična razlika između preskriptivnog *semantičkog* i preskriptivnog *logičkog* svojstva? Kao što smo videli, za obične singularne imperATIVE moglo bi se reći da su po svom značenju *čisto* preskriptivni. Za razliku od njih, normativi su kompleksnije uređena mešavina preskriptivnih i deskriptivnih elemenata, tako da ne predstavljaju ni čisto preskriptivne ni čisto deskriptivne sudove. No, za razliku od normativa, običan singularni imperativ za sobom ne povlači neki drugi imperativ. Dakle, objašnjenje preskriptivnog logičkog svojstva trebalo bi tražiti u analizi logičke relacije povlačenja.

Prema Heru, „preskriptivnost“ je alternativno ime za relaciju povlačenja, i ono se shvata kao *drugo glavno* logičko svojstvo normativnih iskaza, pogotovo onih koji sadrže fundamentalni etički operator „treba“ (up. *FR*: 219). Tek kao udružena sa univerzalizabilnošću preskriptivnost postaje indikator da se radi o normativnim „treba“-sudovima. Možemo usvojiti, prihvatiti i izmišljati razne propise, ali da bi oni postali moralni propisi, moramo ispuniti zahteve kakve postavlja teza univerzalizabilnosti. Herovo naglašavanje uloge ovih formalno-logičkih svojstava pri formiranju valjanih normativa je, u suštini, odjek ili redefinisanje Kantovog učenja o moralnim zakonima kao univerzalizovanim maksimama.³⁴

³³ „Indikativna rečenica se upotrebljava da se nekome kaže da nešto jeste slučaj, a imperativna da ovaj nešto učini slučajem“ (*LM*: 5).

³⁴ „Ukoliko ne možemo da univerzalizujemo preskripciju, ona ne može da postane ‘treba’“ (*FR*: 90). U ovom odeljku skrećem pažnju na još neke izrazito kantovske crte Herove filozofije morala.

Her nudi nekoliko formalno-etičkih opisa logičkog svojstva preskriptivnosti. U *MT* (p. 21) ona se shvata kao osobina koja je naročito svojstvena „treba“-iskazima, i koja je odgovorna za to što iz njihove moralne upotrebe, uz određene preduslove na strani delatnika, uvek proizlaze odgovarajući imperativi. Ti preduslovi su: (i) razumevanje značenja i adekvatna upotreba reči „treba“ i (ii) spremnost da se iskreno pristaje na proishodeće zapovesti. Od preduslova (i) može se odstupati u onoj meri u kojoj postoje razne vanmoralne upotrebe te reči. Od preduslova (ii) može se odstupati iz različitih razloga i svrha, ali to onda signalizira (svesno ili nesvesno, aktivno ili pasivno) odustajanje od učešća u moralnom životu. Logička posledica preskriptivnosti (moralne upotrebe operatora „treba“) jeste takva da nema smisla nešto iskreno univerzalno propisati, a onda ne postupiti po takvoj preskripciji. Ili kako Her na drugom mestu kaže, preskriptivnost nas „primorava da tragamo za principima kojih se iskreno možemo pridržavati“, a univerzalizabilnost „insistira na tome da bi ovi zaista trebalo da budu moralni principi a ne *ad hoc* odluke oportuniste“ (*FR*: 47). Biti iskren u ovom smislu, po Heru, ne znači ništa drugo do biti moralno motivisan. On, naime, prihvata internalističko etičko stanovište, po kojem iskreno govorenje da nešto treba učiniti podrazumeva motivaciju ili htenje da se to učini (up. *OP*, „Internalism and Externalism in Ethics“: 97; *HC*, „Comments on Nagel“: 252).³⁵ Suprotno stanovište je eksternalističko, po kojem se moralni sud može prihvatiti nezavisno od posedovanja određene motivacije. Poimanje htenja kao „preskriptivne sposobnosti“ (*SOE*: 130) umnogome je paralelno Kantovom shvatanju čiste i racionalne volje kao izvora dragovoljnog, autonomnog, od mehaničko-prirodne uzročnosti oslobođenog odlučivanja moralnih delatnika. Moglo bi se reći da tek kauzalitet kao sloboda daje smisao preskriptivnim jezičkim igrama. A zahtev za univerzalizacijom stavlja veto na one singularne preskripcije koje se ne mogu univerzalno hteti. Nadalje, pod „pristajanjem na imperativ“ Her ne podrazumeva samo puko psihološko stanje, već i izvođenje neke vrste govornog ili praktičnog

³⁵ O tome da se metaetički nivo bavi samo formom, a ne sadržajem preskripcija, te da stoga „formalno etičko mišljenje nije u stanju da pravi razliku između motiva koje je dobro ili loše imati“, videti: *EET*, „Utilitarianism and Vicarious Affects“: 243.

čina (*OP*, „Some Subatomic Particles of Logic“: 32). Pošto su moralni principi vrsta rukovodećih načela, njihovo prihvatanje i pristajanje na ono što iz njih sledi zahteva konzistentno praktično ponašanje, pre nego konzistentno mentalno odobravanje. U tom smislu Kantov pojam htenja tretira se samo kao „grubi ekvivalent *pristajanja na imperativ*“ (*FR*: 34).³⁶

U ogledu „Foundationalism and Coherentism in Ethics“, Her tvrdi da je moralni sud preskriptivan ako i samo ako za sobom povlači bar jedan imperativ, na koji je obavezan svako kome ta preskripcija nalaže da dela, uz uslov da na nju (dobrovoljno) pristaje. Logička relacija povlačenja ovde se tumači na sledeći način: „Govorni čin p povlači govorni čin q ako i samo ako je p logički nekonzistentan sa negacijom q ; svako ko potvrđuje p a negira q , protivreči sebi“ (*OP*: 118). Dakle, predložene varijacije u definisanju preskriptivnosti u terminima relacije povlačenja nastoje da dokažu nužnost logički doslednog govorenja i postupanja kako bi se sa sigurnošću ustanovilo da je reč o aktivnostima moralnog karaktera. Ukoliko se ne prihvati teza da je preskriptivnost logičko svojstvo moralnih reči i sudova, onda se čitavo Herovo insistiranje na logici moralnog jezika i čitava njegova etička teorija (koja je na toj logici izgrađena) mogu odbaciti kao jedan zanimljiv, ali zaludan poduhvat.

(d) *Nadvladavanje*. Prema Heru, svi normativno-vrednosni sudovi, a ne samo klasa moralnih sudova, poseduju svojstva univerzalizabilnosti i preskriptivnosti (*MT*: 53). Na primer, ne može se poreći da su „zanatske“ norme umetničkih delatnosti i propisivačke i podložne univerzalizaciji („Svaki književnik treba brižljivo da oblikuje svaku svoju rečenicu“). No, sasvim je logično pretpostaviti da moralni principi uzimaju preimućstvo nad svim drugim modusima rukovodećeg delanja (up. Gewirth, 1978: 1). Oni su javni i tiču se svih ljudi, transcendirajući i nadjačavajući norme partikularnih profesija bilo koje vrste. Stoga Her smatra da naročito logičko svojstvo moralnih sudova, koje ih stavlja u povlašćeniji, superiorniji ili autoritativniji položaj u odnosu na ostala normativna načela (pogotovo tamo

³⁶ Ričards je, otuda, možda u pravu kada tvrdi da je Herov univerzalni preskriptivizam samo jedna moderna razrada kantovskog etičkog formalizma (Richards, 1988: 120).

gde postoji mogućnost njihovog netrpeljivog međudejstva), zaslu-
žuje naziv „nadvladavanje“ (*FR*: 168; *MT*: 24).³⁷ Ako su svojstva
univerzalizabilnosti i preskriptivnosti indikatori da je reč o široj kla-
si normativnih sudova, onda je prisustvo svojstva nadvladavanja
znak da se radi o užoj klasi moralnih sudova (ukoliko ne dozvoljava-
mo da neki princip bude nadvladan, tj. ukoliko ga tretiramo kao da je
nadvladavajući, to za Hera predstavlja dovoljan uslov da ga identifi-
kujemo kao moralni princip) (up. *MT*: 56; Frankena, 1988b: 785).
Moralni sudovi, dakle, mogu sažeto da se definišu kao univerzalne
ili univerzalizabilne preskripcije, dozvole ili zabrane sa nadvladava-
jućom snagom.³⁸ Pa ipak, svojstvo nadvladavanja može imati samo
status *drugog sporednog* svojstva, budući da Her veruje da su dva
glavna logička svojstva (ili dve kardinalne osobine) moralnih reči i
sudova sasvim dovoljna kako bi se obezbedila formalna osnova za
konstruisanje normativnog moralnog rasuđivanja (*MT*: 54).

5. *Ka adekvatnoj etičkoj teoriji*

(a) *Klasifikacija etičkih teorija*. Her tvrdi da je njegov model
etičke teorije jedini koji u potpunosti zaslužuje naziv *adekvatnog*
modela. On predlaže izvesnu taksonomiju, klasifikaciju ili tipologi-
ju etičkih teorija kako bi ilustrovao i opravdao svoju tendencioznu
tvrđnju. Teorije koje pripadaju tom taksonomijskom prostoru pose-
duju elemente koje ulaze u sastav i program zamišljenog adekvatnog
modela. Međutim, one poseduju i elemente koje bi trebalo trajno
odstraniti kao pogrešne. Slabosti svake teorije mogle bi se redukova-
ti njihovom međusobnom kombinacijom. Spoj njihovih „zdravih“
elemenata formirao bi jednu hibridnu, ali paradigmatičnu i kompletnu
teoriju. To je ono što Her čini: sintetizuje valjane komponente

³⁷ Mogućnost (ili nužnost) da moralni sudovi budu nadvladani postoji samo ukoliko
se sukobe sa nekim drugim moralnim sudovima. Konflikte između moralnih pres-
kripcija razmatram u kontekstu Herove moralne teorije.

³⁸ „[M]oralne preskripcije nisu preskriptivne samo unutar neke ograničene oblasti...
već *nadvladavajuće* preskriptivne za čitavo naše ponašanje“ (*ERE*, „Appendix:
Rejoinder to G. J. Warnock“: 174); videti i *EPHM*, „The Argument from Received
Opinion“: 125.

(uvide) konkurentskih (neadekvatnih) etičkih shvatanja u jednu čvrstu, koherentnu i eklektičku doktrinu pod imenom *univerzalni preskriptivizam*, čije smo glavne karakteristike opisali u prethodnim poglavljima.

Postoje dva osnovna tipa etičkih stanovišta iz kojih proističu sve daljnje podele, tj. račvanja i grananja unutar date taksonomije: redukcionističko (etički deskriptivizam) i nereducionističko (etički nedeskriptivizam). Ukratko i uopšteno rečeno, deskriptivizam je shvatanje o moralnim iskazima kao vrsti činjeničnih iskaza u kojima deskriptivno semantičko svojstvo u potpunosti iscrpljuje njihovo značenje, a nedeskriptivizam shvatanje po kojem je značenje moralnih iskaza nesvodivo na to svojstvo. Her je, služeći se jednom Ostinovom sintagmom, redukcionistička pregnuća u oblasti analize prirode moralnih iskaza imenovao kao činjenje „deskriptivističke greške“ (up. Ostin, 1980: 171; *MT*: 67; *SOE*: 48; *EMC*, „Descriptivism“: 55-75; *EET*, „A *Reductio ad Absurdum* of Descriptivism“: 113-130). Deskriptivističke teorije mogu se podeliti na naturalističke i intuicionističke. Unutar naturalizma postoji dalja potpodela na objektivistički i subjektivistički. Her veruje da je predložena klasifikacija deskriptivističkih teorija kompletna, tj. iscrpna. S druge strane, nedeskriptivističke teorije mogu se podeliti na emotivizam (iracionalistička vrsta nedeskriptivizma) i racionalistički nedeskriptivizam. Unutar poslednje navedenog postoji dalja potpodela na univerzalni preskriptivizam i *teoriju x* (videti grafikon u *SOE*: 42). Her, doduše, ne upotrebljava ovu poslednju sintagmu, već unutar svoje tipologije naprosto ostavlja prazan, neimenovan prostor. Izraz potiče od Dereka Parfita, a upotrebljava se u kontekstu traganja za zadovoljavajućim opisom problema blagostanja, pri čemu treba da označava nedovršenu, otvorenu teoriju koja je na mnogim podnivoima podložna redefinisaju, korekcijama, preinačenju, poboljšanju (Parfit, 1984: 366 ff.). Pošto Her ne smatra da njegova sopstvena teorija predstavlja poslednju reč u etici, on ne odbacuje ni mogućnost da buduće generacije etičara razviju teoriju kojom bi se okončala klasifikacija unutar nedeskriptivističkih teorija. Stoga sam mišljenja da je opravdano i prikladno pozajmiti od Parfita navedeni izraz kako bi se imenovala naznačena mogućnost.

Predložena taksonomija oslanja se pre na semantičke, nego na ontološke ili epistemološke distinkcije između tipova etičkih teorija. Ontološka distinkcija bi sugerisala da u rangiranju treba krenuti od para realizam-antirealizam. Etički realizam je shvatanje po kojem moralni kvaliteti (pravednosti, pogrešnosti, itd.) postoje nekako *in re-rum natura*, tako da bi izvestan postupak bio pravedan ukoliko bi korespondirao nekom objektivno opažljivom kvalitetu pravednosti, a antirealizam shvatanje koje negira postojanje takvih kvaliteta kao ugrađenih u „ustrojstvo sveta“ (up. *EET*, „Ontology in Ethics“: 84).³⁹ Her, međutim, smatra da se filozofijom morala možemo baviti bez uplitanja u ontologiju, jer je ontološke probleme moguće rešavati skretanjem pažnje na reči u kojima su oni postavljeni. Po njemu, ontološki spor uvek se preokreće u pojmovni spor, i nema načina da se utvrdi „da li u prirodi stvari zaista postoje moralne činjenice ili moralna svojstva, a da se taj spor ne prevede u spor o tome kako moralne reči zadobijaju svoja značenja“ (*SOE*: 45). Kao ilustracija ove teze može da posluži njegova rasprava sa Mekijem o mogućnosti postojanja objektivnih preskripcija. Meki je, kao antirealista i moralni skeptik, smatrao da su zastupnici etičkog realizma žrtve tzv. „činjenične“ ili „objektivističke“ greške. Oni, naime, veruju da se pomoću moralnih reči označavaju izvesna moralna svojstva postupaka, u isti mah i objektivna (činjenična) i preskriptivna, koja služe kao garant istinitosti naših moralnih sudova. „Činjenična greška“ sastoji se u tome što se tim postupcima pripisuju objektivna preskriptivna svojstva koja oni zapravo nemaju.⁴⁰ Logika etičkog realizma je, prema Mekiju, sledeća: postupak je okrutan (prirodna činjenica); dakle, on je neispravan (moralna činjenica); između prirodne činjenice okrutnosti i moralne činjenice neispravnosti postoji objektivno-kauzalna relacija koja automatski propisuje nečinjenje takve vrste postupka. Ali u svetu ne postoji nešto poput „moralnih činjenica“. S tim u vezi, Her će reći nešto što bi i Meki mogao da potpiše: „Da bismo izložili racionalnost moralnog mišljenja, nije nužno da pretpostavimo da postoje bilo kakve specifično moralne činjenice kao dodatak ovim običnim

³⁹ Sintagma „ustrojstvo sveta“ je, zapravo, Mekijeva (Mackie, 1977).

⁴⁰ Ovo je suština tzv. „argumenta na osnovu neobičnosti“ (*argument from querness*) (up. Mackie: 38-42).

činjenicama“ (*MT*: 217). Međutim, ono što Meki naziva činjeničnom greškom, Her će preinačiti u „podmukliju“ pojmovnu grešku. Kada se bi radilo samo o prethodnoj, ona bi nas obmanjivala onoliko dugo koliko nas obmanjuju puke optičke varke (*MT*: 82). Videli smo da jedino deskriptivna svojstva mogu biti nazvana činjeničnim u strogom smislu. Govorni činovi propisivanja, dakle, niti opisuju nešto, niti pripisuju nečemu bilo kakva materijalna svojstva. Misliti obrnuto jeste rezultat pojmovne, a ne činjenične greške. Preskripcije su vrsta imperativa, a ne činjenica. Uprkos tome, one mogu biti objektivne, jer objektivnost nije isto što i činjeničnost. Moralnu objektivnost ne obezbeđuju činjenice (koje su kontingentne), već preskripcije na koje se, ukoliko su zasnovane na kulturalno invarijantnoj logici moralnih pojmova, može racionalno i univerzalno pristati: „Pod ‘objektivnošću’ ne podrazumevam ‘korespondenciju sa činjenicama’... već pre ‘nešto sa čime se svaki racionalni mislilac koji poznaje vanmoralne činjenice mora složiti’“ (*SOE*: 134; up. *OP*, „Objective Prescriptions“: 1-18).⁴¹ Preskripcije, dakle, postaju objektivne ukoliko izazovu opšte slaganje među racionalnim moralnim delatnicima.

Epistemološka distinkcija zasnovana na paru kognitivizam-antikognitivizam, uprkos Herovim rezervama, otklonima i podozrenjima, neretko predstavlja polazišnu osnovu u raznoraznim klasifikacijama etičkih teorija. Interesantno je da iz ove epistemološke distinkcije proizlaze daleko bogatija rangiranja nego iz Herove pojmovne distinkcije zasnovane na paru deskriptivizam-nedeskriptivizam.⁴² Prema njegovom uverenju, dihotomija kognitivizam-antikognitivizam u najmanju je ruku neprecizna, jer stvara neke pogrešne sugestije: naime, iz etimologije tih termina sledilo bi da je kognitivista onaj koji smatra, nasuprot antikognitivisti (kako Hera često nazivaju njegovi kritičari i tumači), da se može *poznavati* istinsna vrednost moralnih iskaza, te da je samo takvom tipu teoretičara stalo do racionalnog promišljanja o moralnim pitanjima (up. *EET*, „Some Confusions about Subjectivity“: 18; „Ontology in Ethics“: 96; *OP*, „Philipa Foot on Subjectivism“: 87; *SOE*: 56-57). Ali to onda unosi zabunu, jer prisustvo deskriptivnog

⁴¹ Ovaj iskaz je u najužoj vezi sa Herovim stavom da „mogu postojati objektivne preskripcije u smislu nepristrasnih preskripcija“ (*MT*: 211-212).

⁴² Jedan primer za to je *Savremena meta-etika* Svetozara Stojanovića.

semantičkog svojstva u normativnim sudovima dozvoljava zastupniku preskriptivizma da u jednom ograničenom smislu kaže da se takvi sudovi, za razliku od imperativa kojima to svojstvo nedostaje, odlikuju istinitošću ili lažnošću. Osim toga, čak i kao antikognitivisti mi možemo *znati* da treba da postupimo na izvestan način. Dakle, u svrhu zaobilaženja sputavajućih teorijskih komplikacija, semantička distinkcija treba da bude jedina neosporna polazišna osnova metaetičkih tipologija.

(b) *Uslovi za adekvatnu etičku teoriju*. Pri isticanju razlika između deskriptivizma i nedeskriptivizma Her se, između ostalog, poziva i na pojam istinosnih uslova (istinosnih vrednosti). Uobičajena definicija tog pojma jeste sledeća: istinosni uslovi iskaza p i q jesu uslovi pod kojima p i q opisuju šta je slučaj, pri čemu se iskazi definišu kao govorni činovi koji mogu biti istiniti ili lažni. Iskaz p je istinit ako i samo ako je slučaj da p (iskaz „Aleksandar nosi naočare“ je istinit ako i samo ako Aleksandar nosi naočare). Dakle, obični činjenični iskazi svoje značenje u potpunosti dobijaju od svojih istinosnih uslova. Obični imperativni iskazi, međutim, svoje značenje nimalo ne duguju svojim istinosnim uslovima, jer oni i nemaju nikakve istinosne uslove. Pa ipak, to ih ne sprečava da budu smisleni govorni činovi, uprkos tome što ne mogu biti istiniti ili lažni. Njihova smislenost ogleda se u njihovoj performativnoj funkciji. Iako moralni iskazi predstavljaju osobenu semantičku mešavinu deskriptivnog i preskriptivnog značenja, koje kao takvo izmiče prinudama istinosnih uslova i onemogućava „fiksiranje istinosne vrednosti iskaza“ (Babić, 1991: 283), sasvim je podesno nazvati ih deskriptivnim iskazima u *slabom* smislu, tj. u onom smislu u kojem je njihovo značenje samo delimično određeno istinosnim uslovima: dok deskriptivista smatra da se značenje moralnog iskaza u potpunosti mora promeniti ukoliko se promene njegovi istinosni uslovi, nedeskriptivista smatra da je moguće da iskaz pri takvoj promeni zadrži isto propisivačko značenje (*SOE*: 52).

Her, međutim, izdvaja jedan sasvim drugačiji niz (listu, spisak) uslova koje etička teorija mora da ispuni kako bi mogla da se nazove adekvatnom. Ti uslovi, u stvari, ne prethode definisanju adekvatne etičke teorije, već ih Her izvodi, premda to ne kaže, iz konačno defi-

nisanog oblika i precizno zaokružene strukture univerzalnog preskriptivizma. To su, redom, (1) neutralnost, (2) praktičnost, (3) inkompatibilnost, (4) logičnost i (5) obrazložljivost. Njima se dodaje još jedan, praktički uslov (koji ne treba brkati sa drugim, teorijskim uslovom praktičnosti) – (6) uslov usklađenosti (SOE: 118-125, 136-137). Her bez ikakvog ustezanja tvrdi da njegova sopstvena teorija zadovoljava sve navedene uslove i da je, sledstveno tome, najadekvatnija etička teorija koja je do sada razvijena.

Uslov neutralnosti zabranjuje da se u teoriju prokrijumčare supstancijalna moralna shvatanja; drugim rečima, adekvatna etička teorija mora biti lišena bilo kakvih moralnih stipulacija ili hipoteza. Nadalje, moralni sudovi su defektni ako sve što za sobom povlače jeste ravnodušnost; ukoliko smatramo da oni sadrže jedino deskriptivno značenje, krajnji ishod biće neka vrsta indiferentnog stava prema (samo)propisanom delanju; međutim, središnja odlika moralnih sudova jeste preskriptivnost u smislu spremnosti da se dela u skladu s imperativima koji iz njih slede, tj. u smislu zadovoljavanja *uslova praktičnosti*. Prema *uslovu inkompatibilnosti*, „opis značenja moralnih reči mora biti takav da moralna neslaganja na koja nailazimo zaista nastavljaju da budu neslaganja“ (SOE: 119); nepoštovanje ovog uslova uzrokuje banalizaciju fenomena moralnog spora (koji predstavlja *spiritus movens* filozofije morala uopšte), odnosno njegovo svodenje na puki verbalni spor. *Uslov logičnosti* je blisko povezan sa prethodnim uslovom, i to „kao neka vrsta njegove generalizacije“ (SOE: 120); detektovanje mnoštva logičkih relacija između moralnih iskaza trebalo bi da povratno utiče na sam karakter etičke teorije. *Uslov obrazložljivosti* nalaže da se moralna neslaganja, tamo gde je to moguće, otklone pomoću logičke i racionalne argumentacije; uvek tragamo za što boljim argumentima, a najbolji argumenti jesu oni koje možemo da potkrepimo najuverljivijim razlozima; po Heru, teorija koja ne uspeva da zadovolji uslov logičnosti ne može da ispuni ni uslov obrazložljivosti. Konačno, prema *uslovu usklađenosti*, adekvatna etička teorija mora imati neku praktičnu svrhu, tj. da makar indirektno, preko analize moralnih reči i sudova, omogući da jezik morala kao takav obavlja funkciju usklađivanja divergentnih interesa; kada ne bi postojali sukobi interesa između pojedinaca (ili između čitavih zajednica), ne bi se javljala potreba ni za osobenim moralnim diskursom.

Her će tvrditi da sve etičke doktrine iz date taksonomije, izuzev njegove (i, verovatno, projektovane *teorije x*), dele jednu zajedničku karakteristiku, uprkos tome što nijedna od njih ne zadovoljava u potpunosti sve zadate uslove i što se ne podudaraju sasvim u zadovoljavanju pojedinih uslova – svaka od njih gotovo neizbežno okončava u relativizmu. Prema njegovom tumačenju, relativizam nije etička, već supstantivna moralna teza sledećeg oblika: za šta god neko rekao da je ono pogrešno (ili ispravno), to *jeste* pogrešno (ili ispravno) (SOE: 79). Onaj ko zastupa relativističku poziciju govori nam šta treba da činimo, a ne šta moralni pojmovi znače. Posledica usvajanja relativizma jeste sprečavanje moralnog jezika da bude „sredstvo komunikacije” između ljudi u različitim kulturama“ (SOE: 81).⁴³

(c) *Naturalizam*. Prema objektivističkom naturalizmu, etički operatori spadaju u grupu deskriptivnih termina, te, poput ovih, samo opisuju izvesna prirodna (objektivno opažljiva, empirijski proverljiva) svojstva inherentna objektima ili postupcima što su predmet opisa. Ako je cvet kala jarkožute boje, nema sumnje da će opisni iskaz „kala je jarkožute boje“ odgovarati objektivnom stanju stvari, prema važećoj lingvističkoj konvenciji o adekvatnoj primeni deskriptivnog termina „jarkožuto“ i opservacijskoj nedoumici posmatrača. Međutim, etički operatori, bar oni primarni, pružaju otpor ovakvoj vrsti vezivanja za „stanje stvari“ na osnovu toga što njihovo značenje nije fiksirano deskriptivnim kriterijumima (MT: 70). Moralni iskaz „Eutanazija je pogrešna“, za razliku od prethodnog iskaza, izaziva brojne naučne, filozofske i žurnalističke debate oko toga da li je postupak eutanazije pogrešan ili, pak, ne. Nepreglednost tih debata (sukoba moralnih mišljenja) moguća je samo zbog toga što „pogrešnost“ nije nikakvo prirodno svojstvo objekata ili postupaka, na šta je Mur još odavno skrenuo pažnju.⁴⁴ Kao što je poznato, on je pokušaj definisanja moralnih pomoću vanmoralnih, deskriptivnih

⁴³ Slično, premda nešto radikalnije, nedeskriptivističko shvatanje o moralnom relativizmu deli i Sajmon Blekburn kada tvrdi da „ne postoji problem relativizma zato što ne postoji problem moralne istine. Pošto moralno shvatanje nije stvar *reprezentovanja* sveta, već procenjivanja izbora, delanja i stavova u svetu, pitati se koji je stav ispravan znači pitati se koji stav usvojiti ili odobriti“ (Blackburn, 1999: 214).

⁴⁴ Na osnovu tzv. „argumenta otvorenog pitanja“ ima smisla postaviti ne-tautološko pitanje „Da li je eutanazija pogrešna?“ (up. Mur, 1998).

termina nazvao „naturalističkom greškom“. Ali on je prevideo suštinsku preskriptivnost etičkih operatora, te je shodno tome smatrao da oni ukazuju na izvesna ne-prirodna svojstva objekata ili postupaka. Tek je Her bacio svetlo na njihovu distinktivnu crtu – primarno propisivačku ili performativnu, a tek sekundarno referencijalnu funkciju. Prema njegovoj redefiniciji, „naturalistička greška“ se, između ostalog, javlja i kao rezultat nepoštovanja „Hjumovog zakona“. Naime, ona se sastoji u smatranju da „izvesna činjenica ne može predstavljati razlog za određeni moralni sud ukoliko taj moralni sud nije izvodljiv iz te činjenice, sa ili bez nekih drugih činjeničnih premisa. To nije tako. Neka činjenica može predstavljati razlog za određeni moralni sud za svakog ko prihvata izvestan supstancijalni *moralni* princip iz kojeg je, u vezi sa tom činjenicom i drugim van-moralnim premisama, taj moralni sud izvodljiv. Otuda kažemo: ‘On je pogrešio zato što je rezultat njegovog postupka njena smrt’, a kao razlog za pogrešnost njegovog postupka navodimo činjenicu da je ovaj rezultirao njenom smrću. Ovo rasuđivanje može biti sasvim ispravno ako za premisu imamo supstancijalni moralni princip da ne treba (bez obzira na kvalifikacije što su svojstvene tom slučaju) činiti ono što će rezultirati ljudskom smrću. Ali, nema izvodljivosti tog moralnog suda iz te činjenične premise a da taj supstancijalni moralni princip nije sadržan u premisama“ (MT: 217-218). Kada bi reč „pogrešno“ bila istog semantičkog reda kao reč „jarkožuto“, onda ne bi ni dolazilo do rasprave o problemu eutanazije. Objektivistički naturalizam, prenebregavanjem semantičkog bogatstva etičkih operatora putem njihove „objektivizacije“ ili „deskriptivizacije“ (MT: 71), nivelirše razliku između usvajanja relativno čvrstih, od govornika nezavisnih, lingvističkih konvencija za pravilnu upotrebu deskriptivnih reči i usvajanja kriterijuma (moralnih konvencija ili standarda) za primenu moralnih reči, čija „pravilna upotreba“ može biti simptom (izraz) nekog važećeg ili reformatorskog supstancijalnog moralnog shvatanja. Prema Herovom uverenju, iz te nivelacije, koja moralna pitanja čini zavisnim od lingvističkih, neizbežno sledi načelo koje razotkriva samu suštinu objektivističko-naturalističke teorije: „Ako razumeš značenje takve-i-takve moralne reči, ne možeš poreći takvu-i-takvu moralnu tvrdnju“ (FR: 187) („ako razumeš šta

znači reč ‘pogrešno’, ne možeš poreći da je poligamija pogrešna“). Her je zastupnike ove doktrine često kritikovao upravo zbog pokušaja da supstantivne moralne principe izvuku iz značenja i upotreba moralnih reči, jer se time krši uslov (1) za izgradnju adekvatne etičke teorije.⁴⁵ Uslov (2) ne ispunjava nijedna deskriptivistička teorija zbog negiranja dominacije preskriptivnog elementa u moralnim rečima i sudovima. Prisetimo se da Her tvrdi da teorija koja ne ispunjava uslov (4) ne može ispuniti ni uslov (5) (*SOE*: 121). Međutim, više je nego očigledan nesklad između ove tvrdnje i Herovog uverenja da sve deskriptivističke teorije prolaze test logičnosti (četvrti uslov) samim tim što su kao metaetičke teorije usredsređene na logičku analizu moralnog jezika. Ova nedoslednost ukazuje na to da je, suprotno Herovim intencijama, predložena lista uslova prilično nategnuta i nekoherentna. Kako god, deskriptivističke koncepcije, ukupno uzev, ne zadovoljavaju ni uslov (6), jer njihov relativistički ishod dopušta da divergentni interesi ostanu to što jesu.

Dok prema objektivističkom naturalizmu moralni iskazi opisuju svet ili otkrivaju činjenice o svetu nezavisno od subjektivnih stanja moralnih delatnika, prema subjektivističkom naturalizmu oni su, obrnuto, po značenju ekvivalentni subjektivnim stavovima odobravanja ili neodobravanja određenih moralnih postupaka, što je psihološka (introspektibilna) ili empirijska činjenica (na osnovu ponašanja delatnika dostupna spoljašnjem posmatraču). Moralni sudovi bi, onda, opisivali naša osećanja u obliku pozitivnih ili negativnih stavova. Ako bih neki postupak nazvao dobrim, to bi značilo da imam pozitivno osećanje prema njemu. Postupci, doduše, u nama mogu izazvati tzv. „moralna osećanja“, ali činjenice o našim osećanjima i dispozicijama prema izvesnim vrstama postupaka time ne postaju nekakve moralne činjenice (*MT*: 217). Puka činjenica da

⁴⁵ Holms (Holmes, 1966: 117) i Samner (Sumner, 1967: 780) su svojevremeno uputili Heru primedbu što nikada konkretno ne ukazuje na grupu teoretičara koji sebe otvoreno nazivaju naturalistima u tako definisanom smislu. Sa pojavom Gevirtove knjige *Reason and Morality* ova primedba pada u vodu, jer ovaj autor ne okleva da sebe upravo tako opiše (Gewirth, 1978: 363). Čitava njegova teorija o logičkoj derivaciji najvišeg moralnog principa (pod imenom „princip generičke konzistencije“) iz prirode ljudskog delanja svoju osnovu ima u ukidanju vrednosno-deskriptivne distinkcije na kojoj Her uporno insistira.

nešto odobravam ne čini to nužno dobrim. Ukoliko bi moralni sudovi bili ekvivalentni iskazima o različitim mentalnim stanjima dvoje ljudi koji se razilaze u moralnim mišljenjima, između njih ne bi postojala nesaglasnost i oboje bi mogli biti u pravu u pogledu onoga što tvrde. Ali, pre će biti da zastupnici tog shvatanja brkaju iskaze o psihološkim činjenicama sa moralnim sudovima: „[R]eći za nekoga da oseća izvesnu obavezu nije isto što i reći da on ima tu obavezu... Čovek koji je odgojen u vojničkoj porodici, ali na koga je uticao pacifizam, s pravom može da kaže: ‘Imam snažan osećaj da treba da se borim za svoju zemlju, ali se pitam da li zaista treba to da činim’“ (LM: 166). Sâm jezički oblik suprotstavljenih moralnih sudova sasvim jasno pokazuje da oni ne mogu biti uzajamno konzistentni: iskazi „to je dobro“ i „to nije dobro“, koje povodom izvesnog postupka izgovaraju osobe sa sukobljenim moralnim stavovima, protivreče jedan drugom. Herov zaključak glasi da subjektivistički naturalizam ne vodi relativizmu, već da od njega polazi: „Njegov odnos prema relativizmu jeste takav da ga čini analitički istinitim“ (SOE: 90). Njegov smisao leži u tome „da onemogućići moralna neslaganja za koja svi znamo da postoje“ (MT: 77). Subjektivizam je jedini iz niza deskriptivističkih teorija koji ne zadovoljava uslov (3).

(d) *Intuicionizam*. Ako je za etički naturalizam, u oba njegova varijeteta, analitički istinito da postupci samim tim što imaju vanmoralna deskriptivna svojstva imaju i izvesna moralna svojstva, za etički intuicionizam (ne-naturalizam) važi da se do te istinitosti dolazi na sintetički i neempirijski način, i to putem naročite sposobnosti misterioznog „moralnog čula“ ili moralne intuicije koja omogućava detektovanje ne-prirodnih, nesvodljivih, tzv. *sui generis* svojstava postupaka na koja moralne reči referišu (up. MT: 77-78).⁴⁶ Ako su prirodne karakteristike konstitutivne ili fundamentalne, onda su *sui generis* atributi ili kvalitete od prethodnih zavisni, tj. konsekvencijalni (up. Ross, 1930: 120-121). Po intuicionizmu, ako određeni postupak zadovoljava činjenične uslove da se nazove okrutnim, u isti mah možemo „opaziti“ (prepoznati, intuitivno otkriti) svojstvo pogrešnosti u njemu i, dosledno tome, osuditi ga: činjenje okrutnog postupka kon-

⁴⁶ U trećem poglavlju ove knjige Her sagledava intuicionizam kao jednu razvojnu fazu deskriptivizma.

stituiše njegovu pogrešnost, odnosno potonje je uvek posledica njegovog činjenja. Ali to ne mora biti tako. Parafraziraću jedan Herov primer: neko bi u društvu mojih, inače dobronamernih, kolega mogao okrutno („masno“) da se našali na moj račun i ja da takav postupak negativno vrednujem; međutim, možda bih ipak preterao u tom ocenjivanju i sa žaljenjem otkrio da imam manjak smisla za humor, ukoliko bih primetio da niko drugi sem mene nije osudio takav postupak (up. *MT*: 73-74). To je razlog zbog kojeg Her reči poput „okrutno“ tretira kao sekundarne etičke operatore: najčešće bez promišljanja i potpuno opravdano osuđujemo ono što označavamo kao okrutno ili hvalimo i preporučujemo nekog koga opisujemo kao marljivog (čime se stiče utisak da nas njihova upotreba obavezuje na supstancijalna moralna vrednovanja, a time i na usvajanje izvesnih normi ponašanja) (*MT*: 17), tako da ne osećamo potrebu za pravljenjem razlike između deskriptivnog i preskriptivnog kapaciteta tih reči. Neposredna posledica takvog shvatanja jeste nemogućnost pravljenja razlike između lingvističkih i moralnih intuicija. Navedeni primer, međutim, pokazuje da čak ni tako „učvršćeni“ moralni predikati ne podležu deskriptivnim kriterijumima za pravilnu terminološku upotrebu, ili, obrnuto, dopušta mogućnost njihove upotrebe „u čisto deskriptivnom smislu, bez vrednosnih obavezivanja, tako da je, čak i ovde, usvajanje moralne obaveze u načelu odvojivo od usvajanja reči“ (*MT*: 17).

Prema Herovom mišljenju, intuicionizam je tek jedna suptilnija forma ili vrsta subjektivizma. Na prvi pogled ovo je čudna i zbunjujuća interpretacija, budući da se intuicionizam naširoko poima kao učenje o objektivnosti moralnih istina koje važe nezavisno od onoga što neko misli ili oseća. Tako bi izvesne vrste postupaka (npr. kršenje obećanja) bile pogrešne same po sebi (pogrešnost kao intrinzična crta kršenja obećanja), čak i ako bi ih neko odobravao. Objektivni moralni principi, i po monističkim i po pluralističkim varijantama etičkog intuicionizma, imaju, poput matematičkih aksioma, status samoočiglednih istina koje ne zahtevaju dalje dokazivanje i opravdavanje. Međutim, moguće je zamisliti sukob između dve osobe koje imaju različite moralne intuicije i koje se međusobno ne slažu oko toga šta je to samoočigledno. Iz tog neslaganja najverovatnije bi sledilo uzajamno optuživanje za posedovanje lažnih intuicija, što

već ukazuje na labavost teze o samoočiglednosti moralnih istina. Dejvid Ros je svojevremeno ponudio jedno elitističko (aristokratsko) rešenje ovog problema. Po njemu, vlasnici pouzdanih moralnih intuicija (uverenja) mogu biti samo „dobro obrazovani“, tj. „najbolji“ ljudi (Ross, 1930: 41). Najpouzdanije intuicije jesu one koje prolaze „test refleksije“, a koji se, po svemu sudeći, sastoji ni u čemu drugom do u pozivanju na dalje, „naprednije“ intuicije. Ako je jedna osoba u sporu manje ili lošije obrazovana od druge osobe, ona treba da se odrekne svoje intuitivne sposobnosti kao lažne i da prihvati očigledno autoritativnije „uvide“. Ros to, doduše, nigde ne govori, ali to je logična posledica njegovog shvatanja. Pozivanje na autoritet tuđih intuicija ne predstavlja nikakvo rešenje problema, već pre podriva poverenje u ličnu intuitivnu sposobnost moralnih delatnika.

Her, dakle, ne greši kada tvrdi da intuicionisti upotrebljavaju metod koji je sasvim subjektivnog karaktera, budući da se u slučajevima moralnih neslaganja pozivaju na *iskustvo* moralnih intuicija. Istiniti moralni sudovi bili bi oni koje intuitivna sposobnost i intuitivno iskustvo potvrđuju kao istinite, tj. oni koji su saobrazni moralnim intuicijama (*SOE*: 92). Ali onda se smisleno mogu postaviti pitanja: „Saobrazni čijim moralnim intuicijama?“, ili, „Zar nije takva vrsta iskustva čisto subjektivna?“ Činjenica je da nemaju svi ljudi, čak ni u nekom homogenom društvu, iste (zajedničke, opšte, univerzalne) moralne intuicije, tako da je samo pozivanje na pouzdane intuicije krajnje nepouzđano. Ukoliko želimo da opravdamo valjanost moralnih intuicija koje imamo, to ne možemo učiniti pozivajući se na neke druge moralne intuicije (jer to je pogrešna cirkularna procedura) (up. *MT*: 40), niti uvek i samo na konsenzus ili ekvilibrijum (na primer, ne postoji konsenzus oko spornih moralnih pitanja abortusa i eutanazije), niti na njihovu objektivnost (jer su one relativne i mogu varirati od pojedinca do pojedinca, od društva do društva), već na razloge koje navodimo u prilog njihove valjanosti.⁴⁷ Moralne intuicije obično uzimamo kao date, nekritički ih prihvatamo i sledimo. Ustručavamo se da njihovu pouzdanost dovodimo u pitanje (skloni

⁴⁷ Prichard je, nasuprot Heru, smatrao da nije moguće navoditi takve razloge, odnosno dokazivati koje su moralne intuicije ispravne ili poželjne. Po njegovom uverenju, to se „može uočiti samo direktno“ (Prichard, 1968: 16).

smo da ih smatramo urođenim, prirodnim, nediskutabilnim, samorazumljivim i samoopravdavajućim), jer se pokazuje da ih naša moralna osećanja uglavnom odobravaju, a naše svakidašnje moralno iskustvo uglavnom potvrđuje. Strožije gledano, one su pre istorijski, društveno i kulturalno uslovljene kao regulativni elementi moralnog vaspitanja i obrazovanja, koji svoju potporu nalaze u prilično inertnim sistemima običajnosti i zdravorazumske moralnosti, stvarajući i održavajući privid o vlastitoj nepromenljivosti i uniformnoj rasprostranjenosti. Her ne osporava postojanje moralnih intuicija; bez njih, tvrdiće on, ne bi postojao ni fenomen moralnosti. Ali isto tako će tvrditi da one u svojoj kvazi-samoutemeljenosti ne mogu da posluže kao osnova ni za adekvatnu etičku teoriju ni za adekvatan moralni sistem, ili kao krajnji sud na koji neizbežno moramo da se pozivamo. One su nužni elementi moralnog života, ali nedovoljni i problematični elementi ako se na njima gradi etička teorija. Etika je filozofska disciplina; filozofija ne priznaje samorazumljivosti; dakle, etika ne priznaje samorazumljivost moralnih intuicija. Ona tek naknadno može da opravda i potvrdi njihovu valjanost, ali ne na moralno-intuitivnim osnovama, jer to bi predstavljalo već pomenutu cirkularnu proceduru i, na koncu, jedan nefilozofski postupak. Nakon svega, sami postulati univerzalnog preskriptivizma zabranjuju da vlastita moralno-intuitivna uverenja upisujemo u značenja reči. Ističući sličnosti između naturalističkog subjektivizma i intuicionizma, Her zapaža da je prethodno shvatanje, iako jednostrano i kratkovidno, ipak samosvesnije od potonjeg: „[S]ubjektivista ispravno prepoznaje ono što intuicionista ne uspeva da primeti – naime, suštinski subjektivan karakter podataka na koje bi, prema mišljenju obojice, trebalo da se pozivamo kako bismo podupreli vlastite moralne sudove. Subjektivista smatra da ovi predstavljaju puka lična osećanja ili lične stavove. Intuicionista, iako u stvari nema na šta da se poziva sem na osećanja, pretpostavlja da ona predstavljaju objektivna svojstva u postupcima o kojima sudi“ (*MT: 77*).

(e) *Emotivizam*. Prema emotivizmu, moralni termini i sudovi imaju dvoslojno značenje – deskriptivno i emotivno – pri čemu potonje ima dominantnu ulogu. Primarna funkcija moralnih iskaza ne sastoji se u pasivnom opisivanju stavova ili postupaka, već pre u njihovoj moći

(dinamičnom karakteru) da oblikuju ili menjaju stavove i interese delatnika (recipijenata), tj. da ih navedu ili ubede da postupaju na izvestan način (govornik *izražava* vlastite stavove kako bi *utica*o na slušaoce). Sve specifično vrednosne reči su za to vrlo pogodne, jer se upotrebljavaju u kontekstima koji pobuđuju ljudska osećanja i time stiču snažno emotivno značenje. Stivenson je bio prvi oštri kritičar intuicionista (deskriptivista) na semantičkom nivou. Tako on kaže: „Ono što je specifično za etičko suđenje može se sačuvati – i to na mnogo razumljiviji način – ako se prizna postojanje emotivnog značenja i razilaženja u stavu negoli pozivanjem na neko neprirodno svojstvo. Neprirodna svojstva... nisu ništa više do nevidljive senke što ih za sobom baca emotivno značenje“ (Stivenson, 1999: 30). Prema njegovom mišljenju, iako značenje etičkih termina nije isključivo emotivno, budući da se uvek vezuje za konkretne, premda varijabilne deskriptivne kvalitete,⁴⁸ suština moralnih sudova ne leži u njihovoj bezinteresnoj „kognitivnoj sugestivnosti“ (Stevenson, 1944: 78), već se pre izražava kroz delatnikovu sposobnost „retoričke sugestivnosti“ da preko evociranja osećanja (afektivnih stanja) psihološki utiče na formiranje stavova i ponašanje recipijenta. Stoga ne treba da iznenađuje što emotivisti smatraju da moralno mišljenje ne može biti logička i racionalno-argumentativna aktivnost. Prema Heru, oni prave dve komplementarne greške. Prvo, stavljaju na početak ono što dolazi na kraju: „Navesti ljude da učine određenu stvar jeste funkcija koju imperativi vrlo često i tipično imaju... ali ta funkcija ne može da se upotrebi pri objašnjavanju njihovog značenja. Ta funkcija je *posledica* njihovog značenja. Značenje je ono koje objašnjava funkciju, a ne obrnuto“ (SOE: 109).⁴⁹ Prema tome, to što

⁴⁸ „Načini na koje se ‘pravda’ može definisati, a da se ne izazove negodovanje leksikografa, veoma su brojni. Oko za oko i zub za zub? Naprosto, izvršavanja ugovora? Ono što kralj zapoveda? Raspodela društvenog bogatstva prema radu svakog pojedinca? Imamo veliki izbor značenja, kao i slobodu da, u okviru širokih konvencionalnih granica, izmišljamo nova značenja. Međutim, to koje ćemo značenje izabrati nipošto nije beznačajno, jer to ćemo značenje počastvovati pohvalnim nazivom. Izabrati neko značenje znači opredeliti se za neku od strana u jednom društvenom sukobu“ (Stivenson, 1977: 299).

⁴⁹ Na slične argumente nailazimo već u knjizi *LM*: „Moralni jezik je često emotivan, jednostavno zbog toga što su situacije u kojima se on tipično upotrebljava situacije koje često duboko doživljavamo... [a]li suštinske logičke osobine vrednosnih reči mogu biti prisutne i tamo gde emocije nisu приметно uključene“ (p. 144); „U nasto-

emotivisti nazivaju „emotivnim značenjem“ moralnih termina nije ništa drugo do pogrešno ime za jednu od kontingentnih posledica njihove upotrebe. Iz njihovog shvatanja mogao bi se izvesti apsurdan zaključak da npr. zapovest koja nije poslušana, pošto nije proizvela očekivani efekat, uopšte nema nikakvo značenje. Drugo, emotivisti trivijalizuju samu funkciju moralnih iskaza, kao da su isključivo namenjeni manipulativnim svrhama. Kardinalne intencije (performanse) i distinktivne funkcije jezika morala su, ipak, rukovodilačke, savetodavačke, preporučivačke (rečju – preskriptivne), a tek marginalno ili „kolateralno“ navodilačke, zavodilačke i ubeđivačke. Kada treba da pristanemo na neki moralni sud interesuju nas razlozi zbog kojih ga valja usvojiti, a ne pobude koje on u nama izaziva. Her je prihvatio emotivističku kritiku deskriptivizma, u isti mah odbacujući emotivističko shvatanje o iracionalnosti moralnog mišljenja (up. *HC*, „Comments on Hudson“: 210; *EMC*, „Freedom of the Will“: 1-12; „Ethics“: 49-51), zbog toga što ono ne uspeva da zadovolji uslove (4), (5) i (6).

I pored svih grešaka i zabluda koje su razmatrane etičke teorije proizvele, Her smatra da je svaka od njih otkrila po neki važan element istinitosti o prirodi moralnih sudova. Šta to on konkretno preuzima ili usvaja kao valjano od tih, inače, neadekvatnih deskriptivističkih koncepcija i ugrađuje u svoju sopstvenu viziju adekvatne i konzistentne nedeskriptivističke teorije? Od objektivističkog naturalizma uvid u pravu svrhu etičke teorije: „Ispitivanje jezika morala, moralnih pojmova i njihove logike kako bi se pokazalo na koji način možemo ispravno da rasuđujemo o moralnim pitanjima“ (*SOE*: 126); ali i uvid u to da su moralni sudovi uglavnom razložni. Od subjektivističkog naturalizma uvid u to da subjektivni, individualni elementi igraju važnu ulogu u procesu formiranja moralnih sudova. Od intuicionizma uvide o ne-analitičnosti moralnih principa, o logičkim

janju da objasni funkciju indikativnih rečenica, niko ne bi rekao da su one pokušaji ubeđivanja nekoga da je nešto slučaj. Isto tako, ne postoji nijedan razlog više da se kaže da su zapovesti pokušaji ubeđivanja ili navođenja nekoga da učini nešto... mi najpre govorimo nekome šta treba da učini, a potom, ako nije sklon tome da učini ono što mu kažemo, možemo započeti potpuno drugačiji proces pokušavanja da ga navedemo da to učini... Ova distinkcija je važna za filozofiju morala; jer sugestija da se funkcija moralnih sudova sastoji u ubeđivanju vodi zapravo u teškoću nerazlikovanja njihove funkcije od one koju ima propaganda“ (pp. 13-14).

svojstvima moralnih iskaza (npr. to da mogu protivrečiti jedni drugima), o moralnim intuicijama kao nužnim (ali za Hera, kao što smo videli, ne i dovoljnim) konstituentima moralnog mišljenja. Od emotivizma (u istoriji etike, prema Herovom mišljenju, prvi put jasno i precizno definisan) uvid u redukcionističko siromaštvo deskriptivističke teorije o značenju moralnih pojmova i iskaza.⁵⁰

Racionalistički nedeskriptivizam ili preskriptivizam je, gledano iz Herove perspektive, imao svoj razvojni put od Sokrata, Platona, Aristotela, Hjuma, Kanta, Mila, Sidžvika, sve do svog najsrećnije definisanog oblika – univerzalnog preskriptivizma.⁵¹ Superiornost te doktrine spremni su da priznaju čak i oni koji ne mogu sasvim da se slože sa Herovim izvođenjem normativnih posledica koje, po njemu, neminovno slede iz njenog prihvatanja. Videli smo da Her tvrdi kako univerzalni preskriptivizam, opisujući formalna svojstva moralnog suda, u isti mah pruža i *iscrpan* formalni opis prirode moralnog suda. Lako je приметiti da takav stav nije u skladu sa njegovim uverenjem da će se u budućem razvoju etičke teorije verovatno stvoriti izvesna *teorija x*, koja će, iako rođena pod okriljem univerzalnog preskriptivizma, dati savršeniji i potpuniji opis formalnih svojstava moralnih sudova od onog koji je sâm Her već dao. Drugim rečima, insistirajući na iscrpnosti i koherentnosti vlastitog opisa, stiče se utisak da su njegove prognoze povodom potencijalne *teorije x* neiskrene i suviše, jer bi smisleno moglo da se postavi pitanje: šta bi u toj teoriji moglo da se nalazi što već nije sadržano u univerzalnom preskriptivizmu? Her bi, po svemu sudeći, slegao ramenima.

Pa ipak, ukoliko prihvatamo kao relevantne, najpre, distinkciju između etičke i moralne teorije u pogledu svrha kojima su namenjene, a potom i opis semantičkih i logičkih svojstava moralnih reči i sudova, mišljenja sam da je Her uspeo da odbrani tezu o univerzalnom preskriptivizmu kao preduslovu, prolegomeni ili propedeutici za svaku buduću adekvatnu moralnu teoriju.

⁵⁰ Čitav ovaj pasus uporediti sa *SOE*: 126-128.

⁵¹ U tom smislu interesantno je Herovo čitanje Aristotela: „On *phronesis* ili praktičnu mudrost suprotstavlja razumevanju ili *synesis*-u, te kaže da je prethodno *epitaktike* (što zapravo znači ‘preskriptivno’), a potomje *kritike monon* – ono samo prosuđuje, dakle ne propisuje“ (*SOE*: 129-130).

Moglo bi se reći da se u potrazi za adekvatnom etičkom teorijom Her rukovodio diktumom „postaviti etiku na zdrave noge“, tj. „disciplinovati moralno mišljenje“. Gotovo manihejski odvajajući dobro od lošeg u savremenim etičkim koncepcijama, on je uspeo da u vlastitu koncepciju inkorporira „vrle“ elemente iz mnogobrojnih teorija, koji u svom prvobitnom obliku izgledaju sasvim neusklađeni. Na taj je način izgradio vrstu amalgamne, ali plodotvorne etičke doktrine. Sličan metod upotrebio je i kada je izlagao svoju provokativnu normativnu teoriju. Insistirajući na formalizmu čak i u supstancijalnom kontekstu,⁵² jedan od najuticajnijih savremenih filozofa morala nije nam predložio nekakav skup novih normativnih principa, već jedino metod logičko-formalnog karaktera pomoću kojeg bismo bili kadri da procenimo valjanost i opravdanost svih postojećih i budućih normativnih principa (up. *OP*, „Foundationalism and Coheren-tism in Ethics“: 124; *SOE*: 141). Rezultat koji proizlazi iz eklektici-zma na normativnom nivou jeste kantovski utilitarizam, jedna čudna teorijska tvorevina koja ima za cilj da viševjekovno trvenje između zaraćenih stanovišta pokaže kao zaludno i slepo. U narednom delu ove knjige pokušaću da, između ostalog, ispitam koherentnost i odbranljivost te ideje.

⁵² „Kazna za napuštanje formalnosti jeste ta da prestajemo da bivamo kadri da raspravljamo, pa čak i da komuniciramo s ljudima koji imaju različita moralna shvatanja od naših vlastitih“ (*T*, „Fanaticism: Reply to Wetterström“: 189).

II. Od univerzalnog preskriptivizma do kantovskog utilitarizma

6. Brevijar

Dodirne tačke (tačke prelaza) između metaetike i normativne etike, prema mišljenju mnogih kritičara, predstavljaju najlabavije mesto u Herovoj teorijskoj konstrukciji. Pre nego što se upustim u detaljniju analizu ovog premošćivanja, ukratko ću skicirati osnovne poteze koje Her u tom pravcu povlači. Naime, on je pokušao da na temelju logike jezika morala izgradi specifičan normativni sistem, premda takav pokušaj ne sadrži relacije direktnog povlačenja iz metaetičkih deskripcija ka normativno-moralnim principima. Tu postoji niz posredujućih komponenata. Pa ipak, prema njegovom mišljenju, nadogradnja normativnog stanovišta na osnovici logičkog okvira moralnog rasuđivanja sasvim prirodno, dosledno, pa čak i nužno rezultira u određenoj varijanti utilitarističkog sistema kao *je-dinoj* valjanoj moralnoj teoriji. Ako mu je verovati, to je i za njega samog bilo iznenađujuće (HC, „Comments on Williams“: 290; Hare, 2002: 297).¹ U krajnjem, to bi značilo da je njegova partikularna verzija utilitarizma nužna i dovoljna osnova za rešavanje svih mogućih etičkih razilaženja. Ovakva pretenzija na teorijsku objektivnost

¹ Kasnije ćemo videti da ga je takva tvrdnja dovela u opasnost da bude optužen za činjenje naturalističke greške, uprkos njegovoj potrebi da nas učestalo podseća na pogrešnost naturalizma.

može da se poredi samo s Kantovim zasnivanjem metafizike morala, koje je postavljeno na sasvim drugačijim osnovama, što Heru nije smetalo da tvrdi kako je kantovska teorija kompatibilna sa verzijom utilitarizma kakvu sâm nudi.

Dakle, Her do utilitarizma dospeva preko univerzalnog preskriptivizma, pod pretpostavkom da se i normativno moralno mišljenje na izvestan način može formalizovati. Preciznije rečeno, on tvrdi da je utilitarizam, pre svega, jedna formalna doktrina, što je prilično neuobičajeno tumačenje, budući da se utilitarizam tradicionalno shvata kao teorija koja je prvenstveno zainteresovana za empirijske posledice delanja. Herova preformulacija je sledeća: univerzalizabilnost je istovremeno i formalan princip i princip konzistencije; upravo zato što je formalni princip, ona je, u kombinaciji sa preskriptivnošću, saglasna (ili je u bliskom odnosu) s utilitarističkom maksimom bentamovskog tipa: „Svskog treba računati kao jednog i nikoga više od jednog“ (Mil, 1960: 68), zatim sa hipotetičkim „zlatnim pravilom“: „Ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi čini“, pa čak i s Kantovim osnovnim zakonom čistog praktičkog uma: „Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva“ (Kant, 1990: 54). Drugim rečima, navedene formalne teze (koje nam ne nalažu da izvršimo neki poseban postupak, već nam samo omogućavaju da testiramo sopstvenu moralnu koherentnost) nisu ništa drugo do zahtevi za nepristrasnom benevolentnošću,² odnosno čisto formalni zahtevi koji su analogni metaetičkom opisu karaktera vrednosnih sudova, tj. nisu ništa drugo do izvesne preformulacije glavnih logičkih svojstava, pa se na taj način obezbeđuju i formalne osnove utilitarizma. Zahvaljujući ovoj formalnoj komponenti, utilitarizam je, smatra Her, praktično ekvivalentan univerzalnom preskriptivizmu i saglasan s većinom supstancijalnih moralnih shvatanja, čak i s onima koja su *prima facie* dijametralno suprotna utilitarističkoj poziciji (up. *FR*: 122-123; *MT*: 4-5; *EPM*, „What is Wrong with

² „Nepriistrasnost je zagarantovana stipulacijom da principi moraju biti univerzalni... a benevolentnost je obezbeđena elementom preskriptivnosti“ (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning“: 49-50).

Slavery?": 162; *EET*, „Utilitarianism and the Vicarious Affects“: 234-235; *HC*, „Comments on Nagel“: 250).

Do supstancijalnog aspekta utilitarizma ne dolazi se jedino preko univerzalizabilnosti, jer ona sama po sebi, prema njegovom shvatanju, nije supstantivni princip. Ona je samo prva, nezaobilazna komponenta u procesu moralnog rasuđivanja. Druga komponenta je, svakako, preskriptivnost, a preskripcije su, reći će Her sasvim uopšteno, odgovarajući jezički izrazi preferencija (*MT*: 107). Ove nisu ništa drugo do istinski sadržaj moralnih sudova i principa, a sâm termin „preferencije“ on upotrebljava kao zbirni pojam za ljudske sklonosti, potrebe, želje, motivacije, interese, ideale, uverenja. Ili kako kaže Alan Gibbard: „Moralni ‘treba’-iskaz izražava govornikovu preferenciju na skoro isti način kao što činjenična tvrdnja izražava govornikova uverenja. Određeno moralno uverenje je, onda, izvesno preferencijalno stanje“ (Gibbard, 1988: 58). Naravno, ista takva bliska veza primetna je i između običnih imperativa i preferencija: ako je delatnik obavezan na imperativ „neka se x dogodi“, onda on preferira da se x dogodi (Feldman, 1984: 273).

U moralnom rasuđivanju preferencije figuriraju kao empirijske premise, i kao takve predstavljaju odlučujuću, sadržinsku komponentu u prelasku s formalne na supstancijalnu dimenziju utilitarizma. A, hipotetički gledano, susret formalnog zahteva univerzalizabilnosti i preferencija, uz posredovanje misaonog eksperimenta simpatetičke imaginacije (koja se u isti mah može poimati i kao posledica razvijanja teze univerzalizabilnosti), morao bi da zauzvrat rezultira u stvaranju treće (i nezavisne) formalne komponente (ili konceptualne teze) moralnog rasuđivanja, koja glasi: „Ja ne mogu da znam stepen i kvalitet tuđih patnji i, uopšte uzev, tuđih motivacija i preferencija, a da nemam jednake motivacije u odnosu na ono što bi trebalo da se dogodi meni, kada bih se nalazio na njihovom mestu, sa njihovim motivacijama i preferencijama“ (*MT*: 99).³ Shodno tome, Herova normativna pozicija može se preciznije definisati kao *utilitarizam preferencija*.

³ Ovom formalnom uslovu su, kao što ćemo videti, tek Herovi kritičari pridavali razna imena.

7. Razlika između razboritog i moralnog mišljenja

Moralno mišljenje je vrsta racionalnog praktičkog rasuđivanja. A vrstu racionalnog praktičkog rasuđivanja koje prethodi moralnom mišljenju, i koje ga na neki način konstituiše i nastavlja da u njemu učestvuje, Her označava kao „razborito mišljenje“. Ako svako racionalno rasuđivanje mora da se odvija u svetlu činjenica, onda prikladna primena jedne ili druge vrste mišljenja zavisi od toga šta se podrazumeva pod činjenicama. Dok racionalno razborito mišljenje, prema Heru, obično ima posla sa realnim svetom i operiše činjenicama na koje se svet (kako bi rani Vitgenštajn rekao) „raspada“, moralno mišljenje vlastitu racionalnost mnogo češće proverava u odnosu na zamišljene, hipotetičke situacije koje pripadaju logički mogućim svetovima i koje bi mogle postati realne; drugima rečima, moralnost nalaže da se hipotetičke situacije tretiraju *kao da* su stvarne. Obe vrste mišljenja postavljaju zahtev za poznavanjem dovoljnog skupa činjenica (posedovanjem relevantnih informacija) o razmatranim slučajevima.⁴ Moramo da imamo na umu i to da se obe ove vrste karakterišu kao normativne, tj. da svoju legitimaciju dobijaju u kontekstu donošenja konkretne odluke o tome koje iz skupa raspoloživih alternativnih delanja izabrati, ne zanemarujući pri tom činjenicu o tome koji pravac delanja eventualno preferiramo. Na tu odluku će uticati i činjenice o izvesnim ili verovatnim posledicama jednog, drugog ili *n*-tog od mogućih pravaca delanja. Ovakav način predviđanja jeste ono što bliže određuje samu prirodu razboritog mišljenja. Naime, Her skreće pažnju na to da je reč „razboritost“ (*prudence*) izvedena iz latinske reči *providentia*, što znači „predviđanje“ (*T*, „Prudence and Past Preferences“: 152). Razborito mišljenje još uvek nije moralno, jer je razboriti delatnik, po definiciji, prevashodno zainteresovan za racionalne ishode onih delanja koja su predmet njegovih samoodnosnih i lično-interesnih preferencija (želja, interesa).⁵ Ali, iako još uvek nije moralno,

⁴ O tome da nas nepotpuna informisanost ne sprečava da pravimo racionalne izbore i da racionalno postupamo, već da nas iracionalnim čini ignorisanje relevantnih činjenica koje su nam dostupne, videti Herov ogleđ „What Makes Choices Rational?“, u: *EET*: 37-38.

⁵ Pri tome, naravno, nije nužno da razborito mišljenje bude okarakterisano kao egoističko. Ono to može biti, ali ne mora.

razborito mišljenje je u svom korenu utilitarno, jer će se razboriti delatnik, ukoliko je u dovoljnoj meri informisan (što je, dakle, pretpostavka racionalnog delanja), opredeliti za onaj ishod koji maksimizuje korisnost u smislu maksimalnog zadovoljenja sopstvenih želja ili proizvođenja onih događaja koje on najviše želi (up. Brandt, 1979: 229-230). On se ne pita o tome kako će njegove preferencije (izražene u vidu singularnih preskripcija: „neka se desi to-i-to“), u slučaju njihove realizacije, uticati na druge ljude, već teži konačnom stanju stvari zadovoljenja ili ispunjenja vlastitih preferencija. Ali ukoliko sebi postavi to pitanje, on će morati da uzme u obzir ne samo lične preferencije (želje, interese), već podjednako i preferencije svih onih koji bi njegovim postupanjem bili ugroženi i čije bi preferencijalne težnje mogle biti osujećene. Na taj način otpočinje proces tranzicije od razboritog ka moralnom mišljenju, a moralnost postaje vrsta „univerzalizovane razboritosti“ (*EMC*, „Wrongness and Harm“: 103; *MT*: 100). Uvođenje univerzalnosti nalaže delatniku da testira validnost vlastite preskripcije, tako što će sebi postaviti ključno pitanje o tome da li može iskreno da prihvati „univerzalnu primenu te preskripcije“ (*MT*: 89). A da bi taj test bio uspešan, delatnik mora biti sposoban i voljan da *zamisli*, ili da sebi *predstavi*, kako se nalazi u pozicijama onih osoba na koje bi njegova preskripcija imala uticaj, potom u kojoj meri bi im se to dopadalo ili nedopadalo i, na koncu, da li bi i oni prepoznali i prihvatili univerzalnu primenljivost predložene preskripcije.⁶ Ukoliko je ishod testa pozitivan, delatnik formira moralnu preskripciju koja po važenju nadvladava njegove čisto razborite preskripcije, odnosno stiče univerzalnu preferenciju ili želju koja po snazi nadjačava njegove čisto razborite preferencije ili želje.

Naravno, s logičke tačke gledišta nije samoprotivrečno niti nedosledno izreći univerzalno-razboritu preskripciju da bi *svako* od nas jedini značaj trebalo da pridaje svojim *ličnim* preferencijama, samo zato što su lične (*EPhM*, „The Practical Relevance of Philosophy“: 115).⁷ Međutim, moje preferencije u životno-realnim situaci-

⁶ Problemu imaginativnog stavljanja na mesto drugih, kojeg ovde samo spominjem, posvećeno je dvanaesto poglavlje ove knjige.

⁷ Slična tvrdnja iznosi se i u jednoj reakciji na kritiku teze univerzalizabilnosti s obzirom na činjenicu da etički egoizam može u potpunosti zadovoljiti uslov univerzalnosti: „Ako kažemo: ‘Svako treba da vodi računa samo o sebi’, to je, logički

jama mogu da se kose sa tuđim preferencijama, i da na taj način postanu podložne izvesnim činjeničnim ograničenjima (i to upravo činjenicama o postojanju tuđih preferencija). Ovaj empirijsko-konfliktni faktor dodatno utiče na karakter eventualno nastupajuće metamorfoze iz univerzalno-razborite ka univerzalno-moralnoj preskripciji.⁸ Budući da se sagledava kao rezultat ekstenzije prethodne preskripcije (koja je, iako formalna, u svom korenu utilitarna), i sama univerzalno-moralna preskripcija poprima utilitaristički oblik, te od nas zahteva da tuđim preferencijama pridajemo isti značaj kao svojim sopstvenim, odnosno da budemo nepristrasni između ličnih i preferencija drugih ljudi, ili da uvek težimo maksimizaciji zadovoljenja preferencija svih moralnih delatnika. U momentima kada želi da naglasi podjednako kantovsku dimenziju svoje teorije, Her nam sugeriše da termin „preferencije“ zamenimo terminom „svrhe“ ili „htenja“. To je neke njegove kritičare, takođe utilitariste, navelo da ovu koncepciju nazovu „Kant-Herovom koncepcijom“, a koja bi formalno mogla da glasi: „Nikada ne čini ono što racionalne osobe ne bi želele da bilo ko čini“ (Brandt, 1979: 197).

Prethodno rečeno jeste samo jedan od mogućih (i krajnje oskudnih) načina objašnjenja metoda pomoću kojeg Her dospeva do svojih utilitarističkih zaključaka. On, međutim, nudi i alternativne razrade ovog puta, bez kojih nije moguće u potpunosti razumeti celinu njegovog moralnog učenja. Pa ipak, možda je najuputnije da analize započnu od razlike između razboritog i moralnog mišljenja, budući da ona, kako sâm Her izjavljuje, predstavlja osnovu njegovog normativnog sistema.⁹

(formalno) govoreći, univerzal. Pitanje je da li bismo prihvatili ovu univerzalnu preskripciju, ukoliko razmotrimo kako bi to uticalo na nas same kad bismo se našli u poziciji nekoga ko je odviše slab da o sebi vodi računa“ (*HC*, „Comments on Nagel“: 249).

⁸ „U moralnom rasuđivanju tragamo za moralnim sudovima i moralnim principima koje, kada razmotrimo njihove logičke posledice i činjenice datog slučaja, možemo i dalje prihvatiti“ (*FR*: 88).

⁹ „Osnovna razlika između etike i razboritosti sastoji se u tome što moralni sudovi moraju da budu nepristrasni... dok razboriti sudovi to nisu“ (*HC*, „Comments on Richards“: 257); „Postoje razboriti razlozi da se misli moralno; ali razborito i moralno mišljenje jesu različita mišljenja“ (*HC*, „Comments on Hudson“: 214).

8. *Ekskurs I: O nekim sastojcima moralnog rasuđivanja*

U Herovoj poslednjoj istraživačkoj fazi termin „preferencije“, po svemu sudeći, igra istu onu obuhvatnu i sažimajuću ulogu koju su termini „sklonosti“ ili „interesi“ imali da igraju u njegovoj srednjoj fazi. Ovo je, doduše, samo delimično tačno, jer preferencije sada treba da, između ostalog, pokrivaju i celokupnu oblast ljudskih ideala, dok su ranije ideali i interesi predstavljali dve međusobne nezavisne polazišne osnove u razvijanju moralne argumentacije i bili određivani kao elementi koji, u suštini, pripadaju dvema različitim vrstama moralnosti.

U knjizi *FR* Her određuje sklonosti i interese kao dispozicije za delanje koje predstavljaju nužne sastojke procesa moralnog rasuđivanja utilitarističke vrste. Ukoliko po prirodi nismo apatične osobe (koje, po definiciji, ne dotiču bilo koji, a kamoli moralni argumenti), stalo nam je do onoga što nam se događa. Ma koliko da su ljudske težnje podložne promenama, i ma koliko širok bio spektar različitih sklonosti, većina ljudi deli izvestan minimalni skup trajnih i zajedničkih sklonosti (npr. izbegavanje negativnih stanja – gladi, žeđi, bolesti, telesnih i duševnih povreda itd.; uopšteno, izbegavanje patnje svih oblika i vrsta). Upravo taj minimalni skup jeste neophodni konstituent institucije društvene moralnosti. Ili kako bi Her rekao, nepristrasnost, kao logički zahtev, sama po sebi nije dovoljna: ako ispoštujem tezu univerzalizabilnosti ali postanem ili ostanem potpuno apatičan, neće biti ničeg što će me primorati da izaberem, prihvatim ili odbacim jedan moralni princip pre nego neki drugi (*FR*: 94). A logička posledica univerzalizabilnosti, kada je udružena s preskriptivnošću, jeste takva da smo primorani da naši vlastiti izbori (kao odrazi vlastitih sklonosti i interesa) budu ograničeni sklonostima i interesima drugih ljudi (*FR*: 195). Tako Her, nastojeći da napravi prelaz sa svog metaetičkog učenja ka zasnovanju normativne etike, tvrdi da dodirna tačka između teze univerzalizabilnosti i pozivanja na ljudske sklonosti ili interese predstavlja logičku osnovu moralnosti „zlatnog pravila“, pa i utilitarističkog morala (*FR*: 108, 123). Bez takvih pozivanja, bez univerzalizacije interesa, univerzalizabilnost ostaje puka forma koja „sama po sebi ne može da stvori argumente zlatnog pravila“ (*FR*: 139).

Ovde je potrebno napomenuti da apatija nije isto što i eventualno odbijanje da se uzmu u obzir vlastite sklonosti. Moguće je zamisliti osobu (Her je naziva „fanatikom“) koja je daleko od toga da bude apatična, ali je istovremeno spremna da sasvim svesno zanemari sopstvene sklonosti i interese pozivajući se na svoje „ideale“ kao svete dužnosti. U Herovim ilustracijama ove vrste najčešće figuriraju nacisti i njihove žrtve, pri čemu nacista, recimo Himler, može biti zgrožen posledicama raznoraznih izivljavanja koja su po njegovoj naredbi izvršena nad logorašima, ali ipak preći preko vlastitog osećaja odvratnosti i odbojnosti, ne bi li zadata dužnost – istrebljenje Jevreja, ma kako neprijatna, bila do kraja ispunjena (*AMP*, „Peace“: 78). Iako bi većina ljudi, uključujući i mnoge utilitarističke filozofe morala, takvom načinu rasuđivanja i postupcima koji odatle proizlaze odrekla svako pravo da se nazovu „moralnim“,¹⁰ Her će dozvoliti mogućnost da fanatik prenebregne lične sklonosti, a da i dalje opravdano insistira na tome da je njegovo rasuđivanje moralno, ma koliko ono izgledalo izopačeno sa zdravorazumske tačke gledišta. Prvi razlog za takav Herov stav leži u činjenici da fanatik ne odstupa od ideala koje shvata kao svoje dužnosti; a nikome ne bi palo na pamet da pojam „dužnost“ isprazni od njegovog pregnantnog moralnog kapaciteta (up. Hudson, 1970: 314).¹¹ Drugi razlog treba pronaći u Herovoj široj definiciji fenomena morala, koji se ne poima samo kao veština usklađivanja divergentnih interesa (što je inherentni zadatak „utilitarističkog“ načina rasuđivanja), već i kao način da se objasne i opravdaju ljudske težnje ka izvrsnosti ili savršenstvu (što je odlika „idealističkog“ načina rasuđivanja). Po njegovom mišljenju, izbacivanje takvih težnji iz prostora moralnosti prouzrokovalo bi sakaćenje same filozofije morala, „sprečavajući je da uopšte progovori o idealima“ (*FR*: 147). Treći razlog počiva na distinkciji „univerzalizacija interesa“ *versus* „univerzalizacija ideala“. Ovoj distinkciji i mogućim implikacijama Herovog šireg shvatanja morala sada ću posvetiti malo više pažnje.

Posledica primene formalnih teza univerzalizabilnosti i preskriptivnosti na problem interesa moralnih delatnika jeste takva da

¹⁰ Među utilitaristima je u tome, svakako, najodlučniji Haršanji (Harsanyi, 1988: 96-97).

¹¹ Na razmatranje problema fanatika vratiću se još jednom u trećem delu ove knjige.

me primorava da tuđe i sopstvene interese tretiram jednako, tj. da izaberem onu (univerzalnu) preskripciju koja pridaje jednaku težinu interesima svih onih na koje bi moji postupci uticali. Drugim rečima, uzimanje u obzir tuđih interesa obavezuje me na to da preko formalno-etičkih zahteva revidiram svoje singularne preskripcije i da time ograničim domašaj svojih partikularnih interesa. Argumentacija koja počiva na ovakvoj („utilitarističkoj“) osnovi mogla bi se nazvati moralnom argumentacijom u *društvenom* smislu. Posmatrano iz te perspektive, prenebregavanje tuđih, a u korist sopstvenih interesa obično biva opisivano kao egoističko, amoralno ili osuđivano kao nemoralno. Ukoliko, pak, dođe do sukoba između raznih partikularnih interesa, moral se uvek iznova postavlja kao arbitrarna, izmiriteljska instanca (up. *FR*: 157).

Suprotno prethodnom, posledica primene navedenih formalnih teza na problem ideala moralnih delatnika ne bi rezultirala u stvaranju argumenata „zlatnog pravila“, pošto interesi drugih ljudi obično nemaju nikakvog uticaja na ideale onih koji do njih drže. Argumentaciju usmerenu u odbranu ideala Her naziva „idealističkom“ (*FR*: 149), koja bi se u skladu sa nekim njegovim naznakama mogla još nazvati i moralnom argumentacijom u *individualnom* smislu.¹² No pogledajmo najpre Herovu definiciju moralnog ideala: „Imati moralni ideal znači misliti o nekom tipu čoveka kao o najistaknutijem tipu čoveka, ili, možda, o nekom tipu društva kao o onom najistaknutijem“ (*FR*: 159).¹³ To znači da bi saopštavanje određene idealističke preskripcije izražavalo nečije perfekcionistačke težnje, koje se

¹² „Nije čitava moralnost društvena moralnost... Postoje moralni ideali, od kojih su neki vrlo fini, a koji nemaju nikakav uticaj na naše bližnje“ (*AMP*, „Adolescents into Adults“: 64). Slično shvatanje deli i Haršanji, koji smatra da utilitaristička teorija može obuhvatati sve interpersonalne aspekte moralnosti, ali ne i celokupnu moralnost: „Postoje neke veoma važne moralne obaveze koje [utilitarizam] ne uspeva da pokrije, zbog toga što su ove pitanja individualne moralnosti i individualne racionalnosti“. Pod takvim obavezama on podrazumeva, pre svega, intelektualno poštenje, „tj. dužnost da se traga za istinom i da se istina prihvati... bez obzira na bilo koju moguću pozitivnu ili negativnu društvenu korist što je ta istina može imati“ (Harsanyi, 1982: 62).

¹³ Interesantno je da Her nigde ne pravi eksplicitnu razliku između ličnih i *društvenih* ideala (pravde, jednakosti). Pa ipak, nema sumnje da ideale jednakosti i pravde on tretira kao probleme koji isključivo pripadaju polju društvene moralnosti.

razvijaju na pozadini nekog prethodno prihvaćenog skupa vrednosti. Onaj ko iskreno i predano stremi stanju stvari koje poima kao savršeno ili izvrsno, neretko je spreman da svesno pređe preko vlastitih interesa i potreba, pa čak i vitalnih, ne bi li ostvario projektovani cilj.¹⁴ Ali postoje i oni poput fanatika, koji su radi ostvarenja svojih idealističkih zamisli spremni da dodatno prelaze i preko tuđih interesa.

Da li su idealističke preskripcije onda podložne univerzalizaciji? Herov odgovor je potvrđan, s tom razlikom što „ideali imaju vlastitu vrstu univerzalizabilnosti“ (*FR*: 158). Naime, prema njegovom mišljenju, moralni ideali nastaju kao zbrkana i teško odvojiva mešavina etičko-estetičkog načina razmišljanja: „Moralni ideali su, na neki način, vrlo slični estetičkim idealima; oni su im logički sličniji no što je ijedna od te dve vrste slična moralnim sudovima koje sam nazvao utilitarističkim... Ova pitanja su veoma su nalik estetičkim. To je kao kada bi neki čovek vlastiti život i vlastitu ličnost razmatrao kao umetničko delo i pitao se kako da ih oblikuje na najbolji način“ (*FR*: 150). Iz toga bi se dalo zaključiti da je univerzalizabilnost moralnih ideala analogna onoj estetičkih ideala. Ranije smo videli da su pri susretu različitih univerzalnih sudova, estetičkih i moralnih (sada na bazi interesa), prethodni nadvladivi a potonji nadvladavajući. A iz toga bi sledilo da univerzalno-interesni sudovi nedvosmisleno nadvladavaju univerzalno-idealističke sudove u nekom njihovom uzajamnom konfliktu. U kontekstu čisto formalne podele moralnosti na društvenu i individualnu, pri čemu bi racionalni moralni delatnici u slučaju izostanka međusobnog saglasja između te dve vrste društvenoj moralnosti nesumnjivo dali prednost, ne postoji ništa što bi podrivalo Herove teze. Ideali kruže u sferi privatnosti, a njihova univerzalizabilnost nije društveno obavezujuća. Nema nikakvih logičkih prepreka da idealističke maksime budu univerzalizovane, ali one će koristiti samo onima koji gaje kult individualnosti i odnos prema sebi postavljaju u terminima dužnosti izgrađivanja i usavršavanja sopstva.

Problem, međutim, nastaje kada se ispostavi da ideali mogu izlaziti iz ionako labavo utvrđenih granica individualne moralnosti

¹⁴ O tome da se u većini takvih slučajeva opiranje vlastitim interesima ili sklonostima može racionalno opravdati, videti Parfit, 1984: 6-7.

na takav način da remetilački zadiru u same temelje društvene moralnosti. To znači da moralni ideali nisu bez ostatka svodivi na puke estetičke ideale. Dok se za potonje, uopšte uzev, može reći da ne utiču na interese drugih ljudi u vidu bilo kakvih smetnji njihovom zadovoljenju, za pojedine moralne ideale može se tvrditi upravo suprotno. Pogotovo se kategoriji fanatičnih, iracionalnih ideala ne može poricati manjak dejstva na ljudske interese (up. *FR*: 166-167). Kada zastupnik takvih ideala donese odluku koja će se ticati i drugih ljudi, sukob je neminovan. A tada, po rečima Alana Getnera, „ni sukob ideala, ni sukob ideala s interesima ne mogu se racionalno razrešiti ako je idealista spreman da prihvati posledice svog uverenja“ (Getner, 1989: 320).

Herov nacistički fanatik gaji antisemitske preskripcije zbog toga što veruje da se semitski narodi odlikuju izvesnim osobinama koje se ne uklapaju u univerzalno-nacistički ideal savršenog društva, u kojem ima mesta samo za „izvrsne“ nad-ljude arijevskeg porekla. Takva vrsta fanatika je, prema Herovom shvatanju, spremna da razmatranje hipotetičkih slučajeva prihvati kao nužan deo moralnog mišljenja a da opet teži univerzalizaciji vlastite preskripcije, koja nalaže narušavanje najvitalnijeg interesa (prava na život) svih onih koji se ne uklapaju u zamišljeni idealni okvir „čistog društva“, čak i u hipotetičkoj situaciji u kojem bi se on (fanatik) nalazio na njihovim mestima i delio njihov interes. Za razliku od racionalnog moralnog delatnika, fanatik će po svaku cenu favorizovati lične ideale, čak i ako su ovi ocenjeni kao društveno nepoželjni i, stoga, kao oni koji imaju negativne posledice po društvene interese u celini. Kada univerzalizuje vlastite ideale, fanatik, dakle, ne dospeva do utilitarističkih zaključaka, jer ga takva univerzalizacija pre vodi ka tome da ignoriše ili potceni interese drugih nego da maksimizuje njihovo zadovoljenje. Racionalni moralni delatnik ne može da prihvati fanatične moralne preskripcije, pri čemu ovo „ne može“, kako Her tvrdi, nije logičko „ne može“ (jer ne bi bilo samoprotivrečno prihvatiti ih) (*FR*: 193). On odbacuje takvu mogućnost na osnovu pune svesti (koja, po pravilu, fanatiku nedostaje) o empirijskim posledicama prihvatanja suludih moralnih sudova. I pored toga, Her uzima fanatika kao *moralnog* delatnika (premda zabludelog i iracionalnog), i to

na osnovu teorijskog stava da je „suludi moralni sud i dalje moralni sud“ (*OP*, „Philippa Foot on Subjectivism“: 90). Takvo shvatanje je očigledno ishod Herovog metaetičkog učenja. Dakle, formalni utilitarizam (ali ne i iz njega izvedena supstancijalna teorija, koja vodi računa o činjeničnim posledicama usvajanja i primene moralnih pre-skripcija) bi dozvolio i opravdao prevagu fanatičnih ideala nad interesima, samo ukoliko bi posednici prethodnih bili dovoljno brojni da pretegnu vagu na svoju stranu. Iako svestan istorijskih činjenica, Her smatra da postoji samo logička, dakle ne i empirijska ili praktička mogućnost da fanatici preplave svet (up. *AMP*, „Peace“: 80-84; *FR*: 185; *MT*: 172, 226).¹⁵ On upotrebljava, kao što ćemo kasnije videti, neke druge metodološke poteze kako bi se rešio opasnosti od fanatičnih skrupula, pošto u logici moralnog jezika ne pronalazi dovoljno snažno odbrambeno oružje.

U svojoj poslednjoj istraživačkoj fazi Her preinačuje osnove na kojima se odvijaju različiti tipovi moralnog rasuđivanja, tako da se nekadašnje jukstapoziciono ustrojstvo tih osnova sada pretvara u graduelni ili stratifikovani poredak. U svemu tome preferencije igraju posredujuću, no presudnu ulogu. Dodatni razlog Herovog svode-nja ideala na preferencije verovatno leži u njegovom novoformiranom stavu da privrženost idealima može biti u nečijem interesu.

9. *Ekskurs II: O različitim vrstama normativiteta*

Ovo se poglavlje umnogome nadovezuje na prethodno, pošto ću u njemu pokušati da sagledam neke od mogućih teorijskih implikacija Herovog šireg shvatanja morala. U tom kontekstu, neću se ustručavati da predložim izvesne terminološke distinkcije. Pri tom ću izvršiti, kako se to obično kaže, nasilje nad jezikom, jer ću uvesti jedan novi, potpuno artifičijelni termin. Iako je tolerantna prema stvaranju

¹⁵ Ovde je zgodno skrenuti pažnju na Herovo konkretnije razgraničenje formalne od supstancijalne komponente utilitarizma: dok prethodna „treba da važi za sve logički moguće svetove“, potonja je „zasnovana na činjenicama kakve one jesu“ (*EET*, „Utilitarianism and Vicarious Affects“: 235), tj. ona moralno mišljenje „dovodi u dodir sa svetom realnosti“ (*MT*: 5).

novih pojmova i legitimiše vlastiti idiom ne obazirući se uvek na čistunstvo maternjeg jezika na kojem se razvija, filozofija ne trpi proizvoljnosti. Pokušaću, dakle, da izbegnem proizvoljnost vezujući termin (neologizam) koji predlažem i njegovu operativnost za jedno već postojeće teorijsko i praktično polje. Istovremeno ću pokušati da taj pojam razgraničim od njemu bliskih, fonetski sličnih, ali performativno različitih pojmova, koje ću rezervisati za drukčije sfere teorije i prakse. Jednom rečju, biću slobodan da napravim mali eksperiment komparativne prirode. Intencija predstojećeg teorijskog eksperimenta jeste markiranje jednog od mogućih pristupa problemu postojanja različitih vrsta normativiteta, a ne detaljna rasprava o njemu ili, pak, nekakvo njegovo konačno rešenje.

Her nikada nije imao nedoumice oko pravljenja razlike između pravnih i moralnih normi. Njegov opis formalnih svojstva moralnih pojmova predstavlja, po mom mišljenju, korisnu polazišnu tačku u nastojanju da se razjasni priroda te razlike. Dakle, tragajući za prihvatljivim opisom različitih vrsta normativiteta, poći ću od Herove stroge definicije moralnih sudova kao „normativa“, a koji se razumevaju kao univerzalne preskripcije sa nadvladavajućom snagom (ovde sve vreme treba da imamo na umu već opisanu distinkciju između normativa i običnih imperativa u pogledu njihove semantičke strukture). S tim u vezi, predlažem da termin „normativi“ koristimo kao zbirni pojam za univerzalne moralne principe koje prihvataju, i kojih se iskreno pridržavaju, individue kao slobodna i racionalna bića (bilo da je reč o principima koji se uklapaju u okvir kategoričkog imperativa, formalno-utilitarističkog načela ili zlatnog pravila). S druge strane, predlažem da termin „norme“ koristimo kao zbirni pojam za državne propise i naloge u širem smislu. Za razliku od državnih normi, normativi, već po samoj definiciji, ne priznaju institucionalne granice bilo koje vrste. To znači da oni poseduju sposobnost da zaobiđu ili nadvladaju, između ostalog, i sisteme običajnosti, koji se obično vezuju za partikularne kulture i tradicije. Naime, normativi se razlikuju od pravnih normi (kao državnih propisa u najužem smislu), jer je pojam „treba“ u moralnom jeziku, za razliku od njegove funkcije u pravnom diskursu, univerzalizabilan. Ili kako Her uviđa, zakonski iskaz uvek ukazuje na implicitan odnos sa partikularnim pravnim

sistemom, jer sadrži singularan termin (to da je zakon neke određene države) koji sprečava da ceo iskaz bude univerzalan (*FR*: 36).

Normativi, u suštini, nikada nisu etastički. Država propisuje norme, ali ne i normative. Država ih, doduše, može apsorbovati i integrisati u svoj pravni sistem, pri čemu oni automatski prestaju da bivaju to što su bili, gubeći svojstva univerzalizabilnosti i nadvladavanja, te preinačujući svojstvo preskriptivnosti na taj način što se *univerzalna* moralna preskripcija pretvara u *partikularnu* pravnu preskripciju. Dakle, normativi su uvek nešto manje ili nešto više od ovako definisanog termina „norme“. S jedne strane, kršenje normativa je podložno osudama i prekorima, ali ne izaziva krivična gonjenja. S druge strane, oni često mogu da posluže kao korektivi važećih zakona. Ronald Dworkin nas podseća da će se sudija u teškim pravnim slučajevima pozivati na normative i iskoristiti njihov kritički potencijal tamo gde važeće pravne norme ne pružaju adekvatno rešenje.¹⁶ To može imati i izvesne normativne posledice, npr. izmenu nekog postojećeg zakona. Ukratko, mogli bismo da kažemo da normativi *vode* pojedince kroz društveni život, dok norme *regulišu* društveni život pojedinaca. Dok iza normi leži fizička sila prinude, u čemu se ogleda nadmoć države spram pojedinaca, normative ne posmatramo uvek i nužno iz perspektive prinude – naravno, ukoliko verujemo u drugačiju vrstu kauzalnosti od one prirodne – naime, u onu vrstu koju je Kant nazvao inteligibilnom uzročnošću i koja je pretpostavka slobodnog odlučivanja. Pa ipak, represivnu dimenziju normativa možemo pronaći u vaspitanju i obrazovanju kao sistemima za nametanje moralnih pravila i moralnih vrednosti.¹⁷

Kada govorimo o normama koje propisuje država, jasno je da moramo imati u vidu ne samo pravne norme već i političke preskripcije, koje su uvek učinci empirijskih, takoreći, ovlašćenih politika. Međutim, političke preskripcije, za razliku od normativa i pravnih normi, ne sadrže normativnu nužnost. Politička odlučivanja su

¹⁶ Posebno u knjizi *Taking Rights Seriously* (Dworkin, 1977).

¹⁷ O tome da pedagoške represije, uključujući i one moralne, za svoj cilj nemaju indoktrinaciju, „već stanje u kome nema više potrebe za pedagoškom vrstom manipulacije“, videti Babić, 1998: 217 i dalje. Slično mišljenje deli i Her (detalje njegove filozofije moralnog obrazovanja razmatram u završnom poglavlju ove knjige).

kontingentno obavezujuća. Tek sadejstvo pravnih normi i političkih preskripcija, neminovna juridičko-politička prepletenost, odnosno mešavina legalnosti i moći, konstituše sferu stvarnosti kakvu reprezentuje državni poredak. Unutar tog prostora (po pretpostavci, demokratskog), normativi uvek predstavljaju preteći i prekorevajući glas javnosti (onih koji trpe moć) ili glas savesti (onih koji vrše moć).

Naravno, normativi i državne norme ne iscrpljuju sve oblike normativiteta. Ovdje možemo da zanemarimo sve tehničke i zanatske vrste normi, i da se usredsredimo na one koje, iako drukčije od normativa i pukih imperativa, pripadaju području morala; tačnije, onom području morala koje je Her definisao kao ne-društveno. Nadahnut jednim člankom Pitera Strosna, on je predložio podelu sfere morala na dva dela: na društvenu, koja teži stvaranju uniformnosti delanja ili praksi ponašanja što utiču na pripadnike datog društva u celini, i na, takoreći, „individualnu“, koja bi se ticala perfekcionistačkih težnji osoba ka autentičnim načinima života i autonomnom formiranju ličnosti, odnosno različitih ličnih ideala koje individue mogu imati (*FR*: 151-152).¹⁸ Ova podela se može shvatiti kao daleki odjek Milovog razlučivanja dve vrste ponašanja u svetlu njihove primerenosti dvema različitim interesnim sferama: javnoj i privatnoj.¹⁹

Bilo kako bilo, Her smatra da moralni sudovi koji izražavaju lične ideale (koji, ne toliko retko, mogu biti izraz prezira prema svakoj vrsti uniformnog socijalnog ponašanja i stereotipnog načina življenja) takođe podležu univerzalizaciji, te da je u formulisanju ličnih

¹⁸ Kod Strosna, doduše, stvari stoje nešto drukčije, a i sâm Her saopštava da se slaže tek sa „duhom tog teksta“ (*FR*: 152). Naime, Strosn označava sferu moralnosti kao sferu pokoravanja izvesnom skupu pravila (čije postojanje predstavlja uslov postojanja društva uopšte), i to naziva „minimalnom interpretacijom moralnosti“ (Strawson, 1961: 5). Takvoj slici društvene moralnosti on suprotstavlja idealne slike načina života, koje su rezultat projekcija ličnih, često idiosinkratičkih, ideala individua (up. Strawson: 14-16). Tu se nijednog trenutka ne definiše nešto poput „individualne“ moralnosti, već se pre traga za uslovima pomoću kojih bi individualistički zahtevi za idealnim oblicima života mogli da se usklade sa zahtevima društvene moralnosti (up. Strawson: 17).

¹⁹ „Jedino ponašanje pojedinca zbog koga je on odgovoran društvu jeste ono koje se tiče drugih. U ponašanju koje se tiče samo njega samog, njegova nezavisnost je, naravno, apsolutna. Nad samim sobom, nad svojim telom i duhom, pojedinac je suveren (Mil, 1998: 42-43).

ideala upotreba etičkog operatora „treba“ potpuno prikladna: „Za neku asketsku osobu, koja isključivo misli u terminima svog ideala ljudske izvrsnosti, sasvim je moguće da kaže da svako (ili barem svi muškarci između četrnaest i četrdeset godina) *treba* da, baš kao i on, trči svaki dan pre doručka. ‘Treba’ se, dakle, može koristiti i kad je reč o idealima, i pored toga što se time razotkriva i određen stav spram njih“ (FR: 152). Her, međutim, dodaje da reč „treba“ upotrebljena u verbalizaciji ideala može biti samo *hipotetičko* „treba“, jer asketa (ili bilo ko drugi ko razmišlja na „idealistički“ način) pod tim „može podrazumevati jedino to da *ako* želi da živi po svom idealu, on *treba da*... To ga ne bi obavezivalo na bilo kakav moralni sud o onima koji nemaju takav ideal“ (FR: 154 – podvukao A. D.)²⁰

Pre nego što pridam (ne)odgovarajući naziv vrsti normativiteta u kojoj figurira *hipotetičko* „treba“, želim da kažem nešto više o onoj drugoj vrsti moralnosti, o kojoj Her, iako ju je stipulirao, zapravo nije mnogo govorio. U tome ga je verovatno omeo problem fanatika, kojem je poklonio odviše ozbiljne pažnje da bi se detaljnije pozabavio, kako to Getner primećuje, „blažim idealima“ (1989: 322).

Po mom mišljenju, ta druga vrsta moralnosti svoju širu teorijsku razradu doživela je tek u filozofiji Mišela Fukoa, u njegovoj tzv. trećoj, etičkoj fazi istraživanja.²¹ Vlastiti obrt ka etici Fuko je obrazlagao kao beg od analiza odnosa moći u koje je počeo da se zatvara u svojim prethodnim istraživačkim fazama, odviše se usredsređujući na razgradnju sfera i tehnika institucionalnih praksi dominacija nad subjektima. Ali o kakvoj se etici ovde, zapravo, radi? Zasigurno ne o onoj koja teži stvaranju uniformnosti delanja, s obzirom na Fukoov

²⁰ On pri tom ističe da je za formulacije moralnih sudova koji izražavaju lične ideale ipak prikladnija upotreba etičkog operatora „dobro“, „jer nije nedosledno priznati da mogu postojati *različiti* načini života, pri čemu su svi *podjednako dobri*“ (FR: 153 – podvukao A. D.) Her, u suštini, teži tome da reč „treba“ rezerviše za kategoričke ili „prave“ univerzale, koji se isključivo izražavaju u terminima relevantnih ili potpunih *sličnosti*.

²¹ Ova tvrdnja je opravdana samo u onoj meri u kojoj se Fukoova etička koncepcija shvata kao osoben i originalan podsticaj u pomalo pomodnoj obnovi interesovanja za, pre svega, stoičku i epikurejsku filozofiju, budući da su obe škole mišljenja, uzete zajedno, utemeljile vrstu moralnosti koja bi se mogla okvalifikovati kao „individualna“.

negativan stav prema svim praksama normiranja i kodifikovanja, i s obzirom na njegov skepticizam prema svim načelima koja su podložna univerzalizaciji. Prema tumačenju Pola Veyna, reč je o moralnosti bez zahteva za univerzalnošću (Veyne, 1997: 226). Da li je takva vrsta moralnosti uopšte moguća? Odgovor bi, na tragu Hera, mogao biti samo uslovno potvrđan, ukoliko bi se uvažilo njegovo shvatanje funkcije hipotetičkog „treba“, rezervisanog za sferu individualnog morala, a koji ima daleko ograničeniji domet od kategoričke upotrebe tog pojma.

Po Fukou, osnovno etičko pitanje glasi: kako treba da živim? To je pitanje koje pojedinac postavlja samome sebi onda kada teži da uspostavi nekakav samoodnos, i to izvan institucionalizovanih preskriptivnih ustrojstava kao što su npr. porodica ili država, kada nastoji da zagospodari i upravlja sobom, s ciljem da osigura svoju nezavisnost prema državnim prinudama i zabranama, prema spoljašnjim događajima i prema moći drugih (up. Fuko, 1996: 91-99). Za razliku od univerzalističke etike, to je etika „ispod“ zakona (Fuko, 1996: 96). Fuko je naziva etikom *upravljanja samim sobom*, odnosno etikom *staranja* ili *brige o sebi*. Na jednom mestu Fuko će reći: „Mora se ostaviti politika da bi se bolje staralo o sebi“ (Foucault, 1988: 31). Na drugom mestu, pak, reći će otprilike sledeće: „Nije dovoljno poštovati zakone, treba raditi na sebi“. Dakle, ni ovako definisana etika nije lišena dimenzije trebanja. Međutim, tu se ipak radi o drugačijoj vrsti normativiteta, jer je naglasak na uspostavljanju neke vrste moralala koja je daleko od toga da pruža univerzalni model ponašanja, koja je stvar ličnog izbora, u kojoj je osnovni kriterijum – kriterijum savršenstva, a osnovne intencije samousavršavanje, samorealizacija i pripisivanje veće vrednosti privatnom životu. Takvu vrstu moralnosti, kao i načine njenog sprovođenja, Fuko objašnjava u terminima tehnologije, tehnike, samoizgrađivanja, kulture ili samokulture sopstva. Pojam „sopstva“ kod njega označava relaciju, odnos prema sebi, a ne formu identiteta (up. Deleuze, 1995: 92). Tehnologije sopstva označavaju aktivnosti individua u nameri da se dostigne izvesno stanje sreće i zadovoljstva, tj. određeni stepen savršenstva i mudrosti (ma koliko ova reč zvučala starinski). A odnos prema sebi određuje se kao praksa koja nam dozvoljava da se opiremo determi-

nisanim formama, da izbegnemo moć što stoji iza društvene tendencije nametanja pravila (up. Deleuze: 98). Uprkos Fukoovom energičnom protivljenju (up. Fuko, 2003: 26-27), moglo bi se reći da je to eskapistička etika, individualističko povlačenje u sebe koje, s jedne strane, treba da nas zaštiti od spoljašnjih opresija, a s druge, da nas sačuva od banalnosti svakodnevnog života koje kao individue, svojim načinima egzistiranja, možemo sami da proizvodimo. Tako omeđena sfera privatnog otvara prostor za konstruisanje mnoštva singularnih koncepcija moralnosti.

„Bavljene samim sobom“, tvrdi Fuko, „nije nekakva sinekura“ (Fuko, 1988: 60). Ono, ipak, podrazumeva kodifikovana, zahtevna i revnosna zalaganja, npr. u higijeni, dijetetici, gimnastici, učenju, asketizmu – uopšte uzev, u individualnom ponašanju koje, strožije posmatrano, može imati moralne posledice – pri čemu su te kodifikacije po svom smislu samokodifikacije: postupci, radnje, propisi, pravila, kodeksi, prakse, metode, procedure koje sami sebi namećemo bez obzira na činjenicu da ih možemo usvojiti od drugih ljudi, i koje su sve skupa, u suštini, neobavezne i neobavezujuće za druge ljude.²²

Upravo za sve te, uopšteno govoreći, neobavezne i društveno neobavezujuće, no ipak moralne propise i pravila, predlažem jedan zbirni pojam koji sam najavio na početku ovog poglavlja: pojam „normule“. On mi se učinio zgodnim, pre svega zbog svoje fonetske sličnosti sa terminima „normativi“ i „norme“. Predlažem ga kao naziv za moralne principe koji su isključivo izraz ličnih ideala individua. Normule su, dakle, preskripcije sa moralnom sadržinom, maksime koje individue same sebi propisuju onda kada teže da oblikuju i izgrade sebe kao moralne subjekte a da ne polažu račune univerzalno-obavezujućim strukturama ili sistemima običajnosti. Načelo „treba se starati o sebi“ može da posluži kao primer jedne normule. Po čemu se ova maksima, sada nazvana normulom, razlikuje od normativa? Pre svega, u njoj pojam „treba“ ukazuje na normativno-moralni princip, no njegova svrha, prema Fukoovom implicitnom razume-

²² Ovde je očigledna paralela između nekih Herovih i Fukoovih shvatanja: obojica smatraju da individualna moralnost svoju osnovu ima u isprepletanom etičko-estetičkim modelima, stilovima ili veštinama življenja; potom, obojica opravdaju lične ideale (premda Her manje očigledno), ne u odnosu na društvenu moralnost, već s obzirom na mogućnost autonomnog, vaninstitucionalnog individualnog delovanja.

vanju, nije univerzalizabilna, budući da kriterijum sličnosti, koji dominira u upotrebi normativa, u njemu ne igra relevantnu ili presudnu ulogu. Her bi ovde napravio opasku da je svaki moralni princip u kojem se upotrebljava etički operator „treba“ (ukoliko je njegova teorija o logici moralnog jezika ispravna) univerzalizabilan, ali da bi u slučaju priznanja normula, kao različite skupine u porodici normativiteta, njihova univerzalizabilnost bila samo hipotetička, pošto kriterijum sličnosti u njima doista nema nikakvu dominantnu funkciju. Iz prethodno rečenog sledi da navedeno načelo svoje puno važenje, operativnost i smisao zadobija tek na nivou moralnosti koja pripada nezavisnoj sferi privatnosti. Međutim, ni ta nezavisna sfera privatnosti nije lišena dimenzije dužnosti, jer ideja usavršavanja unutar etike staranja o sebi podrazumeva dosledno sleđenje i potčinjavanje normulama koje individue same sebi propisuju, odnosno izvršavanje postupaka ili niza postupaka koji su saobrazni nekoj normuli. Ovo nas na čudnovat način može uputiti na jednu dimenziju Kantovog učenja o dužnosti, na koju ću ovde samo krajnje sažeto podsetiti, i to služeći se Fukoovim terminima. Naime, Kant bi rekao da su briga o sebi i briga o drugome paralelne i prožimajuće dužnosti.²³ Po njemu, dok imamo dužnost prema drugima (društvena moralnost), istovremeno imamo i dužnost da se staramo o sebi (individualna moralnost). Tako bi svako ko se rukovodi normulom (maksimom) „treba se starati o sebi“ zapravo pratio svoje vlastite predstave o sadržaju ispravnog ili dobrog načina života. Teza o represivnosti i rigidnosti Kantove etike, usmerene isključivo na formiranje jednoobraznosti moralne prakse, gubi na snazi ukoliko se prisetimo njegovog stava da individua koja otkrije da poseduje neki talenat ima i dužnost da ga na vlastiti autonoman način što celovitije razvije.

Kao što je dobro poznato, karakter Fukoovih istraživanja nikada nije bio normativan. Ipak, moglo bi se tvrditi da je on u svojoj etičkoj fazi istraživanja, radeći na tekstovima „preskriptivne“ prirode (Fuko, 1988: 15), eksplicitno afirmisao *normulativnu* vrstu moralnosti, dajući joj prednost nad *normativnom*, odnosno univerzalističkom etikom. Fuko nije negirao mogućnost interakcije, sadejstva, koegzistencije normativa i normula u moralnom delatniku, ali je

²³ Nije li u čitavom njegovom učenju o vrlini upravo o tome reč (Kant, 1993: 177-292)?

smatrao da učinci moći normativa potiskuju važnost normula. On nas takvim stavom, u suštini, poziva da se opredelimo između dve vrste moralnosti.

Onako kako su normativi definisani kod Hera, mišljenja sam da razlika između njih i normula nije toliko oštra koliko je to Fuko naglašavao, tj. da nije toliko rigidna da bi mogla da parališe odlučivanja subjekata, i da neiziskuje nekakvo opredeljivanje za i protiv. Funkcionalnost tih različitih vrsta normativiteta naprosto se može rezervisati za različite sfere delovanja u koje se pojedinac upliće. Metodi koji se upotrebljavaju za razrešavanje sukoba između različitih dužnosti na nivou normativa (o čemu raspravljam u trećem delu ove knjige), podjednako bi i sa sličnom efikasnošću mogli da se upotrebe za razrešavanje eventualnih konflikata između normativa (kategoričkih univerzala zasnovanih na interesima) i normula (hipotetičkih univerzala zasnovanih na ličnim idealima). Takođe sam uveren da bi Her mogao da se složi s mojim zaključkom, i da bi u svoju teoriju, bez većih problema i modifikacija, mogao da integriše ovu drugu vrstu moralnosti koju je Fuko nesrećno razumevao kao alternativnu etiku.

10. Utilitarizam preferencija

Herov postupak redukcije ideala na preferencije, a u svrhu izgradnje sveobuhvatne moralne teorije pod nazivom „utilitarizam preferencija“, dočekan je sa ne baš velikom blagonaklonošću. Dok je univerzalni preskriptivizam bio naširoko prihvaćen kao „stanovište koje je prirodno upisano“ (Persson, 1983: 48) u formalno-moralna načela – bentamovski utilitaristički princip, kantovski kategorički imperativ, zlatno pravilo, pa i u hrišćansku zapovest nepristrasne benevolentnosti: „Ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe“ – kritičari nisu nalazili razumevanja za Herovo poistovećivanje njihovih funkcija i dometa, budući da svako od tih načela ponaosob obično služi kao osnova za različite normativno-etičke koncepcije.²⁴ Opšte je mesto

²⁴ Mora se, doduše, primetiti da kod Hera nije uvek reč o doslovnom poravanju značenja tih načela, već pre o pronalaženju nekih formalnih sličnosti i veza

da kategorički imperativ predstavlja kamen temeljac deontoloških teorija, po kojima izvesni postupci (ili klase postupaka) mogu biti ispravni ili obavezujući čak i ako ponekad ne bi imali društveno korisne funkcije, dakle nezavisno od svoje svrhovitosti (up. Frankena, 1963: 14 ff.). Hrišćanska zapovest nepristrasne benevolentnosti je, izvorno, daleko od toga da bude utilitarističko načelo; štaviše, njena punija formulacija verovatno bi glasila: „Ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe, čak i ako od toga nemaš nikakve koristi“.²⁵ Stoga se čini da biti univerzalni preskriptivista ne znači, *eo ipso*, biti utilitarista.

U svojoj srednjoj fazi Her je, doduše, bio spreman da prizna da utilitarizam „može obuhvatati samo jedan, iako veoma važan, deo moralnosti“ (*FR*: 119), a, dosledno tome, „idealističku“ moralnost je u isti mah poimao i kao nezavisnu i kao saglasnu s univerzalnim preskriptivizmom. Drugim rečima, moralni delatnici su tada mogli da iskreno univerzalno propisuju ili u skladu sa svojim interesima ili u skladu sa svojim idealima, tj. vrednosnim uverenjima. Međutim, potonja asimilacija ideala morala ga je voditi ka tome da potceni i obezvređi, ne samo značaj ideala i dubokih uverenja u životu moralnih delatnika, već i sva etička polazišta koja obično važe kao dijame-tralno suprotna utilitarističkoj doktrini (up. Williams, 1985: 86).

između njih. Tako se, na primer, u ogledu „Abortion and the Golden Rule“ kaže da iako zlatno pravilo *nije zasnovano* na utilitarističkom principu, ono obezbeđuje osnovu za izvesnu vrstu utilitarizma (Hare, 1975: 221-222).

²⁵ Her je u nekoliko navrata pokušao da svoju teoriju poistoveti sa tzv. *etikom ljubavi*, odnosno fenomen ljubavi sa celokupnom moralnošću: „Smatrati da ljubav i moralnost imaju različite jezike... jeste greška koju često prave oni za koje ljubav označava seks, a moralnost knjigu pravila... Ali, uistinu, moralnost *jeste* ljubav“ (*AMP*, „Community and Communication“: 115). U ogledu „Language and Moral Education“ pomenutu zapovest Her interpretira kao paradigmatičan primer principa nepristrasne benevolentnosti: „Znanje o posledicama naših postupaka nije dovoljno... Iskusan mučitelj ima puno znanje o tome kako njegovi postupci utiču na osećanja onih koje on muči. Ovom znanju mora biti dodata ljubav prema našim bližnjima... Voleti ljude znači tretirati njihove interese (ili svrhe, kako bi Kant rekao) kao svoje sopstvene“ (*ERE*: 170). Slično se tvrdi i u ogledu „Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace“ (*EPM*: 64), gde umesto interesa ili svrha stoje preferencije. Konačno, svoju moralnu teoriju Her katkad naziva i „hrišćanskom varijantom utilitarizma“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 29).

Na koji način Her asimiluje ili svodi ideale na preferencije, što istovremeno treba da mu pruži obrazloženje za novu tvrdnju da iz univerzalnog preskriptivizma sada jedino i isključivo sledi utilitarizam? Pre svega, mora se skrenuti pažnja na Herovu iznenađujuću definiciju ideala kao „vrste želje ili dopadanja“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 219), pri čemu „dopadanje“ treba shvatiti kao drugo ime za „preferenciju“. Poput Mekija, on sada smatra da ne postoje objektivno-validni moralni ideali ili objektivne vrednosti, koje bi bile odraz nečega što je drugačije i sasvim nezavisno od želja.²⁶ Stoga je, na prvi pogled, manje iznenađujući njegov sledeći potez pomeranja od interesa ka željama, „od propisivanja maksimizovanja realizacije interesa ka propisivanju maksimizovanja zadovoljenja želja“ (McCloskey, 1979: 64). Obično se prihvata kao istinito da delatnik usvaja moralnu tačku gledišta tek onda kada postane spreman da sopstvene preskripcije propisuje univerzalno. S time su, dakle, saglasne sve relevantne etičke koncepcije, a iz toga, po definiciji, ne slede nikakve instrukcije ili sugestije u pogledu obaveznog sadržaja tih preskripcija. Ali sada se kao konačna i nužna svrha univerzalnog moralnog propisivanja određuje ništa drugo do maksimizacija korisnosti, kao stanje koje nastaje zadovoljenjem želja ili preferencija svih moralnih delatnika. Teško je, međutim, uvideti na koji to način utilitarizam preferencija postaje logički obavezujući normativni sistem za svakog ko prihvata (a mora prihvatiti ukoliko namerava da rasuđuje moralno) univerzalni preskriptivizam.

Od suštinske je važnosti isticati razliku, još više nego što sâm Her to čini, između njegove formalno-utilitarističke pozicije (budući da ova u sebi, kao što ćemo kasnije videti, sadrži i ne-utilitarističke elemente)²⁷ i iz nje izvedene supstancijalne utilitarističke pozicije. Ovoj

²⁶ Na ova podudarna mesta u Herovoj i Mekijevoj teoriji podseća nas Singer (1988: 150). Međutim, Her upozorava da, uprkos tome, njegova doktrina ne sme biti shvaćena kao vrsta subjektivističkog deskriptivizma: „Reći da nešto ima vrednost znači izraziti neku evaluaciju... Kada izražavam tu evaluaciju ne iskazujem nešto o svom stanju svesti, te tako ne iznosim ni neku subjektivnu činjenicu (ne iznosim *nikakvu* činjenicu)“ (*HC*, „Comments on Singer“: 272).

²⁷ Herova težnja ka sinkretizmu i na formalno-normativnom nivou navela je pojedine filozofe da dovedu u pitanje klasifikovanje njegove teorije kao varijante utilitarizma (videti: Brandt, 1979: 231, kao i McCloskey: 68). Tome u prilog idu i

potonjoj ću sada posvetiti više pažnje. Naredna izlaganja će, nadam se, opravdati mogućnost i smisao ovog obrnutog redosleda. Pre svega, mora se navesti osnovni razlog zbog kojeg se Her opredeljuje za definiciju korisnosti u terminima zadovoljenja želja ili preferencija, pre nego za klasično-utilitarističku definiciju u terminima psihološkog stanja zadovoljstva ili sreće. Naime, taj razlog počiva na Herovom isticanju veze između preferencija i preskripcija, odnosno u već navedenom formalnom određenju preskripcija kao jezičkih izraza preferencija. U tom smislu on kaže da „samima sebi možemo propisati drukčije stvari no što je sreća, ali možemo li propisati drukčije stvari od onih koje (u celini uzev) preferiramo?“ (*HC*, „Comments on Brandt“: 220). U vreme kada je svoju teoriju kolebljivo razumevao kao „utilitarizam interesa“, argumenti protiv definicije korisnosti u terminima zadovoljstva ili sreće nisu bili ništa manje uverljivi:

„Ako uvek treba da radimo tako da individualni postupak maksimizuje zadovoljstvo i minimizuje bol, onda obećanje dato čoveku koji je ubrzo nakon toga preminuo izgleda bez važnosti, jer mrtvi nemaju zadovoljstava ni boli... Sklon sam da verujem da bi uspešnost takve formulacije bila osigurana kada bi se dalo objašnjenje zadovoljstva u pogledu ljudskih želja, sklonosti itd. – dakle, u pogledu ljudskih interesa. Bilo bi bolje da zaobiđemo neuhvatljivi pojam zadovoljstva i direktno se okrenemo ovim interesima... Istina je da umrli nemaju ni želja ni sklonosti; pa ipak, skoro svi mi imamo mnoge i često veoma jake želje koje se tiču situacija posle naše smrti“ (*FR*: 133-134).²⁸

„Pojam sreće ni izdaleka nije empirijski. To objašnjava zbog čega su utilitaristi imali toliko malo uspeha u pokušaju da svoju empirističku etičku teoriju zasnuju na pojmu sreće... Sklon sam da verujem da bi došlo do manje neprilika ako bi se, umesto toga, preformulisano zasnovalo na pokušaju da se opiše, ne ono što bi maksimizovalo kolektivnu sreću svih lica, već ono što treba činiti kako se ne bi ogrešilo o pojedinačne *interesse* različitih lica. Da li

česte Herove opaske o neadekvatnosti većine verzija utilitarizma, ali i kategoričko odbacivanje (kao pogrešne ili lažne) distinkcije između deontoloških i teleoloških teorija (videti: *FR*: 124.)

²⁸ Od apela da se zaobilazi neuhvatljivi pojam zadovoljstva Her ne odustaju ni u kasnijim spisima (up. *MT*: 143-144).

će takva preformulacija još uvek biti smatrana vrstom utilitarizma, predstavlja terminološko pitanje od drugorazrednog značaja“ (*FR*: 129).²⁹

Nakon ove digresije, možemo se vratiti Herovom posezanju za željama ili preferencijama kao osnovnim sadržinskim elementima propisivačke aktivnosti. Prema njegovom uverenju, zahtev za delatnikovom iskrenošću uvek se postavlja kao nužan preduslov te aktivnosti: „Ukoliko osoba nešto iskreno propisuje, ona *želi* da se to dogodi“ (*EET*, „Relevance“: 197). Dakle, preskripcija nije ništa drugo do verbalni izraz delatnikove iskrene želje za realizacijom određenog stanja stvari. Za Hera to predstavlja dovoljnu osnovu kako bi se želji obezbedio status važnog i nezaobilaznog elementa (dispozicije, a potom i razloga za postupanje) u procesu formiranja moralnih preskripcija, u kojem ona, po prirodi stvari, treba da se pretvori u tzv. *univerzalnu želju* da se interesima drugih ljudi pridaje onoliko mnogo značaja koliko i vlastitim. Jer, dok univerzalizabilnost od nas zahteva da ravnopravno uzimamo u obzir sve ljude koji bi se nalazili pod uticajem naših radnji, preskriptivnost, u skladu s prethodno rečenim, od nas zahteva da ravnopravno uzimamo u obzir njihove želje. Univerzalna ili *moralna želja* (stvorena pod pritiscima ovih formalnih zahteva i empirijskih ograničenja u vidu mreže interaktivnih ljudskih stremljenja) ima svoj bihejvioralni analogon u prihvatanju neke racionalne univerzalne preskripcije kao nadvladavajuće u odnosu na ostale želje (preskripcije) koje možemo imati.

Tragajući za tesnijom spregom između želja i interesa, Her najpre kaže da „nije univerzalno slučaj da je, ukoliko nešto želimo, u našem interesu da to imamo, niti da, ukoliko je nešto u našem interesu, to i želimo“, ali ubrzo nakon toga dodaje da „teško da je razumno tvrditi da je izvesna stvar u interesu nekog čoveka, iako je on ne želi, niti ju je ikad želeo, niti bi je ikad želeo“ (*EMC*, „Wrongness and Harm“: 97-98).³⁰ U razjašnjenju te sprege ključnu ulogu treba da odigra posredujući pojam „štete“, koji se u filozofskoj literaturi redovno

²⁹ O sličnostima i razlikama između moderne verzije utilitarizma sreće i utilitarizma preferencija reći ću nešto više u poglavlju o moralno (i)relevantnim tipovima preferencija.

³⁰ I ovde se želja sagledava kao psihološka dispozicija koja ima svoj odgovarajući proposicionalni oblik: „Želeti nešto znači pristati na preskripciju neke vrste, na primer na izvesni univerzalni ili singularni imperativ“ (*EMC*: 98).

upotrebljava u kontekstu ugrožavanja ljudskih interesa.³¹ Prema Herovom shvatanju ovih pojmovnih veza, „reći da bi neki postupak štetio nekoj osobi znači reći da bi on sprečio da neki njen interes bude zadovoljen; a to, zauzvrat, znači reći da bi on sprečio, ili bi u mogućim okolnostima mogao sprečiti, da neka njena želja bude ostvarena. Ako nam se dozvoli da to prevedemo u lingvističke termine, to znači reći da postoji neka preskripcija na koju ta osoba pristaje ili bi mogla pristati, a čije bi ispunjenje bilo ili bi moglo biti sprečeno tim postupkom“ (EMC: 98). Sve u svemu, izgleda da se zadovoljenje želja postavlja kao svrha po sebi. To postaje jasnije ukoliko se obrati pažnja na Herovo razgraničenje želja od potreba. Dok se potreba sagledava po modelu nedostatka, kao nužan uslov (sredstvo) za realizaciju neke svrhe (npr. potrebno mi je unošenje kalcijuma u organizam radi održavanja koštane čvrstine, čak i ako za tim nemam želju u strogom smislu), želja se razumeva po modelu viška (po „potrošačkom“ modelu), kao svrha koja samu sebe opravdava (npr. kao kolekcionar džez muzike želim da imam što više kompaktnih diskova te sadržine, iako ne osećam potrebu da ih sve s podjednaku pažnjom preslušavam).³²

Interesantno je da klasični utilitaristi, kako se čini, želje nisu shvatali kao svrhu po sebi, već kao sredstvo za sticanje raznih dobara (kao što su vrline, društveni položaj, moć, bogatstvo, znanje, sloboda, itd.) što bi mogla proisteći iz zadovoljenja želja (up. McCloskey: 71-72).³³ Her bi rekao da je u odnosu na tradicionalni upravo to *differentia specifica* njegovog utilitarizma, koji svoje početno opravdanje može zadobiti tek nakon teorijski konkretnijeg razjašnjenja

³¹ S tim u vezi najinstruktivnija je studija Džoela Fajnberga *Harm to Others*, u kojoj on nastoji da pruži iscrpan spisak vrsta postupaka sa štetnim posledicama po interese ljudi. Ti postupci će biti oni koji (1) povređuju, (2) nasrću na, (3) pogoršavaju, (4) unazađuju, (5) osujećuju, (6) ometaju, (7) sprečavaju ili (8) osuđuju njihove interese (Feinberg, 1984: 51).

³² Jedan Herov primer još bolje ilustruje smisao ove razlike: „Mi potrebujemo hranu radi opstanka, a opstanak radi ‘ljudskog napretka’. Mi ne potrebujemo ‘ljudski napredak’ (ma šta to bilo) ni za šta, i stoga je neprimereno reći da ga *potrebujemo*... Mi ga želimo. To je naš cilj ili svrha, a ne sredstvo za neku svrhu. Nazvati ga potrebom značilo bi da on predstavlja instrument za nešto drugo“ (HC, „Comments on Hudson“: 214).

³³ Nije sasvim ispravno reći da je to stanovište karakteristično samo za klasični utilitarizam, budući da ga, kroz reafirmaciju Milove filozofije, prihvataju i neki moderni utilitaristi (videti: Griffin, 1988).

pojmovne sprege između želja i interesa, gde osujećivanje prethodnih po značenju postaje isto što i osujećivanje potonjih. Interes se, na posletku, može interpretirati kao neka vrsta promišljene želje.

Ali kako se, s obzirom na Herovu nedovoljno razgraničenu ili gotovo sinonimnu upotrebu pojmova „preferencije“, „želje“ i „interesi“, može preciznije opisati i okarakterisati favorizovano stanovište utilitarizma preferencija? S jedne strane, to je shvatanje po kojem je određeni postupak moralno ispravan ako i samo ako maksimizuje zadovoljenje jednakih preferencija (želja) ili unapređenje jednakih interesa, bez obzira na njihov sadržaj, svih članova neke moralne zajednice (*MT*: 144). S druge strane, ono spada u podvrstu tzv. teleološke ili konsekvencijalističke teorije, po kojoj su posledice nekog postupka te koje ga čine moralno ispravnim ili pogrešnim, odnosno po kojoj ishodi kao takvi predstavljaju jedine određujuće razloge moralnih odluka (*OP*, „A Utilitarian Approach to Ethics“: 151). Ova dva određenja mogu se spojiti u jedno ukoliko se kaže da je utilitarizam preferencija shvatanje koje propisuje izvršenje izvesnog postupka ako i samo ako će posledice tog postupka maksimizovati zadovoljenje jednakih preferencija itd., bez obzira na njihov sadržaj. Navedene definicije, međutim, nisu od velike pomoći bez osvrta na Herovo tumačenje interesa, želja i preferencija u terminima njihove jednakosti, snage ili intenziteta. Nakon toga, potrebno je analizirati deo definicije koji čini fraza „bez obzira na njihov sadržaj“. Pošto ta fraza ukazuje na postojanje različitih vrsta preferencija, čemu posećujem posebno poglavlje, analiza će ovde biti samo delimična.

Podimo od jednog pasaža iz njegovog ogleada „Arguing about Rights“:

„Pretpostavimo da prihvatamo da bi u vlastitom moralnom mišljenju trebalo da pridajemo jednak značaj jednakim interesima, bez obzira na to o čijim se interesima radi. Onda, pošto ti interesi uključuju i naše lične interese, značaj koji im se pripisuje biće kako jednak tako i pozitivan. Iz toga sledi da ću u svom moralnom mišljenju pokušati da obezbedim jednako zadovoljenje jednakih interesa svake osobe. Na osnovu sličnog argumenta, sledi da ću tamo gde interesi nisu od jednakog značaja preferirati zadovoljenje većeg interesa u odnosu na onaj manji, ma čiji da su interesi u pitanju...

Dakle, odmeriću značaj svih interesa, ma čiji da su, naprosto srazmerno snazi tih interesa“ (*EPM*: 111).³⁴

Iz toga bi se dalo zaključiti da su interesi podložni kvantifikaciji, a da jednakost, u tom kontekstu, nije ništa drugo do prosta idealna mera, odnosno tačka ravnoteže na nekakvom instrumentu za merenje preferencijalnih težnji u interpersonalnim odnosima. U odsustvu ravnoteže neki teg uvek preteže. To sugeriše da bi značaj nečijeg interesa (preferencije, želje) bio relevantan samo kao indikator relativne snage ili intenziteta tog interesa. Međutim, jednakost u Herovoj filozofiji treba da predstavlja i nešto više – naime, princip. Otkud potiče ovo favorizovanje egalitarnog principa (društvenog ideala) što bi nas moglo navesti da poverujemo kako je utilitarizam, zapravo, jedna suptilna egalitarna doktrina, uprkos opštepoznatoj stvari da će utilitaristi propisati kršenje tog principa u slučajevima gde njegovo sleđenje nema društveno korisnu funkciju? Da li to znači da bi distribucija zadovoljenja preferencija superiorno mogla da se pretpostavi njihovoj maksimizaciji? Kao i uvek kada je o Heru reč, to nas vraća na njegovo učenje o univerzalnom preskriptivizmu, koji zahteva *jednako* propisivanje za sve slične slučajeve. Ali tu se radi o *principijelnoj*, a ne o instrumentalnoj jednakosti kakva figurira u utilitarističkim kalkulacijama. Da li se onda već sada može zaključiti da je tobožnja neraskidiva veza između univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma zapravo jedna veštačka i promašena koncepcija? S obzirom na prilično složenu strukturu Herovog normativnog sistema, koju smo do sada manje-više samo naznačili, to bi bio odveć brzoplet, preuranjen zaključak.

Obratimo najpre pažnju na četiri važne primedbe koje su upućivane Herovom utilitarističkom kalkulusu. Prvo, kritičari su od njega zahtevali da preciznije odredi šta to podrazumeva pod „snagom“ interesa, preferencija ili želja. Ukoliko između tih pojmova nije povučena oštra distinkcija, izgleda da je snaga izraziva u terminima puke psihičke ili emotivne energije (up. McCloskey: 67). Ali onda bi se moglo tvrditi da je snaga u smislu intenziteta osećanja krajnje nepouzdana, „zato što je pitanje u vezi s tim koliko snažno osećamo sopstvene želje umnogome stvar vaspitanja“ (Griffin, 1988: 79), i

³⁴ U ovom kontekstu Her je sklon da svoj specifični utilitarizam preimenuje u „egalitarizam interesa“ (*EPM*: 117).

da, kad je reč o introspektibilnom svetu, ne postoje niti objektivno proverljivi metodi merenja intenziteta preferiranja niti merne jedinice koje bi označavale različite stepene tog intenziteta (up. McCloskey: 66). Drugo, postavljanje navedenih pojmova na istu ravan za posledicu može imati zanemarivanje očigledne činjenice da osobe često podležu preferencijama (recimo, želji za žestokim pićima) koje nisu u njihovom najvećem interesu (recimo, zdravlju). Ponekad je, dakle, (samo)osujećivanje ličnih preferencija čak i neophodno radi zadovoljenja ličnih interesa. Treće, Herov tretman problema poređenja i odmeravanja interesa, preferencija ili želja (koji u istom zahvatu i intrapersonalni i interpersonalni nivo), gledano iz perspektive nekih drugih etičkih koncepcija, i sâm postaje problematičan. Ubrzo ćemo razmotriti neke aspekte tog problema, kao i pitanja koja s tim u vezi iskrsavaju. No pre toga ću spomenuti četvrtu primedbu, koja se ne vezuje samo za Herovo učenje, već i za utilitarizam uopšte. Naime, reč je o čuvenoj (deontološkoj, kontraktualističkoj) kritici da „utilitarizam ne uzima za ozbiljno razliku između pojedinaca“ (Rols, 1998: 42; up. Sen & Williams, 1982: 5; Hart, 1983: 198; Richards, 1988: 118), čime se narušava njihov integritet. Utilitarizam preferencija u tom smislu nije nimalo drugačiji, budući da to shvatanje ličnostima pridaje značaj, ne kao pojedincima, već kao nosiocima interesa, želja ili preferencija: „Preferencije su te koje se tretiraju jednako, a ne osobe“ (Richards: 121).

Po mom saznanju, Her se nije potrudio da direktno odgovori na prvu primedbu, te se čini da ga komplikacije u vezi sa poimanjem snage kao čisto subjektivnog doživljaja nisu naročito uznemiravale. Drugu primedbu je, kao što smo videli, i sâm predvideo kada je ispitivao tesniju vezu između želja i interesa, ali je očigledno vrlo lako prešao preko navedenog primera smatrajući da ovaj ne može suštinski izmeniti njegove teze. Jer, pretpostavka je da će racionalni delatnik umeti da prepozna vlastite štetne želje i smognuti snage da im se odupre.³⁵ Na četvrtu primedbu Her je dao dvostruk odgovor, kako bi

³⁵ Ukoliko sam ga dobro razumeo, to je ono što i Person potvrđuje u jednoj od svojih analiza Herove filozofije: „Ono što se najintenzivnije želi u sadašnjem trenutku nije nužno ono što bi trenutno pružilo najveće zadovoljenje. Jer kada se dobije ono što se želi, može se shvatiti da je bila greška to želeti. Prema tome, racionalni

ujedno odbranio i opšte okarakterisani utilitarizam i vlastitu verziju te teorije. Naime, po njemu, Bentamov neutralni princip, koji treba da predstavlja osnovno polazište svih utilitarističkih grana, u sebi sadrži implicitan zahtev da se sve ličnosti tretiraju sa jednakom brigom i uvažavanjem, tako da je navedeni prigovor, namenjen tome da diskredituje utilitarizam u celini, ili pogrešna ili zlonamerna interpretacija.³⁶ Kroz stanovište Herovog utilitarizma preferencija, Bentamov princip treba da stekne još izoštreniju razradu: „Tretirati osobe kao jednake znači pokazati jednaku brigu za njih; a to znači tretirati njihove *jednake* interese ili preferencije kao od jednakog značaja. To ne znači tretirati *bilo koji* interes bilo koje osobe kao od jednakog značaja u odnosu na interes bilo koje druge osobe, ma koliko ovaj bio veliki ili mali. U suprotnom, trebalo bi, kako bismo osobe tretirali jednako, da osobi koja umire u mukama pridajemo isti značaj kao osobi koja je povredila svoj prst. Da li je to ono što Richards želi da činimo? Koliko ja mogu da vidim, način koji najviše obećava da to izbegnemo jeste da pridajemo jednak značaj jednakim preferencijama ljudi“ (*HC*, „Comments on Richards“: 257).

Naglasio sam da ću u ovom poglavlju razmotriti samo neke aspekte problema komparabilnosti preferencija, zbog toga što njegova celina može biti sagledana tek tokom elaboracije simpatetičke imaginacije kao nezaobilaznog faktora u procesu moralnog rasuđivanja, i s njom u vezi novostvorene (još uvek neimenovane) treće konceptualne teze, kao nezavisne od teza univerzalizabilnosti i preskriptivnosti.

delatnik će pokušati da se uveri u to da su njegove želje racionalne i da nisu rezultat pogrešnih informacija, neznanja itd“ (Persson, 1988: 537).

³⁶ „Teško je razumeti u čemu se sastoji ovaj prigovor. Jasno je da su utilitaristi, onoliko koliko i svi ostali, svesni toga da su u većini situacija o kojima moramo da donosimo moralne sudove uključene različite i odvojene ličnosti“ (*SOE*: 151). Up. i *MT*: 154, gde se Dvorkinov princip „prava na jednaku brigu i uvažavanje“ tumači kao moderna preformulacija Bentamovog principa. Pri tom je važno primetiti da se u Herovim spisima fenomen brige za drugog isključivo tumači na utilitaristički način: „Brinuti za nekoga znači težiti njegovom dobru, ili težiti da se unaprede njegovi interesi; a imati jednaku brigu za sve ljude znači težiti jednako njihovom dobru, ili pridavati jednak značaj njihovim interesima, što je upravo ono što utilitarizam zahteva. To učiniti znači tuđe interese tretirati na isti način kao što razbitorita osoba tretira vlastite interese, i sadašnje i buduće“ (*EPM*, „Rights, Utility and Universalization: Reply to J. L. Mackie“: 80).

Ono što je u ovako suženom kontekstu umesno primetiti jeste to da su sumnje u pogledu mogućnosti adekvatne aparature za poređenje preferencija usko povezane sa gorepomenutom prvom primedbom na račun Herove bezobalne teze o kvantifikabilnosti jačina želja. Uz to, treba reći da je ovde reč o porodičnom sporu, o sukobu različitih koncepcija unutar samog utilitarizma. Naime, neke moderne verzije teleološke teorije, poput Griffinove, kao vrhovno ljudsko dobro određuju blagostanje, a blagostanje kao zadovoljenje tzv. „informisanih“ preferencija ili želja. Pod „informisanim preferencijama“ ne podrazumevaju se ekspresije individualnih želja, stavova i interesa (koji mogu biti nejasni, varirajući i idiosinkratični), već pre, na tragu Mila, težnje ka izvesnim stanjima stvari koja se shvataju kao objektivne vrednosti ili standardi (poput autonomije, realizacije profesionalnih projekata, kvalitetnog načina života itd): „Kvalifikujući ‘želju’ pomoću reči ‘informisana’ stavljamo naglasak na svojstva željenih objekata, a ne na puko postojanje želje“ (Griffin: 83). Iz toga bi sledilo da nešto nije vredno zato što to želimo ili preferiramo, već da ono što je vredno nezavisno od nas predstavlja razlog da to želimo ili preferiramo. Griffin poseže za čuvenim Milovim primerom poređenja između Sokrata i budale u pogledu kvaliteta njihovog života kako bi ilustrovao svoju tezu da se informisane želje formiraju pravilnim shvatanjem prirode željenih objekata i da, u tom smislu, komparabilnost nije ništa drugo do pitanje o intenzitetu željenja u slučaju (ne)dovoljne informisanosti o karakteru željene stvari: „Ono što je Sokratu potrebno jeste da donese sud sasvim različite vrste od onoga što mi obično razumevamo pod ličnom preferencijom. Njemu je potrebno da zna u kojoj meri bi osobe, kada su informisane, uopšte želele svaki od ovih života, koliko su oni poželjni. Ovaj sud *može* se izraziti kao lična preferencija, ali prirodno tog suda jeste vrlo posebna: to je sud o razboritim vrednostima koje su nezavisne od toga kako treba da izgledaju ma koje posebne individualne želje ili preferencije. To jest, Sokrat bi trebalo da zna, pre svega, šta to život čini vrednim. On bi morao da se poziva na svoje razumevanje onoga za šta su ljudi, ili ponekad ljudi izvesnog tipa, sposobni, i na raznovrsne vrhunce koje ljudski život može postići. Potom bi morao da prosudi koliko su on i budala blizu toga da postignu neki vrhunac. Ono na šta ne bi morao posebno da se osvrne jeste fenome-

nološki 'osećaj' njihovog iskustva, ili na njihove lične ukuse i stavove, ili na svoje lične preferencije u vezi sa prispevanjem u jednu ili drugu vrstu života“ (Griffin: 81). S obzirom na nestalan i ćudljiv karakter želja kao čisto psiholoških i emotivnih dispozicija (tako da poređenje njihovih snaga postaje labavo i nesuvislo već na intrapersonalnom, a kamoli na interpersonalnom nivou, što, konačno, onemogućava pouzdano utvrđivanje bilo kakvog prioriteta ili poretka preferiranja), izgleda da je osnovu za poređenje bolje potražiti u Griffinovoj koncepciji „informisanih preferencija“, čime se izbegava referisanje na mentalna stanja moralnih delatnika: „Da li bih postao bolji ukoliko bih se odrekao svojih budalastih zadovoljstava zarad zahtevnijeg sokratskog života? Na ovo pitanje trebalo bi da odgovorim na osnovu prosuđivanja o tome koje vrste života su vredne i za koje vrste života sam sposoban“ (Griffin: 87).

Her se nije mnogo obazirao na problem ćudljivosti želja, već je, naprotiv, pretpostavio da, ukoliko odbacimo skepticizam, razložno možemo verovati, pre svega, u mogućnost intrapersonalnog poređenja snaga preferencija. Na koji način se to opravdava? Nasuprot Griffinu, on želju poima u intencionalnom, a ne *samo* u inklinacijskom smislu. Mora se naglasiti da Her nije otvoreno govorio o razlici između ova dva smisla, već to samo nagoveštava kada želju naziva „intencionalnim stanjem“ (MT: 107). Da bismo razgraničili ta dva smisla, poslužićemo se jednim Gevirtovim zapažanjem koje u potpunosti odgovara duhu onoga što Her hoće da istakne: „U inklinacijskom smislu, želeti da se učini X znači pronaći zadovoljstvo u činjenju X ili voljeti činjenje X. Ali, u intencionalnom smislu, želeti da se učini X znači naprosto nameravati da se učini X, shvatiti činjenje X kao nešto što ima neki smisao ili svrhu, čak i ako se činjenje toga ne voli. U ovom intencionalnom smislu, osoba može želeti ili žudeti da nešto učini zato što to shvata kao svoju dužnost ili ulogu, ili kao sredstvo za izbegavanje gore alternative, ili iz nekog drugog razloga, čak i ako u tome ne nalazi nikakvo zadovoljstvo, nema nikakav osećaj sklonosti prema činjenju toga, i to zapravo čini sasvim nerado“ (Gewirth, 1978: 39-40). Ukoliko se želja shvata kao da ima samo inklinacijski smisao, a čini se da Griffin nije daleko od ovog nazora, onda se s pravom može sumnjati u sve pokušaje da se zasnjuje teorijska osnova za komparabilnost preferencija u pogledu njihovih snaga. Jer, zaista, ne postoji

nijedan pouzdan način da izmerimo količinu zadovoljstva ili ljubavi koju imamo u činjenju nečega. Ukoliko se, pak, prihvati ovaj drugi smisao željenja kao od presudnog značaja za razboritu i moralnu misao, onda problem komparabilnosti ponovo može steći neku težinu. Već je napomenuto da Her ne pravi razliku između razboritog i moralnog mišljenja u pogledu njihove normativnosti. U oba slučaja tragamo za onim što smatramo da treba (ili je najbolje, najispravnije) učiniti. Ilustrujmo to preko jednog primera. Intencionalnom smislu želje može se dati lingvistička forma (u obliku singularne preskripcije), npr. „neka se x dogodi“ (*MT*: 107). Da bismo dospeli do problema poređenja, moramo pretpostaviti nekakav odnos između barem dve želje. Kod Hera se taj odnos uvek razmatra kroz optiku konflikta, a potom se ispostavlja zahtev za njegovim razrešenjem. Ovde ću se ograničiti samo na sukob želja na intrapersonalnoj ili razboritoj ravni. Lako se može zamisliti da na toj ravni imam sukob između dve podjednako jake želje, pri čemu se ne mogu obe istovremeno ostvariti. Zanimajući inklinacijski smisao želje, tada bih se našao u sledećoj situaciji: „Neka se x sada dogodi i neka se y sada dogodi, zato što oba treba da se dogode“ („Želim da u ovom momentu vežbam džez tehniku i isto tako želim da vežbam klasičnu tehniku, zato što, kao gitarista, treba da pred sutrašnji koncert prođem kroz obe tehnike“). Jasno je da ću se naći u nevolji. Pošto se razborito mišljenje bavi predviđanjem najoptimalnijeg rešenja, ono će morati da uzme u obzir još neke spoljašnje činioce koji bi mogli uticati na minimizaciju ili maksimizaciju zadovoljenja ovih želja. Na primer, ako lošije stojim sa džez tehnikom, bilo bi razborito da se u ovom momentu usredsredim samo na nju. Dakle, moje želje i njihova snaga u ovom slučaju neće biti uslovljene količinom zadovoljstva ili ljubavi koju nalazim u posvećivanju jednoj ili drugoj sviračkoj tehnici, već određenim nizom činjenica što zahtevaju zadovoljenje pre jedne nego druge želje. To je sasvim u skladu sa Herovim (i Brantovim) uverenjem da „neke preferencije, čak i u sferi razboritosti, mogu biti racionalnije od ostalih preferencija“ (*MT*: 226; up. Brandt, 1979: 110),³⁷ što nam dozvoljava da ih sve zajedno stavi-

³⁷ Takvo uverenje počiva na Herovom osnovnom stavu da „sve preskripcije, i univerzalne i singularne, da bi bile racionalne, moraju biti donesene pri svesti o činjenicama“ (*MT*: 108).

mo u izvestan hijerarhijski poredak, ili da nekima od njih damo laku prednost, ili da kažemo da pojedine želje preovladavaju nadmoćnom snagom; rečju, da napravimo intrapersonalno poređenje između snaga vlastitih preferencija.³⁸ Obe moje želje će, onda, u izvesnom smislu morati da budu „informisane“, ali ipak u slabijem smislu nego što to zahteva Griffinova kvalifikacija – one će i dalje ukazivati na *moja* (nećudljiva, trezvena) mentalna stanja, a ne na kvalitete željenih objekata. Pa ipak, mora se priznati da je ovo prilično nategnuta interpretacija, budući da u govoru o željama i ostalim subjektivnim činocima ili stanjima Her mnogo češće *podrazumeva* njihov inklinacijski smisao, što kritičarima daje i povoda i materijal za oštra reagovanja.

Da li, nakon svega, model za razrešenje sukoba između različitih preferencija u moralnoj sferi može imati isti oblik poput modela u razboritoj sferi? Herov odgovor je nesumnjivo pozitivan – interpersonalna utilitaristička kalkulacija je analogna intrapersonalnoj razboritoj kalkulaciji (*EPM*, „Rights, Utility, and Universalization“: 85; *MT*: 109-110, 119), iako „niko ne pretpostavlja da će u praksi ljudska bića biti kadra da otkriju sve činjenice o preferencijama drugih ljudi i o njihovim snagama, što bi bilo neophodno za pouzdan odgovor na sva moralna pitanja“ (*MT*: 122). U dvanaestom poglavlju ću na pomalo zaobilazan način razmatrati argumentaciju pomoću koje on, zajedno s Haršanijem, nastoji da razvije i odbrani ovu tezu.

Vratimo se ukratko na kontroverzni deo u definiciji utilitarizma preferencija: šta znači zahtevati maksimizaciju zadovoljenja preferencija ili želja, *bez obzira na njihov sadržaj*? Ukoliko smo odgojeni u demokratskom duhu, nema šta da zameramo Herovoj odbrani individualne slobode da se bez ikakvih restrikcija preferiraju *bilo kakva* iskustva ili stanja stvari koja *ne utiču* na druge ljude (*MT*: 228). Shodno tome, ne bi trebalo da dajemo previše maha vlastitim paternalističko-plemenitim impulsima ukoliko primetimo da „budala“, ne ometajući druge i ne nanoseći sebi štetu (ma kako ovu definisali), iskreno teži ispunjenju svojih budalastih želja. Onda nije iznena-

³⁸ „Smisao je u tome da iako možemo vrednovati mnogo različitih stvari, makar možemo reći, najčešće, koje od njih vrednujemo više; a ovo ‘uređivanje preferencija’ jeste sve što je jednom utilitaristi potrebno“ (*HC*, „Comments on Hudson“: 212).

đujuće što Her, imajući na umu suverenost autonomnog odlučivanja, prkosi Grifinu zastupajući sasvim obrnuto stanovište, po kojem preferencije predstavljaju one instance što su obdarene moćima da konstituišu vrednosti.³⁹ Ali, na koji način on rešava, ako to uopšte čini, pitanje o vrstama želja što mogu imati društveno nepoželjne, odnosno *nemoralne* konsekvence (npr. resantiman, ili želje za nipaodaštavanjem, ili sadističke želje, koje on sve zajedno naziva „zlim“ željama)? Najjednostavnije rešenje, za koje se Her isprva ne opredeljuje, bilo bi isključivanje takvih sadržaja iz, uže gledano, utilitarističkih, odnosno iz, šire gledano, moralnih razmatranja. Suprotno tome, on smatra da, prihvatajući aksiom bezgranične lične slobode u pogledu materije preferiranja, i zlim željama moramo pridavati jednaku važnost, srazmerno njihovom intenzitetu, ali da to ne treba da nas brine, pošto utilitarističke kalkulacije ne greše kada saopštavaju da će „patnja žrtve obično biti intenzivnija od zadovoljstva sadiste“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 221).⁴⁰ Ova početna (kontraintuitivna) tolerancija u mišljenju primorala je Hera da u kasnijim radovima veći deo svog teorijskog napora usmeri u pravcu izumevanja logičkih, metodoloških i empirijskih prepreka koje bi iz opravdanih razloga stajale na putu zadovoljenja zlih želja.⁴¹ A to ga je, zauzvrat, obavezivalo na rasvetljavanje i produbljivanje prirode i strukture samog moralnog mišljenja, koje je, prema njegovom dubokom uverenju, sposobno da iznađe daleko uljudnija rešenja od

³⁹ „Daleko od toga da je slučaj da ‘bez njih [vrednosti] ne bih imao preferencije’, pre je slučaj da bez preferencija ne bih imao vrednosti“ (*HC*, „Comments on Griffin“: 237-238).

⁴⁰ Od Bentama, pa sve do Pitera Singera i samog Hera, „patnja“ u utilitarističkoj teoriji ima status „svete“ reči. Sva osetljiva bića su podložna patnji, a preferencija da se ne pati za takva bića predstavlja njihovu osnovnu preferenciju (up. Gibbard, 1988: 62). Dosledno tome, Her će sebe nazvati *utilitaristom patnje*, ukoliko se svaka vrsta osujećivanja preferencija razumeva kao patnja (*T*, „Fanaticism: Reply to Thomas Wetterström“: 187). Sadista će, dakle, isto tako biti izložen patnji ukoliko njegova želja za mučenjem ostane nezadovoljena, ali u mnogo manjoj meri nego što bi u slučaju ispunjenja te želje patila njegova žrtva.

⁴¹ Kad je reč o logičkim preprekama, nije sasvim tačno reći da Her tu uvodi neke novine, već pre nastoji da konkretnije odredi supstancijalnu primenu prvog glavnog logičkog svojstva: naime, univerzalizabilnost ne ograničava rdave preferencije, nego zadovoljenje takvih preferencija (up. *MT*: 226).

prostog i beskompromisnog izopštavanja nepoželjnih elemenata. Razrada ovih tema tek nam predstoji.

Ali, nezavisno od toga kakve sve vrste želja postoje, pojedini kritičari smatraju da Her nije ponudio uverljiv razlog za tvrdnju da sâm pojam moralnosti sadrži ukazivanje na želje i da je, otuda, sasvim pogrešno i promašeno tvrditi da univerzalno propisivanje (logički) zahteva maksimum zadovoljenja želja, odnosno da je zadovoljenje preferencija jedini moralni cilj i zadatak (McCloskey: 75; Nagel, 1988: 108). S tim u vezi, valja skrenuti pažnju na jednu apsurdnu implikaciju postupka redukcije moralnih ideala na želje. Setimo se, najpre, da Her tvrdi kako sopstvenu privrženost nekom moralnom idealu obično poimamo ili osećamo kao svoju dužnost, a da od pojma dužnosti nema moralnijeg pojma (Hudson, 1971: 314). Ukoliko, zatim, ideal shvatimo kao vrstu želje, onda dužnost ne predstavlja moralni razlog koji bi imao „neki stepen nezavisnosti u odnosu na partikularne interese i želje delatnika“ (Nagel, 1988: 105) („nešto treba da učinim čak i ako to ne želim“), već naprosto može označavati stepen najvišeg intenziteta željenja. U tom bismo slučaju rečenicu u zagradi mogli da prevedemo na sledeći način: „Nešto najviše želim da učinim čak i ako to ne želim“! Da li je na temelju ove posledice, onda, uopšte moguće zamisliti nešto poput „kantovskog utilitarizma“? Her je, u suštini, nastojao da tek iz ovog potonjeg izvede utilitarizam preferencija. Moja je teza da krajnja konsekvenca preferencijalističkog shvatanja dužnosti povratno baca svetlo kako na nedovoljnu plauzibilnost tog izvođenja tako i na načelnu neodrživost Herove hibridne ideje, ukoliko se njome cilja na to da zarad nekoliko površnih sličnosti između Kantove teorije i utilitarizma zanemarimo sve ostale duboke razlike između njih.

11. Kantovski utilitarizam

Branioци razlike između etičke i moralne teorije, kao i između činjenica i vrednosti (pri čemu se Her obično ubraja u najvatrenije pobornike i predvodnike ovog stanovišta), optužuju ga, nakon svega onoga što je ranije govorio o greškama da se moralna pitanja poimaju

kao zavisna od pojmovnih, za srozavanje u naturalizam.⁴² Najoštriju kritiku tog tipa izložio je Haurard Robinson, a na koju je Her pre nas-tojao da izbegne nego da pruži neki konkretan odgovor (Robinson, 1982; up. *MT*: 218-219; *T*, „Amoralism: Reply to Peter Sandre“: 205). Dok se ranije dozvoljavala mogućnost postojanja međusobno nezavisnih osnova za razvijanje moralne argumentacije (utilitaristička i „idealistička“), pa je u skladu s tim utilitarizam iz univerzalizacije mogao slediti tek *kontingentno*, nakon redukcije ideala na želje taj sled odjednom postaje *nužan*, pa se u skladu s tim može izvući jedan jedini zaključak ili načelo – da „svako treba da bude herovski utilitarista“ (Robinson: 74 ff.).⁴³ Prema Robinsonu, posledice ove izmene postaju razarajuće po sâm preskriptivizam, pošto pitanje „treba li da budem (da li je ispravno ili dobro da budem) herovski utilitarista?“ više neće biti od značaja za supstantivni etički izbor, već naprosto zahtev za logičkim razjašnjenjem“ (Robinson: 78). A to izgleda prilično besmisleno ukoliko se prisetimo činjenice da usvajanje nekog partikularnog moralnog principa isključivo zavisi od autonomnog izbora tog principa, dok je takav izbor takoreći izlišan u priznavanju ispravnosti pojmovne analize (up. Robinson: 78).

Da li je, onda, Her zaista bio u tolikoj meri neoprezan da sebi dozvoli sunovrat u neku vrstu naturalizma? S jedne strane, Robinsonova primena „argumenta otvorenog pitanja“ izgleda mi dovoljno ubedljiva, a s druge, Herova složena i amalgamna normativna teorija kao da obeshrabruje tumače i kritičare da donose jednostrane sudove o njoj. Neka mi, stoga, bude dozvoljeno da u vezi s ovim pitanjem ostanem u nedoumici. No pogledajmo Herov odgovor na njega. On ponavlja da moralna pitanja ne zavise *jedino* od konceptualnih, već i

⁴² „Isključivo sa stanovišta logike moralnog jezika, Herov utilitarizam je proizvoljan... Her isuviše očekuje od logike moralnog jezika, i pod pritiskom tog očekivanja pokušava da iscedi sadržaj iz forme... Nijedna [teorija], pa ni utilitarizam, ne sledi nužno iz logike moralnog jezika, ali sve na toj logici mogu počivati“ (Fulinvajder, 1989: 340-342).

⁴³ U Petijevoj analizi Herove doktrine možemo pronaći sličnu formulaciju ovog izvedenog načela, jednostavno pod imenom „utilitaristička teza“, a koja glasi: „Svaka preskripcija koja je zasnovana na univerzalnim svojstvima neke situacije treba da bude utilitaristička preskripcija“. Prema njegovom mišljenju, „ova neobična tvrdnja verovatno je najsupstancialnija teza koja postoji u metaetičkoj teoriji“ (Pettit, 1987: 74).

od kombinacije potonjih i činjenica o svetu – „pogotovo činjenica o ljudskim preferencijama“ (T, „Amoralism“: 205) i njihovoj snazi. Njegove konceptualne teze sadrže upućivanje na voljni, decizionistički element, na propisivanje kao odraz htenja (a to je već dovoljno daleko od naturalizma): kao autentičan jezik morala, univerzalno-preskriptivni jezik jeste odraz univerzalizabilnog htenja ili preferiranja.⁴⁴ „Logika determiniše samo *formu* moralnih preskripcija; one moraju biti univerzalne i preskriptivne. Ali kada u svetlu činjenica, i podvrgnuti ovom formalnom ograničenju, formulišemo naše preskripcije i time im damo određeni sadržaj, moje je shvatanje da ćemo se, ukoliko jasno mislimo, svi mi slagati. To je zato što je voljni sastojak... formalno ograničen: moramo hteti univerzalno, i stoga u skladu s onim što bismo hteli za hipotetičke situacije u kojima bismo igrali različite uloge; a ono što hoćemo za te situacije zauzvat je determinisano htenjima ljudi u tim situacijama... Dakle, ograničenja kojima smo podvrgnuti, iako su delom konceptualna, nisu naturalističke vrste... [Kant] svakako ne misli da možemo hteti zanemarujući činjenice, koje određuju šta bismo to konkretno hteli ako bismo hteli jednu pre nego neku drugu alternativu. On smatra ono što smatraju antinaturalisti poput mene: da ne postoji logička derivacija moralnog principa ili maksime iz činjenica – čak ni iz činjenica o preferencijama ili htenjima, sopstvenih ili onih drugih ljudi... Jednostavno je tako da smo pri izboru između alternativa ograničeni da izaberemo samo onu za koju smo spremni da je hoćemo univerzalno; a može postojati samo jedna alternativa koja zadovoljava ovaj uslov“ (T: 205-206). Ovaj odgovor kao da cilja na to da Robinsonov sud preinači u „svako treba da bude antinaturalistički kantovski utilitarista“. Da li, međutim, to možemo biti?

Već smo složili s tim da možemo biti antinaturalisti, ukoliko smo se prethodno uverili u valjanost rezultata univerzalnog preskriptivizma. No, treba imati otklon prema Herovom iskazu o *neobičnosti* da se u isti mah bude i kantovac i utilitarista (OP, „Medical Involvement in Torture“: 189). Zar to nije slučaj sa gotovo svim ključnim misliocima savremene normativno-liberalne scene (Rols, Nozik, Dvorkin), čak i ako ovi nisu skloni tome da to otvoreno priznaju ili se, pak, tome

⁴⁴ „[Reč] ‘htenje’ ne ulazi u deskriptivistički vokabular“ (SOE: 133).

otvoreno opiru? Ima li ikakve neobičnosti u tome što neki drugi „revizionistički“ utilitaristi preferencija, poput Haršanija, zahtevaju inkorporiranje deontoloških ograničenja u utilitarizam, ukoliko ovaj pretenduje na to da bude valjana i realnosti primerena teorija (up. Harsanyi, 1988: 93)?⁴⁵ Kod Hera je sporno to što on, za razliku od ostalih teoretičara, teži konačnoj nivelaciji između dva radikalno drugačija etička modela. Neobičnosti, dakle, ima jedino u *načinu* na koji on sintetizuje ta dva modela, gde Kanta odjedanput možemo čitati kao pritaženog utilitaristu.

Herova osnovna tvrdnja glasi da ne postoji nesaglasnost između *brižljivo* formulisanog kantizma i *brižljivo* formulisanog utilitarizma (*OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 139). Ovaj zahtev za strogom naučnom akribijom treba preformulisati kako bi se otkrila stvarna tendencija ka brižljivo *prilagođenom* kantizmu brižljivo formulisanom herovskom utilitarizmu. Koje su, onda, glavne karakteristike herovskog utilitarizma, nezavisno od pokušaja da se ovaj nadopuni deontološkim elementima? Videli smo da se supstancijalni deo teorije za koju se Her zalaže određuje kao utilitarizam preferencija. Ali, tradicionalno gledano, utilitaristička teorija je daleko poznatija po svojoj formalnoj podeli na tzv. *utilitarizam postupaka* i *utilitarizam pravila*. Obično se smatra da su ta stanovišta međusobno nesaglasna ili, pak, antitetička. Ako je utilitaristička teorija kao takva, pre svih mogućih internih grananja, stanovište prema kojem su posledice ljudskih postupaka jedino merilo njihove moralnosti, onda navedena formalna podela svoju osnovu mora imati u različitim tretmanima pojma „postupci“. Naime, utilitarizam postupaka ne dozvoljava upotrebu „bilo kakvih pravila ili generalizacija iz minulog iskustva“ (Frankena, 1963: 32), već merilo moralnosti traži u posledicama *pojedinačnih* postupaka, pri čemu delatnik mora biti spreman da svaki put *ab initio* donosi odluke shodno predviđanju optimuma u preduzimanju alternativnih postupaka (naravno,

⁴⁵ Isti autor na drugom mestu kaže: „Utilitarizam preferencija je jedina forma utilitarizma koja je saglasna s važnim filozofskim principom *autonomije preferencija*. Pod ovim podrazumevam princip da, pri razlučivanju šta je dobro a šta loše za neku datu individuu, krajnji kriterijum mogu predstavljati jedino njene lične želje i preferencije“ (Harsanyi, 1982: 55).

po kriterijumu njihove opšte korisnosti). Međutim, reč ‘postupci’ možemo uzeti i u smislu *klasa postupaka*. Tada o pojedinačnim postupcima više nećemo suditi prema tome kakve su posledice tih postupaka. Umesto toga, podvodićemo ih pod moralna pravila koja pojedine klase postupaka određuju kao moralno ispravne ili neispravne, obavezne ili zabranjene; a ta ćemo pravila, zauzvrat, opravdavati pozivanjem na posledice njihovog sveopšteg uvažavanja, odnosno kršenja (opet po kriterijumu njihove opšte korisnosti) (up. Frankena: 33-34).

Her, međutim, odbacuje mogućnost jednostranog opredeljivanja za jednu ili drugu vrstu utilitarizma, i to u svetlu praktičnih implikacija takvog jednog izbora. Oba učenja, shvaćena kao uzajamno polaritetna, on smatra nezadovoljavajućim ili pogrešnim. Takozvanom „sirovom“ utilitarizmu postupaka, isto kao i njemu bliskoj situacionističkoj etici, može se uputiti prigovor da su nerealne moralne teorije: „Neka svako ko je privučen doktrinama ove vrste razmisli kako bi izgledalo kada bi vozio automobil a da nije naučio kako se vozi, ili da je potpuno zaboravio sve ono što je ikad naučio. Takav bi čovek vozio automobil tako što bi u svakom momentu *ab initio* odlučivao šta da čini sa volanom, kočnicama i drugim upravljačkim uređajima“ (MT: 36). S druge strane, ni utilitarizam pravila, uprkos početnoj uverljivosti, nije imun na kritike.⁴⁶ Herova je intencija da pokaže kako to učenje, u svom opštem ili doslednom obliku, može imati sasvim suprotne efekte od očekivanih: „Čovek seče moralnost u korenu ako kaže: ‘Prihvatam opšte pravilo bez obzira na posledice u pojedinačnim slučajevima’... Prihvatajući neko pravilo ne možemo da pobegnemo od odgovornosti za posledice koje u životu za sobom povlači činjenica da mu se pokoravamo. Reći da propisi uvek treba da se poštuju, bez obzira na posledice, znači prihvatiti stanoviše da obećanja treba održavati u okolnostima C1 i C2 i C3, ma kakve da su ove okolnosti i ma šta iz njih proizlazilo. Ali kako se

⁴⁶ Čuvena kritika na račun nedoslednosti i nestabilnosti utilitarizma pravila, koji lako prelazi u utilitarizam postupaka ukoliko se prizna da se njegovim prihvatanjem ne zagovara nekakvo „obožavanje pravila“ i da otud kršenje izvesnog moralnog pravila može voditi uvećanju ukupne sreće ili korisnosti, izložena je u Smartovom ogledu „An Outline of a System of Utilitarian Ethics“ (1973: 9-12).

ovako možemo obavezati pre nego što razmotrimo različite postojeće okolnosti?“ (FR: 135-136). Nakon svega, brižljivo formulisan herovski utilitarizam sastoji se u brisanju oštrih razlika između dva najpoznatija formalna tipa utilitarističke teorije. S tim u vezi on kaže: „Postoji jedna vrsta utilitarizma pravila koji je sasvim u skladu s utilitarizmom postupaka. Radi se o onoj vrsti utilitarizma koji, iako za svoja pravila tvrdi da su univerzalna, ne naglašava da su ona jednostavna ili opšta, već im dopušta da putem određenja s obzirom na posebne slučajeve postanu i složena i specifična. Veoma sam sklon ovoj vrsti utilitarizma pravila (ili postupaka)“ (FR: 136). Rezultat ove hibridizacije u kasnijim se radovima preciznije određuje kao *utilitarizam specifičnih pravila* (EPM, „Rules of War and Moral Reasoning“: 48 ff.; EET, „Principles“: 61 ff.; „Ethical Theory and Utilitarianism“: 224).

Herovo stremljenje ka razvijanju jedne umerene utilitarističke pozicije svoj čvrsti oslonac pronalazi u prethodno ustanovljenoj metaetičkoj distinkciji između kategorija *univerzalnosti* i *opštosti*. Naime, prema njemu, dok je opštost (*pari passu* sa jednostavnošću) suprotstavljena specifičnosti, ne postoje nikakve logičke teškoće u tome da univerzalnost bude kompatibilna sa specifičnošću (ili složenošću), odnosno da univerzalni moralni principi budu podložni neograničenim ili detaljnim, minucioznim specifikacijama, pri čemu formalna ograničenja vezana za ispravnu konstrukciju i upotrebu univerzala i dalje ostaju na snazi: „Ako o nečemu donosim moralni sud, to mora biti zbog neke osobine te stvari; ali ta osobina može biti ona koja za svoju specifikaciju zahteva mnogo detalja... Moralni princip ‘nikada ne treba davati lažne izjave’ je krajnje uopšten. Moralni princip ‘nikada ne treba davati lažne izjave sopstvenoj supruzi’ jeste mnogo specifičniji. No oba su univerzalni principi. Drugi zabranjuje *svakome* ko je oženjen da daje lažne izjave svojoj supruzi. Na osnovu ovih objašnjenja trebalo bi da postane jasno kako teza univerzalizabilnosti ne zahteva da se moralni sudovi donose na osnovu krajnje opštih moralnih principa“ (FR: 39-40; up. MT: 41; EphM, „The Practical Relevance of Philosophy“: 109; Hare, 1991: 457).

No, on se nije zadovoljio rasvetljavanjem formalnih sličnosti između univerzalnog preskriptivizma i vlastite verzije utilitarizma,

nego je težio tome da takve sličnosti, na tragu Milovih pionirskih napora, pronađe i u odnosu između potonje i Kantove moralne teorije (pod pretpostavkom da je univerzalni preskriptivizam već prihvaćen kao učenje koje je velikim delom inspirisano Kantom).⁴⁷ To ga je ohrabrilo da iznese tvrdnju kako je moralni sistem koji predlaže u isti mah i kantovski i utilitaristički, tj. da nije čisto utilitaristički, ali i da je metod koji sledi (utemeljen na metaetičkim analizama moralnih pojmova) ujedno saglasan sa teorijom idealnog posmatrača, kontraktualističkom teorijom i moralnim teorijama što su zasnovane na pravima.⁴⁸

Prvi korak koji je Her preduzeo radi sintetizovanja dve tradicionalno suprotstavljene teorije (deontološke i konsekvencijalističke) sastoji se, da rezimiramo po cenu zamornog ponavljanja, u svođenju ideala na preferencije (ili želje, ili interese). Već smo primetili da on, zajedno s Mekijem, smatra da ne postoje objektivno-validni ideali. Kao jedan od najpoznatijih Herovih učenika i, rekli bismo, istomišljenika, Piter Singer sasvim u duhu svog učitelja postavlja sledeće pitanje: ako je tako, „zašto bismo, kada univerzalizujemo, ideale tretirali drugačije od ostalih želja?“ (Singer, 1988: 150). Kasnije u svom tekstu Singer iznosi zapažanje da oni koji se opiru pokušaju svođenja sadržaja moralnosti na preferencije, svoje poricanje zasnivaju na verovanju u objektivnu moralnu realnost (1988: 154).⁴⁹ Pred kraj prethodnog poglavlja smo, međutim, pokazali da to poricanje

⁴⁷ U tom pogledu Her smatra da je Mil naveo dobre razloge u prilog tezi da utilitaristička doktrina zadovoljava zahteve kategoričkog imperativa (*EET*, „How to Decide Moral Questions Rationally?“: 108). Ipak, mora se primetiti da Mil nijednog trenutka ne pokušava, kako to Her izgleda sugeriše, da opravda utilitarizam prilagođavajući ga Kantovom učenju. Intencija je upravo suprotna: „Da bi Kantov princip dobio neko značenje, smisao koji mu se daje mora se sastojati u ovome: svoje postupanje treba da oblikujemo pomoću jednog pravila koje sva razumna bića mogu usvojiti *na korist svojih zajedničkih interesa*“ (Mil, 1960: 58).

⁴⁸ Up. *EPM* („On Terrorism“, „Rules of War and Moral Reasoning“ i „Arguing about Rights“). Ričards je Herovo sjedinjavanje kantovske i utilitarističke etike okarakterisao kao pokušaj da se spoji „nemačka temeljitost sa britanskim zdravim razumom“ (Richards, 1988: 119).

⁴⁹ Potvrđujući i razvijajući uverenje svog učenika, Her kaže da „ukoliko nije moguće pozivati se na objektivnost ideala, deontologu preostaje samo jednostrano i iracionalno afirmisanje vlastitih ideala“ (*HC*, „Comments on Singer“: 269-270).

naprosto može imati logičku (lingvističku) osnovu: naime, besmislenost te redukcije upada u oči kada se „treba“-iskazi doslovce prevedu u iskaze o željama.

Drugi Herov potez sastoji se u pokušaju opovrgavanja valjanosti povlačenja radikalne distinkcije između postupaka i njihovih posledica, u onom smislu u kojem bi se te posledice mogle tretirati kao moralno irelevantne.⁵⁰ Ova tendencija je dodatno poduprta uverenjem da se htenje ne može drukčije okarakterisati do kao suštinski intencionalno. Volja kao takva se pri tom definiše kao volja da se proizvedu izvesne posledice (*SOE*: 165). Drugim rečima, čak i ako među etičarima postoji opšta saglasnost da se jedino kantovska dobra volja može bez ograničenja smatrati dobrom, „ono što je čini dobrom jeste ono što se hoće (autonomno, univerzalno, racionalno i nepristrasno), a to su konsekvence koje su se nameravale proizvesti“ (*SOE*: 165). Čini se da Her tek iz ovog revidirajućeg čitanja Kanta izvodi sve dalje implikacije u pravcu formiranja tzv. kantovskog utilitarizma. Ipak, ovde se neću upuštati u sve pojedinosti takvog čitanja, jer bi to, između ostalog, iziskivalo mnogo detaljnije izlaganje Kantove filozofije morala od onog koje ću ja ponuditi. Prelazeći, dakle, preko tog strogog zahteva, nastojaću da istaknem najintričnija mesta u Herovoj krajnje neortodoksnoj interpretaciji.

Na vlastito pitanje „da li je Kant *mogao* biti utilitarista?“ Her odgovara potvrdno, uprkos opštepoznatoj činjenici da filozof iz Keningberga to nije bio (*SOE*: 148). Šta ga je u tome sprečavalo? Her, u suštini, nudi tri odgovora na postavljeno pitanje. Ali razmotrimo najpre tri, takoreći, školska odgovora koja se neposredno nameću. Prvo, prema Kantovom shvatanju (Kant, 1993: 207), etika je bliža *antroponomiji* (kakav čovek treba da bude) nego *antropologiji* (kakav čovek jeste, a što Her, kao utilitarista i empirista, često naglašava kao argument od presudne važnosti). Drugo, pojam htenja ili volje (koja je najpre određena kao noumenalna, a uz pridev „dobra“ i kao neteleološka) kod Kanta se kategorički razdvaja od pojmova sklonosti, pobuda, želja, preferencija (kao empirijskih i teleoloških).

⁵⁰ „Kaže se da treba da izvršimo svoju dužnost bez obzira na posledice tog činjenja... Čak i izvršavanje dužnosti – onoliko koliko je *činjenje* nečega – izaziva izvesne promene u celokupnoj situaciji.“ (*LM*: 57; videti i *AMP*, „Reasons of State“: 15).

I sâm Her je toga svestan, ali upravo je reč o dihotomiji koju on želi da ublaži ili sasvim ukine, a da potom na toj osnovi izmiri dva etička stanovišta. Kant će, u skladu s prethodno rečenim, reći da postoji načelna razlika između (autonomnih) radnji koje se obavljaju po nalogu formalnog principa htenja (kategoričkog imperativa) – što su radnje iz dužnosti, i (heteronomnih) radnji koje se obavljaju po nalogu nekog materijalnog principa ili predmeta htenja – što su radnje iz sklonosti: „Radnja iz dužnosti treba, dakle, potpuno da izdvoji uticaj sklonosti, a sa njom i svaki predmet volje, prema tome za volju ne preostaje ništa što može da je determinira osim, objektivno uzev, *zakon* i, subjektivno, *čisto poštovanje* prema tome praktičnome zakonu, dakle maksima koja glasi: da se takvome zakonu treba pokoravati čak i na štetu svih svojih sklonosti“ (Kant, 1981: 33-34). I treće, Kant je, slagali se s njim ili ne, vrlo daleko od (Herovog) shvatanja da ono što dobru volju čini dobrom jesu posledice koje su se nameravale proizvesti. O tome se u *Zasnivanju metafizike morala* kaže nešto sasvim suprotno: naime, „dobra volja nije dobra po onome što proizvodi ili izgrađuje, niti po svojoj valjanosti za postizanje neke naumljene svrhe, već jedino po htenju, to jest ona je dobra po sebi, i posmatrana sama za sebe treba da se ceni neuporedivo više nego sve što bi se njome moglo postići u korist neke sklonosti, čak, ako se hoće, u korist svih sklonosti skupa... Korisnost ili neplodnost dobre volje ne može toj njenoj vrednosti niti nešto da doda niti da joj išta oduzme“ (Kant, 1981: 24-25). Dakle, čak i ovaj krajnje oskudan rezime Kantovog učenja može poslužiti kao ilustracija u prilog potvrde da on ni po čemu nije bio utilitarista. Ali, uprkos Herovom nasilnom tumačenju, želim da tvrdim da on to nikako nije ni mogao da bude, i da ujedno pokažem kako se Herova polemička sintagma „samozvani kantovci“ (usmerena na račun deontoloških intuicionista i kontraktualista) može na kraju pripisati i njemu samom.

Razmotrimo sada Herove odgovore na navedeno pitanje. Prva, i možda najupečatljivija, pretpostavka u prilog otkrivanja prepreka koje su filozofu iz Kenigsberga stajale na putu da postane utilitarista sastoji se u podsećanju čitalaca na njegovo rigorozno, religiozno, puritansko, kruto vaspitanje (*SOE*: 141-142, 148). Po mom mišljenju, ovakva vrsta pretresanja i isticanja pojedinih biografskih poda-

taka ima malo, ili gotovo nikakvog, dodira sa filozofskom *pro et contra* argumentacijom; jer mogli bismo pomisliti, zavedeni Herovom sugestijom, da Kant, izgrađujući svoje moralno učenje, nije težio ničemu drugome do afirmaciji i obelodanjanju superiornosti puritanskog vaspitanja. Ovo je verovatno jedna od najslabijih i najneslavnijih Herovih teza.

Nadalje, Her, na sopstvenu radost, primećuje da Kant ne pravi uvek jasnu i doslednu razliku između htenja i željenja, odnosno da ih povremeno i izjednačava, što nam onda dozvoljava da ga bez većih teškoća dovedemo u blizinu utilitarističkog učenja (*SOE*: 163).⁵¹ Čak i ako se u Kantovim spisima može uočiti nedoslednost u upotrebi navedenih termina, očigledno je da on takvu grešku ne čini kad je reč o razgraničenju dužnosti od želja (ili preferencija u Herovom smislu), pri čemu se tendencija izjednačavanja tih pojmova (ili pokušaj svođenja dužnosti na neku vrstu želje) označava kao *prirodna dijalektika*, odnosno kao „sklonost da se izmišljaju dokazi protiv strogih zakona dužnosti i da se njihovo važenje, ili bar njihova čistota i strogost, dovedu u sumnju i da se, ako je moguće, znatno usklade sa našim željama i sklonostima, to jest da se u osnovi iskvaru i liše svoga celokupnog dostojanstva, što najzad čak ni obični praktični um ne može da odobri“ (Kant, 1981: 40). Čini se da Her jednostavno prenebregava ovakve i ovome slične pasaže, koji i metodološki i sadržajno stoje na putu smanjivanja napetosti između kantovske i utilitarističke etike.

Mora se, doduše, priznati da je s metaetičke tačke gledišta moguće uočiti izvesne formalno-logičke sličnosti između već pomenu-tog niza nesupstantivnih etičkih načela – kategoričkog imperativa, zlatnog pravila i Bentamove maksime – čija je forma jednako univerzalna i univerzalizabilna. No, to nam, i tu se slažem s nekim He-

⁵¹ Ovdje je zgodno napomenuti da Her, s obzirom na intencionalnost kao osobini koja je zajednička htenju i željenju, na formalnom nivou nastoji da donekle poistoveti značenja kategoričkog imperativa u formulaciji „Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš *hteti* (*želeti*) da postane jedan opšti zakon“, i zlatnog pravila u njegovoj negativnoj formulaciji „Ne čini drugome ono što *ne želiš* da se tebi čini“. Iz te perspektive gledano, uvek u istom značenju govorimo da hoćemo ili (ne) želimo *nešto*. Za jedno sasvim drugačije viđenje odnosa i naglašavanja suštinskih razlika između ova dva načela, konsultovati ogled Jovana Babića, „Zlatno pravilo i kategorički imperativ“ (1998: 11-30).

rovim kritičarima, nikako ne pruža dovoljan razlog da napravimo radikalni skok ka stavu da prihvatanje univerzalnog preskriptivizma kao adekvatne etičke teorije nužno vodi prihvatanju utilitarizma preferencija kao adekvatne moralne teorije. Iznoseći gromoglasnu i pretencioznu tvrdnju da „zahtev da univerzalizujemo naše preskripcije proizvodi utilitarizam“ (*MT*: 111), i sâm Her, u istoj knjizi, pravi nesvestan korak ka njenoj korekciji ili specifikaciji kada kazuje da taj zahtev posebno važi za one preskripcije koje se tiču interesa drugih ljudi.⁵² Na kraju krajeva, sasvim je ne-kantovski smatrati da pojam zadovoljenja preferencija, zajedno s principom korisnosti, može biti shvaćen kao čisto formalan pojam, tj. kao apstrahovan od subjektivnih svrha (*SOE*: 162). Heru se, otuda, može pripisati da nimalo ne odskače od reda rđavo okarakterisanih samozvanih kantovaca.

Da li bi, pak, Kant postao utilitarista da je kojim slučajem otkrio logičku mogućnost da univerzali budu podložni minucioznim specifikacijama? Herov (treći) odgovor je, naravno, potvrđan. Po njemu, Kant je jednostavno bio žrtva brkanja kategorije univerzalnosti sa kategorijom opštosti. Zahvaljujući, navodno, svom strogom vaspitanju na rigoroznim moralnim principima (= opštim i jednostavnim), on je isticao bezuslovnu vrednost principa „nikada ne treba lagati“, čije poštovanje ne dopušta nikakve izuzetke. Da je poznao razliku između univerzalnosti i opštosti, Kant bi, smatra Her, bez povrede dostojanstva i formalizma kategoričkog imperativa mogao da taj opšti princip, ukoliko je to potrebno, preinači u specifičniji (ali podjednako univerzalizabilan), a koji bi tada glasio: „Nikada ne treba lagati, izuzev kada je to nužno da bi se sačuvao nevin ljudski život, i izuzev kada... i izuzev kada...“ (Hare, 1991: 457; up. *SOE*: 142, 154-155).⁵³ Međutim, jasno je da ni takva, u mnogim životnim situacijama neophodna, fleksibilnost moralnih principa ne bi Kanta učinila utilitaristom, ukoliko bi se time pretilo da lični integritet moralnih delatnika (ili recipijenata) bude doveden u pitanje.

Naposletku, mišljenja sam da zamisao kantovskog utilitarizma, kao zanimljivog teorijskog eksperimenta koji nastoji da spoji „ne-

⁵² Na ovaj momenat skreće pažnju Peti (Pettit, 1987: 74); up. *MT*: 54, 228.

⁵³ Dok čitamo Hera povremeno stičemo utisak da on, shodno uverenju *post hoc ergo ultra hoc*, želi sebe da predstavi kao Kanta koji je konačno došao k svesti.

mačku temeljitost sa britanskim zdravim razumom“, izgleda mnogo privlačnija i prihvatljivija (i manje zbunjujuća) ukoliko odustanemo od, u isti mah i naivnog i pogrešnog i nepravednog, pokušaja da samom Kantu stavimo u usta nešto što on nije ni *mogao* izgovoriti.

12. *Simpatetička imaginacija i „princip uslovne refleksije“*

Nakon što je logiku, činjenice i preferencije označio kao tri nužna sastojka moralnog rasuđivanja, Her ih dopunjuje još jednim, i podjednako nužnim, četvrtim sastojkom, bez kojeg bi, prema njegovom uverenju, čitava moralna argumentacija ostala manjkava. Reč je o izvesnoj moći *imaginacije*, kojom moralni delatnici moraju biti obdareni kako bi bili kadri da donose pravilne (i pravične) moralne sudove. Ta moć imaginacije, i „spremnost da se ona upotrebi“ (FR: 94), jeste ono odlučujuće za transformaciju sebično-razboritog u moralno rasuđivanje. Pitanje koje se sada postavlja glasi: kakva je to vrsta imaginacije koja nam može pomoći da se iz sebičnih pretvorimo u moralna bića? Sledivši tradiciju britanskih moralista, Her je naziva *simpatetičkom imaginacijom* (a ponekad *simpatetičkom, imaginativnom* ili *hipotetičkom identifikacijom*). Pre nego što bliže odredimo njeno značenje i način njenog funkcionisanja, mora se napomenuti da ta sintagma obično pokriva niz normativno-psiholoških operacija, koje svoj propozicionalni oblik imaju u naširoko poznatim metaforičkim frazama sledećeg tipa: „zamisli da se nalaziš na mom mestu“, „stavi se u njegov položaj“, „stavi se u moju kožu“, „predstavi sebi situaciju drugog“, itd. Po svemu sudeći, ova se operacija odvija u pozadini prećutnog prihvatanja, kao validnog, načela zlatnog pravila kao intersubjektivnog zahteva za reciprocitetom.⁵⁴

Kad je reč o značenju sintagme „simpatetička imaginacija“, nije dovoljno reći da ona znači isto što i gajiti saosećanje prema drugima, iako to, naravno, mora biti uključeno u njenu definiciju, pošto se reč „simpatija“ najčešće prevodi rečju „saosećanje“. Međutim, pod „simpatijom“ se u isti mah podrazumeva i nešto poput dopadanja, preferi-

⁵⁴ Prema Haršanjiu, i kategorički imperativ može biti opisan kao kriterijum reciprociteta (Harsanyi, 1982: 39). U tom bi nas slučaju sleđenje ovog imperativa podjednako obavezivalo na ovu operaciju.

ranja ili privlačenja, kao kada kažemo da nam je neka osoba simpatična, tj. da nam se sviđa ili da smo joj naklonjeni. I najzad, takva imaginacija je delimice analogna estetičkom fenomenu *Einführung*-a ili *empatije*, odnosno uživljavanja u nečije tuđe stanje, reprezentovanja tuđeg stanja – a što za sobom povlači i nekakvo dublje razumevanje tog bića. Dakle, tragajući za strukturom te naročite psihološke operacije, mogli bismo da kažemo da se ona sastoji od četiri podjednako važna činioca – saosećanja, dopadanja ili privlačenja, uživljavanja ili reprezentovanja, i razumevanja – te da odsustvo bilo kojeg od ovih elemenata može okrnjiti njeno uspešno izvođenje. A posledica njenog uspešnog izvođenja jeste takva da ćemo biti spremni da tuđim preferencijama, zamišljajući ih tada kao naše, pridamo onoliki značaj koliki obično pridajemo vlastitim preferencijama. Drugim rečima, tek će nas moć imaginativnog zauzimanja pozicija drugih lica (ili drugih osetljivih bića, ukoliko njeno blagodarno dejstvo ne želimo da rezervišemo samo za ljudski rod) koja su izložena dejstvu naših postupaka (a što je preduslov za smislenu primenu te moći), uverava nas Her, učiniti kadrin da uzimamo učešće u moralnom životu neke zajednice. Ekstenzija te moći može da se proširi i na hipotetičke moralne situacije (premda je tačnije reći da je sama ta sposobnost skroz-naskroz projektivna i nikada doslovce aktualno realizovana), te bi nas njena primena obavezivala na živo i jasno zamišljanje kako bi to izgledalo da se nađemo u nekoj mogućoj situaciji neke moguće osobe na koju bi naše postupanje moglo imati uticaja.

Delatnik, dakle, misli moralno tek onda kad se hipotetički stavi na mesto drugog delatnika ili recipijenta. Na ovom mestu možemo da se upitamo: nije li ovaj Herov uslov, koji moramo ispuniti kako bismo iole važili za potencijalne moralno-racionalne aktere, prestrog i neopravdano isključiv? Jer, postoje i neke druge moralne deliberacije koje u sebi čak ni implicitno ne sadrže pozivanje na taj zahtev. Na primer, mogli bismo da uvažimo zapažanje koje je svojevremeno izneo Skerou, pa da kažemo kako nije moguće *zamisliti* sve patnje koje bi prouzrokovao nuklearni rat, ali da je to sasvim moguće *proceniti*, te da bi za onoga ko sudbinu čovečanstva drži u rukama upravo ta procena, a ne simpatetička imaginacija, predstavljala vodič ka racionalnoj i moralnoj odluci (Scarrow, 1966: 141). Bilo

kako bilo, imaginarnom premeštanju iz vlastitog u tuđi položaj kritičari Herove srednje faze davali su sledeća alternativna imena: „strategija zamene“ (Babić-Avdispahić, 1985: 35), odnosno „test zamene mesta“ (Fulinvajder, 1989: 329).⁵⁵ Dok se tada s pravom moglo tvrditi da je njegovo shvatanje imaginacije takvo da u suštini predstavlja „neko izvan-jezičko prenošenje u situaciju drugog, o čemu se tek naknadno izriču iskazi“ (Babić-Avdispahić: 36), u knjizi *MT* se od ovog misaonog eksperimenta nastoji napraviti i izvesna *konceptualna* ili logička teza, koja bi stekla dignitet po snazi jednak tezama univerzalizabilnosti i preskriptivnosti.

Pre nego što se upustim u analizu ove redefinicije, ukratko ću izložiti jednu raniju kritiku na račun imaginativne identifikacije kao u potpunosti logički smislenog normativnog zahteva, a koja je ozbiljno uzdrmala Herovu dotadašnju konstrukciju moralnog sistema. Prema Kristoferu Tejloru, na osnovu Herovih iskaza o protežnoj moći simpatetičke imaginacije moguće je praviti razliku između tri imaginativna stanja: (a) možemo zamisliti da smo neka druga osoba od one koja zapravo jesmo; (b) možemo zamisliti kako to izgleda nalaziti se na tuđem mestu, tj. zamisliti šta bismo osećali da se nađemo u istoj ili sličnoj situaciji u kojoj se nalazi neka druga osoba; i (c) možemo zamisliti šta neka druga osoba oseća u nekoj partikularnoj situaciji. Jedino je imaginativno stanje (c), reći će Tejlor, logički moguće, praktički vrlo teško, ali etički najvažnije, pošto omogućava kultivisanje simpatetičke imaginacije (a ne imaginativne identifikacije) kao jednog od konstituenata moralnog rasuđivanja (Taylor, 1965: 288-289). Za stanje (a) i stanje (b) (koje on shvata kao izvedeno iz prethodnog stanja) se ispostavlja da su logički nemoguća, i stoga besmislena, budući da oba od nas zahtevaju neku vrstu samobmanjivanja u vezi sa osećajem ličnog identiteta, i to na takav način da, zadržavajući u posedu znanje o svom pravom identitetu, zamišljamo situacije u kojima dodatno stičemo lične identitete osoba sa čijim patnjama saosećamo, ili jednostavno pokušavamo da, stavlajući se u tuđe položaje, u potpunosti izgubimo ili potisnemo

⁵⁵ Frazom „zamena mesta“ operiše i Zeno Vendler (1988) u svom briljantnom ogledu o Herovoj kasnijoj modifikaciji tretmana hipotetičke identifikacije, dok Bernard Vilijams za isto koristi naziv „test obrnutih uloga“ (Williams, 1985: 83).

vlastiti identitet.⁵⁶ To je, prema ovom autoru, logički nemoguće, zbog toga što je moje sopstvo „određeno *mojim* karakteristikama, pa prema tome, ukoliko ih izgubim, to više neću biti ja“ (*HC*, „Comments on Vendler“: 281).

Bez ambicije da ulazim u rasprave oko problema sopstva kakve se odvijaju unutar savremene filozofije morala, ovde ću obratiti pažnju samo na Herov, možda ne toliko minoran, doprinos u pospešivanju tih rasprava. Naime, kako bi se suprotstavio Tejlorovoj argumentaciji a time i poboljšao vlastitu zamisao o jednom koherentnom moralnom sistemu, Her je za početak predložio izvesnu semantičku reviziju pojma ili, tačnije, zamenice „ja“ (iako povodom toga sebi odriče svako pravo na originalnost): „Predlog se sastoji u tome da ‘ja’ nije u celini deskriptivna reč, već delimično i preskriptivna. Identifikujući se, aktualno ili hipotetički, sa nekom osobom, ja se poistovećujem sa njenim preskripcijama. Jasnije rečeno, zamisliti sebe na mestu osobe koja upravo namerava da ide kod zubara znači ovog časa imati preferenciju da ona ne bi trebalo da pati onoliko koliko verujem da će patiti. Sve dotle dok zamišljam da ću to biti ja, sada unapred imam istu onu averziju za koju verujem da će ju je imati i ta osoba“ (*MT*: 96-97).⁵⁷ Na prvi pogled ovaj predlog je vrlo neobičan. Njegova neobičnost verovatno leži u odudaranju od činjenice da je upotreba reči „ja“ najdublje povezana s upotrebama ličnih imena, pa joj se otuda najčešće pripisuje izvesno deskriptivno značenje. Na primer, kada ja, kao A. D., ukazujem na sebe, to činim s implicitnom ili eksplicitnom mišlju da se kao takav-i-takav pojedinac suštinski i neponovljivo razlikujem od ostalih pojedinaca (a kao takav bih se razlikovao i od vlastitog klona, koji bi, po pretpostavci, mogao biti stvoren samo u neko *različito* vreme). Ukoliko, dakle, reči „ja“ dozvolimo da se odlikuje jedino deskriptivnim značenjem, onda se moramo složiti s

⁵⁶ Besmislenost, za Tejlora, postaje još očiglednija ukoliko svoja imaginativno-identifikaciona pregnuća pokušavam da projektujemo na ne-ljudska bića: „Niko neće uzeti za ozbiljno sugestiju da je, kako bismo razlučili na koji način treba da tretiramo biljke, neophodno da zamislimo da smo biljka“ (1965: 291).

⁵⁷ Her veruje da takvo shvatanje nije bilo strano ni Aristotelovom etičkom učenju: „Moguće je poistovetiti se, u većoj ili manjoj meri, s drugim ljudima. Aristotel je u tome video suštinu ljubavi... On *philos* ili voljenu osobu definiše kao ‘drugo ja’. Ovo je poreklo izraza ‘*alter ego*’, koji se odomaćio u našem jeziku“ (*MT*: 221).

Tejlorovim kritičkim opaskama i smatrati da je zaista logički nemoguće pretpostaviti da Aleksandar bez ikakvih teškoća sledi zahteve imaginativne identifikacije i da postaje, recimo, Ivan. Međutim, Her teži tome da zamenicu „ja“ u potpunosti oslobodi deskriptivnog sadržaja (ovde moramo dodati – u moralnim kontekstima, što on ne čini), a time i esencijalizma koji uz nju obično prijanja.⁵⁸ To je moguće ukoliko se izraz „ja“ najpre shvati kao „samoreferencijalni indeksikal“ (premda ga Her ne naziva tako, već to čini Vendler u svom ogledu o Heru), pa se otuda može reći da i Aleksandar i Ivan sinonimno koriste taj izraz, ali sa različitim referencama.⁵⁹ Posledica tog shvatanja jeste da sada, umesto da kažem: „Kada bi Aleksandar bio Ivan...“ (što bi označavalo nekakvo gubljenje osobina koje krasi moju ličnost), mogu smisleno reći: „Kada bih ja bio Ivan...“, što zbog puke gramatičke funkcije zamenice „ja“ za sobom ne povlači bilo kakvo doslovno utapanje moje u Ivanovu ličnost (ili njegove u moju, ukoliko bi on rekao: „Kada bih ja bio Aleksandar...“); to će reći, zamenicu „ja“ treba da poimamo kao varijablu, a ne kao konstantu. A zamena mesta ili uloga između dva sopstva (ili dva „Ja“) bi onda, pod pretpostavkom da je jedno od njih mučitelj a drugo njegova žrtva, obavezivala sadistu da zamisli kako bi za njega samog izgledalo da se nađe u istom kvalitativnom stanju (identifikovanom kao patnja) osobe nad kojom se izživljava i u kojoj meri bi mu se to dopadalo, što ga ne bi nužno i istovremeno obavezivalo na zamišljanje da bukvalno postaje ta konkretna mučena osoba (up. *HC*, „Comments on Vendler“: 286).⁶⁰ Na taj način naglasak se stavlja pre na razmenljiva i univerzalizabilna „stanja stvari“ nego na singularne nosioce tih stanja.

⁵⁸ „Izraz ‘ja’ nije vezan ni za kakvu suštinu“ (*MT*: 121); „Ako bismo ti i ja zamenili mesta, svet, po svojim univerzalnim svojstvima, ne bi bio nimalo drugačiji. Dakle, značenje *predikata* u iskazu ‘Ti patiš’ jeste potpuno isto kao u iskazu ‘Ja patim’“ (*MT*: 123).

⁵⁹ „Indeksikalnost nigde ne predstavlja izvor kvalitativnih razlika“ (Vendler: 175). Up. *MT*: 120-121.

⁶⁰ Her, potrebno je napomenuti, iz principijelnih razloga odbija da u relaciji sadista-njegova žrtva pod ovom potonjom zamišlja mazohistu, tj. osobu koja uživa u tome da joj se nanosi bol: „Ne govorim o mazohistima; za njih se pretpostavlja da žele da budu mučeni, što u našem primeru nije pozicija žrtve“ (*SOE*: 132). O njegovom užem shvatanju razlike između patnje i bola, videti *MT*: 93.

Izjavljujući da je „zamišljanje sebe u pozicijama drugih“ prilično zahtevna operacija koja se susreće s teškim filozofskim problemima predstavljanja tuđih svesti i interpersonalnog poređenja snaga preferencija, a čija je težina uvećana činjenicom da nesavršenstvo i čudi imaginacije često ometaju racionalne kognitivne sposobnosti moralnih delatnika (up. Hare, 1991: 460; *MT*: 95, 127),⁶¹ Her ipak pokušava da preko opisa fenomena ljudske patnje na najefikasniji mogući način ilustruje i opravda smislenost te operacije, kao i da za svrhe moralnog rasuđivanja dokaže njenu neophodnost. Iz toga bi onda i njegova ideja o preskriptivnom značenju reči „ja“ trebalo da postane razgovetnija i prihvatljivija.

Patnju, kao afektivno stanje, uvek prati svest o patnji (kognitivno stanje): „Ako patim, ja znam da patim, i ako znam da patim, ja patim“ (*MT*: 92).⁶² Komplementaran i sinhronizovan odnos kakav u slučaju patnje nastaje između ovih inače različitih stanja Her poima naprosto kao *konceptualnu istinu*: „Saznanje kakvo imamo o iskustvu patnje jeste *neposredno* saznanje, a ne bilo koja vrsta saznanja na osnovu zaključivanja, te tako ne može postojati bez prisustva predmeta saznanja (to jest patnje) u našem iskustvu“ (*EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 183-184). Ali, to nije sve: „Ova povezana kognitivna i afektivna stanja za sobom povlače i konativno stanje. Ako patim, ja imam motiv da patnja prestane. To je takođe konceptualna istina, koja važi na osnovu značenja reči“ (*MT*: 93). Drugim rečima, ne možemo patiti a da nemamo preferenciju da ne bi trebalo da patimo. Ukoliko ne preferiramo da bi takvo (ukupno) stanje trebalo da prestane, ne bismo mogli da ga odredimo, pa čak ni da ga prepoznamo kao patnju. Tu preferenciju, ili taj motiv, izražavamo u vidu razborite preskripcije da bi patnja trebalo da prestane (up. *EET*: 184; *SOE*: 132). Međutim, problem nastaje onda kada shvatimo da je naše neposredno znanje o vlastitoj patnji po karakteru skroz-naskroz solipsističko, i da nam ono nije od velike pomoći ukoliko se pred nas

⁶¹ S tim u vezi, on veruje da se ćudljivosti imaginacije mogu savladati „izoštavanjem naše senzibilnosti“ (*HC*, „Comments on Brandt“: 217).

⁶² Na sledećoj stranici ovaj iskaz zadobija nešto prošireniji oblik: „Ako patim do izvesnog stepena ili izvesnim intenzitetom, ja moram da znam da patim do tog stepena i tim intenzitetom, i *vice versa*“ (*MT*: 93).

postavi zahtev da saznamo nešto više o patnjama drugih ljudi. Suočeni, dakle, s pitanjem „kako to izgleda nalaziti se na mestima drugih ljudi koji pate“, možemo ili sumnjati u mogućnost uspešnog predstavljanja tuđih svesti (pri čemu postajemo nepopravljivi skeptici), ili rasuđivati po analogiji. Ovaj bi nam način rasuđivanja dozvoljavao da o drugim sopstvima donosimo zaključke i sudove po analogiji s vlastitim sopstvom.⁶³ Budući da patničko iskustvo drugih ljudi ne može biti neposredno prisutno u našem sopstvenom iskustvu, saznanje koje bi nam bilo potrebno da sebi dočaramo tuđe iskustvo patnje može biti okarakterisano isključivo kao *indirektno* (reprezentativno) saznanje. Pod takvim saznanjem ne podrazumeva se puki izveštaj o situaciji druge osobe, već pre saznanje o tome (ili uvid u to) kako se ta osoba zaista oseća kada pati (*MT*: 92). A sredstvo takvog saznavanja može biti samo i jedino *imaginacija*: „Imaginacija mora da popuni, na adekvatan način, mesto iskustva“ (*EET*: 184). Da bi moje indirektno saznanje bilo prihvaćeno kao adekvatno, moje ja mora da se stavi na mesto nekog drugog ja, da zamisli ili da sebi u potpunosti predstavi patnje tog drugog ja, da se u njih uživi i da ih razume, a što za sobom onda povlači i neku vrstu preuzimanja konativnih impulsa, uključujući i njihove intenzitete, tog drugog subjekta.⁶⁴ Drugim rečima, ako zamislim njegovu patničku situaciju i njegovu snažnu preferenciju da ta patnja prestane, i sâm ću steći preferenciju iste snage da bi njegova patnja trebalo da se okonča. Her smatra da se tome mora dodati uslov „da su ostale stvari jednake“, jer „mogu postojati druge stvari koje preferiram toliko snažno da prevladavaju moju preferenciju da bi preferencija te osobe (na čije se mesto imaginativno stavljam) trebalo da bude zadovoljena. Ali *pod uslovom da su ostale stvari jednake*, moram da preferiram da ona bude zadovoljena, s istom preferencijalnom snagom koju bih

⁶³ O Herovim razlozima za odbacivanje skepticizma o tuđim svestima i njegovim argumentima u prilog rasuđivanju po analogiji, videti *MT*: 118-119, 126-127.

⁶⁴ Sledivši neke Neigelove sugestije, usuđujemo se reći da je umesto o *indirektnom saznanju*, koje nikada sa sigurnošću ne možemo verifikovati kao adekvatno, možda prikladnije ili preciznije govoriti o *verovanju*: „Ono što želimo da bude učinjeno u nekom hipotetičkom slučaju u kojem se nalazimo na nečijem mestu, sa njegovim željama i preferencijama, zavisi od toga šta *verujemo* da bi on želeo u tim okolnostima“ (Nagel, 1988: 104 – podvukao A. D.).

imao u toj situaciji sa tim preferencijama“ (*EET*: 185). U suprotnom, neću znati šta to znači i kako zapravo izgleda nalaziti se u situaciji neke osobe sa njenim preferencijama. A kako je, prema Heru, naše pažnje dostojno jedino racionalno moralno mišljenje, čija se racionalnost ogleda u posedovanju dovoljnih i relevantnih informacija o situacijama i ljudima kakve su potrebne za donošenje adekvatnih moralnih sudova, misaoni eksperiment simpatetičke imaginacije gordo stoji u službi takvoga mišljenja, kao njegovo oskudno ali moćno oruđe u dospevanju do informacija o inače teško prozirnim sopstvima i njihovim htenjima. To bi ujedno trebalo da predstavlja snažan argument protiv onih vrsta pristrasnosti koje označavamo kao društveno diskriminatorne: fanatizma, rasizma, nepotizma, seksizma, itd. (Persson, 1989: 161). Jer, za Hera postoji mala verovatnoća da bi nacista, nakon što bi se imaginativno stavio u položaj Jevreja, i dalje zastupao svoje moralno uverenje. Pre će biti da bi se njegovo dotadašnje iracionalno moralno rasuđivanje, uplićući se u proces hipotetičke identifikacije, u potpunosti transformisalo u racionalno. Eventualnu naivnost Herove filozofske vere ovde, međutim, nećemo preispitivati.

Onome što je prvobitno izgledalo kao opskurna teza – teza o moralnoj preskriptivnosti izraza „ja“ – sada se može dati pravi smisao. Ukoliko je taj izraz delimično i implicitno preskriptivan, to je samo zato što ja, premeštajući se u položaj nekog drugog sopstva (koje je takođe sposobno da kaže „ja“), ne iznosim nikakvu činjeničnu tvrdnju (te tako ne mogu praviti ni činjenične greške),⁶⁵ već izražavam izvestan stav brige za njega (koja upravo zahvaljujući moći imaginativnog poistovećivanja po snazi postaje jednaka sebičnoj brizi za moje vlastito sopstvo), a time ujedno usvajam njegove preferencije i preskripcije što iz njih proishode.⁶⁶

⁶⁵ O mogućnosti da moralni delatnici pri korišćenju svoje imaginativne moći ponekad ipak mogu praviti činjenične greške, pogotovo onda kada o drugima imaju pogrešne ili nedovoljne informacije, videti McDermott, 1983: 386 ff., kao i Harsanyi, 1982: 50.

⁶⁶ „Uopšte uzev, kada kažem da bi neko ko bi se nalazio u izvesnoj situaciji bio *ja sâm*, tada za tu osobu u toj hipotetičkoj situaciji izražavam brigu koja je obično veća od one koju osećam za *druge ljude* u istoj situaciji. Prepoznati da bi ta osoba bio *ja sâm* znači već propisati da bi, pod uslovom da su ostale stvari jednake,

Neka nam sada bude dozvoljeno da ranije spomenutom problemu interpersonalnog poređenja snaga preferencija, kojem je u Herovoj knjizi *MT* posvećeno čitavo sedmo poglavlje, pridemo tek ovlaš, bez nekog dužeg zadržavanja, i to preko jedne Haršanjijeve obrade te teme. Ovo ne treba uzeti kao tumačev kapric, niti kao metod koji bi se mogao okarakterisati kao sasvim neprimeren, budući da je i sâm Her, prema sopstvenom priznanju, u potpunosti nadahnut Haršanjijevim pristupom tom problemu. Komplikacije koje nastaju uvođenjem konfliktnih preferencija ovde ćemo izostaviti i pažnju usmeriti samo na neke podudarne tačke u teorijama ova dva filozofa. Poput Hera, i Haršanji interpersonalno poređenje preferencija (koje, preciznije rečeno, razumeva kao poređenje interpersonalnih *korisnosti*) posmatra kroz prizmu simpatetičke imaginacije, imenujući je kao *imaginativnu empatiju*, ali bez neke suštinske razlike u opisu funkcionisanja te operacije: „Zamišljamo sebe kako se nalazimo na mestu druge osobe, i postavljamo sebi pitanje: ‘Kada bih se sada zaista nalazio u *njenoj* poziciji, i imao *njen* ukus, *njeno* obrazovanje, *njeno* društveno okruženje, *njene* kulturne vrednosti i *njene* psihološke osobine, kakve bi onda bile *moje* preferencije između raznih alternativa, i koliko bi mnogo zadovoljstva ili nezadovoljstva izvuкао iz svake date alternative?’“ (Harsanyi, 1982: 50). Prema njegovom shvatanju, poređenje interpersonalne korisnosti zasnovano je na tzv. *postulatu sličnosti* (a ovde se očigledno može povući paralela s Herovim favorizovanjem „argumenta na osnovu analogije“), koji se najpre definiše kao pretpostavka da će osnovne psihološke reakcije različitih moralnih delatnika „na bilo koju datu alternativu biti umnogome slične“ (Harsanyi: 50), odnosno „da će različiti ljudi imati slična psihološka osećanja o svakoj datoj situaciji“ (Harsanyi: 51; up. *MT*: 119). A krajnje određenje postulata sličnosti glasi da je to jedan *neempirijski a priori* postulat (Harsanyi: 51). Potonja definicija je za nas vrlo važna, jer će i Her na gotovo identičan način pokušati da klasifikuje svoju novoformiranu konceptualnu tezu o simpatetičkoj imaginaciji. Jezgrovito određenje postulata o kojem je reč Haršanji obrazlaže i opravdava time što smatra da se ovaj nikada

preferencije i preskripcije te osobe trebalo da budu zadovoljene. To je ono što je sadržano u ‘poistovećivanju’ sa tom osobom“ (*MT*: 221).

ne može verifikovati *direktnom* opservacijom, budući da nemamo *direktan* pristup unutrašnjim osećanjima drugih ljudi (Harsanyi: 51). Dakle, neempirijski *a priori* postulat sličnosti jeste onaj koji primenjujemo (koji ima važenje) kada preko simpatetičke imaginacije kao metode indirektnog, reprezentativnog saznanja pokušavamo da napravimo interpersonalno poređenje snaga preferencija.

Nakon ovih kratkih uporednih crta napokon možemo da razmotrimo Herovu pregnantno formulisanu i mnogo diskutovanu logičku tezu o simpatetičkoj imaginaciji. Ovu smo doduše ranije već navodili, ali uz obećanje da ćemo joj se tokom ove analize bliže posvetiti. Stoga nije suvišno da je još jednom u celosti ponovimo:

„Ja ne mogu da znam stepen i kvalitet tuđih patnji i, uopšte uzev, tuđih motivacija i preferencija, a da nemam jednake motivacije u odnosu na ono što bi trebalo da se dogodi meni, kada bih se nalazio na njihovom mestu, sa njihovim motivacijama i preferencijama“ (MT: 99).

Ranije smo naznačili i to da su ovoj tezi tek Herovi kritičari pridavali razna imena, prepoznavši je kao tezu koja ima snagu principa. Alan Gibbard ju je nazvao „principom uslovne refleksije“ („Conditional Reflection Principle“) (Gibbard, 1988: 60), i treba reći da je Herovu sintagmu prihvatio kao sasvim odgovarajuću. Wilfrid Hinš (Wildrid Hinsch) joj je, kako se čini, nadenuo još prikladnije ime – naime, „princip uslovne situacione identifikacije“ („das Prinzip der bedingten situativen Identifikation“).⁶⁷ Na kraju vredi spomenuti još jedno, najjednostavnije imenovanje ove konceptualne teze – „princip transfera“ – a čiji je autor Fred Feldman (1984: 274).

Za koje vrste preferencije „princip uslovne refleksije“, skraćeno PUR (kako ćemo ga nadalje označavati), eventualno ne bi važio, razmatraćemo u narednom poglavlju. Sada ćemo nezavisno od toga pokušati da ga detaljnije analiziramo. Her je PUR od trenutka njegovog formulisanja počeo da tretira kao logički nužan uslov za predstavljanje tuđih svesti, odnosno kao neempirijsku *a priori* tvrdnju (HC, „Comments on Brandt“: 216). Odatle proizlazi da se PUR ne poima samo kao normativni zahtev, već i kao konceptualna istina, tj. da on pre svega važi kao analitički, a ne kao normativni princip. Ako pretpostavimo da je zadatak PUR da mi pomogne da tuđe preferenci-

⁶⁷ Navedeno prema OP, „Preferences of Possible People“: 127.

je predstavim na osnovu ličnih, ta će pretpostavka biti validna samo ako je analitički istinito da znanje o preferenciji povlači preferenciju: ako *znam* da nešto preferiram, onda za to *imam* preferenciju (up. *MT*: 95-96; Rabinowicz, 1989: 148).⁶⁸ Proširujući, dakle, ovaj samodnos na odnos prema drugima i njihovim željama, obavezan sam, shodno PUR, da tvrdim sledeće: ako bi drugi ljudi bili izloženi neprijatnom dejstvu mojih postupaka, ja ću i sâm, smeštajući se hipotetički u njihove situacije i u njihova sopstva, tu neprijatnost spoznati (osetiti) i imati ili steći slično intenzivne konativne impulse kakve bih tada zatekao da oni imaju. Ako bi oni od mojih postupaka patili, i pri tom znali da pate, u isti mah bi izrazili preferenciju (u vidu preskripcije) da patnja prestane. Ukoliko bih se, dakle, uslovno stavio u njihovu kožu, smesta bih pristao na uslovni imperativ da se sadržaj njihove (pa onda i moje) preferencije ispuni ili zadovolji.

Prethodno rečeno može se na izvestan način formalizovati:

„Ako A zna da B preferira da se p dogodi pre nego $\neg p$, onda A preferira, ukoliko zameni uloge sa B , da se p dogodi pre nego $\neg p$ “ (Feldman: 274).

Feldman i još neki Herovi kritičari smatraju da je PUR zapravo jedna pogrešna premisa, tj. da nije istinito da ću, ukoliko sebi u potpunosti predstavim tuđe preferencije po nalogu i receptu hipotetičkog poistovećivanja, nužno steći „korespondirajuće preferencije koje se odnose na ono što bi trebalo meni da se dogodi“ (Feldman: 275; up. Persson, 1983; Schueler, 1984). Služeći se Herovim primerom zubara i preplašenog pacijenta, Feldman pokazuje da se iz ovoga mogu izvući sasvim drugačiji zaključci. Naime, ja bih, kao zubar, mogao da znam da pacijent ima snažnu ili nadvladavajuću preferenciju da se intervencija na pokvarenom zubu ne dogodi, a da ipak, stavlajući se imaginativno na njegovo mesto i uživljavajući se u njegovo strahom izazvano patničko stanje, preferiram da bi zub trebalo da se popravi. To bih mogao da učinim na osnovu svog prethodno stečenog stručnog znanja o korisnosti pravovremenih intervencija, koje sprečavaju nastajanje gangrena i težih oboljenja vilice. Štaviše,

⁶⁸ Na osnovu pretpostavke o konceptualnoj vezi između znanja i imanja neke preferencije, Her je pokušao da pobije Brantovo tumačenje PUR kao empirijske i kontingentne tvrdnje (videti: Brandt, 1988: 33 ff; *HC*, „Comments on Brandt“: 216.)

kad bih se stavio u kožu svog preplašenog pacijenta, preferirao bih da moje novostečene preferencije budu osujećene. Jednostavno bih smatrao da pacijent, za razliku od mene, ima varljive preferencije, jer ne shvata na pravi način vrednost popravke zuba. A iz toga sledi da je PUR pogrešna teza (Feldman: 276).

Postoji, međutim, još jedan ugao posmatranja iz kojeg se može napasti teza o PUR, ali ovog puta kao one za koju Her veruje da je sasvim nezavisna od teze univerzalizabilnosti. Takav kritički ugao posmatranja zauzimamo ukoliko Herovom uverenju suprotstavimo Mekijevo shvatanje o tri smisla, vrste ili stadijuma univerzalizabilnosti. Suština Mekijevog napada leži u poricanju univerzalizabilnosti kao isključivo logičke teze, koju kao takvu razotkrivaju semantička svojstva moralnih termina. Prema njemu, ovom smislu univerzalizabilnosti potrebno je pridružiti još dva, za koja se ne može reći da su inkorporirana u značenje moralnih termina ili logiku jezika morala. Ukoliko se prihvati ovo tumačenje, univerzalizabilnost se može poimati i kao supstantivni praktički princip. Naime, racionalna i logička ograničenja kakva Her postavlja za karakterizaciju pravih univerzala (koja, između ostalog, naglašavaju i irelevantnost numeričkih razlika između individua), Meki uvažava kao neophodna za obelodanjivanje formalnog smisla univerzalizabilnosti, implicitno prisutnog u upotrebi specifično moralnih reči. No, moguće je detektovati različite smislove univerzalizabilnih moralnih sudova, ukoliko pretpostavimo da postupanje u skladu s njima zavisi od subjektivnih verovanja ili od izvesne supstantivne odluke na koju nas sâma logika jezika morala ne primorava da je donesemo.⁶⁹ U tom smislu, Meki smatra da operaciju vlastitog premeštanja u poziciju druge osobe možemo shvatiti naprosto kao „drugi stadijum univerzalizacije“, ukoliko se time označava ništa drugo do manje-više prikladan i tradicionalan metodološki potez testiranja univerzalizabilnosti naših preskripcija. Ali da na tu operaciju ni najmanje nismo logički primorani svedoči činjenica da postoji naročita vrsta propisivača (poput nacista ili ekstremnih patriota) koji pri donošenju svojih moralnih sudova najčešće nisu skloni tome da za njom posežu. Iz toga bi sledilo da simpatetičku imaginaciju ne

⁶⁹ „Logička ili semantička istina ne predstavlja stvarno ograničenje za neko uverenje“ (Mackie, 1977: 98).

možemo koncipirati kao različitu i nezavisnu logičku tezu, već samo kao supstantivno proširenje principa univerzalizabilnosti. Čak i da nacista pristane na ovaj drugi stadijum univerzalizacije, malo je verovatno da će time napredovati i do „trećeg stadijuma“, pod kojim Meki podrazumeva pridavanje jednakog značaja različitim ukusima i idealima. Treći stadijum univerzalizacije jeste zapravo onaj u koji Her polaže svoje utilitarističke nade, koji nastaje kao poželjna posledica upotrebe prethodnog stadijuma, i jemči da će preferencijalne težnje svih uključenih moralnih delatnika biti u potpunosti uvažene.⁷⁰

Her je odbacio Mekijevu pretpostavku o različitim stadijumima univerzalizacije, istovremeno modifikujući njegovu ideju o progresiji u njenoj upotrebi. Naime, ta progresija jeste i ostaje isključivo logička, kada radi povezivanja formalnih aspekata univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma svojstvima univerzalizabilnosti i preskriptivnosti dodajemo PUR kao nezavisnu tezu (up. *MT*: 108; *HC*, „Comments on Nagel“: 249-250). PUR se ne može sagledavati kao izraz nekakvog supstantivnog smisla univerzalizacije, budući da se ova, prema Heru, odlikuje jedino formalnim smislom: „Za moje svrhe potrebna mi je samo jedna vrsta univerzalizabilnosti... To je doktrina da moralni sudovi koji se donose o jednoj situaciji... moraju, pod pretnjom logičke nedoslednosti, da se donose o svakoj situaciji koja je po svojim univerzalnim vanmoralnim svojstvima ovoj potpuno slična“ (*HC*, „Comments on Singer“: 268). Piter Singer na još uverljiviji način brani stanovište svog mentora: „Ukoliko bi postojala tri stadijuma univerzalizabilnosti, kako Meki tvrdi, oni koje Her naziva ‘fanaticima’ mogli bi da tvrde kako ne postoji nijedan razlog da se ide preko prva dva stadijuma. Takvi fanatici bi i dalje mogli da tvrde da drže do univerzalizabilne moralnosti. Oni bi, uz Mekijevu podršku, mogli da kažu da prihvataju puni smisao univerzalizabilnosti kakav impliciraju naši moralni pojmovi, a ipak bi, naravno, izbegli ključni treći korak u Herovoj argumentaciji, onaj koji ih primorava da svoje ideale i ideale drugih tretiraju s jednakim intenzitetom. S druge strane, ako sva tri ‘stadijuma’ predstavljaju samo progresivan razvoj ovog naro-

⁷⁰ Čitav ovaj pasus uporediti s četvrtim poglavljem Mekijeve knjige, kao i sa Singe-rovim ogledom „Reasoning towards Utilitarianism“ (Singer, 1988), u kojem se na instruktivan način sučeljavaju etička shvatanja Hera i Mekija.

čitog logičkog svojstva, izgledalo bi da svako ko prihvata prvi aspekt univerzalizabilnosti mora da prihvati i njegov drugi i njegov treći aspekt. Onda bi fanatik morao da bira između odbacivanja čitave univerzalizabilnosti i prihvatanja svega onoga za šta Her tvrdi da njen smisao implicitno sadrži“ (1988: 148).

Međutim, moguće je ponuditi još jedno višesmisleno tumačenje univerzalizacije, ali koje za cilj nema poricanje PUR kao logičke teze, već jedino uzdrnavanje Herove tvrdokorne vere u utilitaristički ishod kakav bi trebalo da proizađe iz istovremenog sadejstva univerzalizabilnosti, preskriptivnosti i PUR. Takvo tumačenje ili, tačnije, čitanje univerzalizacije predlaže Alan Gibbard. Osnovna pretpostavka je da moralni delatnik mora biti spreman da preporuči istu stvar bez obzira na to kakvu će poziciju zauzeti (Gibbard, 1988: 59). Prema prvom, tzv. *liberalnom čitanju*, nadvladavajuće preferencije što imaju snagu da konstituišu moralne sudove mogu biti nazvane *univerzalnim u slabom smislu* onda kada preferiramo istu alternativu za svaku poziciju koju možemo zauzeti, a da u isti mah ne zahtevamo i to da preferencije budu podjednako snažne za svaku od tih pozicija (Gibbard: 59-60). Drukčije rečeno, uvek možemo preferirati istu alternativu, premda sa varirajućim intenzitetima. Ako, pak, naše preferencije ostaju iste ali „poziciono nezavisne kako po snazi tako i po usmerenju“, onda ih Gibbard naziva *univerzalnim u jakom smislu*, a takvo čitanje univerzalizacije *stringentnim čitanjem* (Gibbard: 60). Šta nam ova različita čitanja zapravo otkrivaju? Prema stringentnom tumačenju, delatniku nije otvorena mogućnost da se opredeli za neko drugačije shvatanje od utilitarističkog, i stoga ne treba da iznenađuje što Her tendenciozno daje za pravo jedino ovakvom čitanju univerzalnosti (up. HC, „Comments on Gibbard“: 229-230; „Comments on Nagel“: 248). Suprotno tome, čini se da nam liberalno čitanje obećava izlaz iz začaranog kruga postajanja herovskim utilitaristima: „Preferencije mogu biti univerzalne u slabom smislu, a ipak lišene svakog traga utilitarizma“ (Gibbard: 64). Lako je uočiti da se Gibbardov distinktivan pristup delimično poklapa s Mekijevim stepenovanjem univerzalizacije, čime se moralnim delatnicima dopušta da vlastite preferencije i preferencije drugih ne tretiraju uvek i nužno s jednakim intenzitetom.

Nakon svega do sada rečenog, ovo poglavlje možemo da završimo pokušajem da što sažetije formulišemo Herov svojevrsni „dokaz utilitarizma“, uz jedno dodatno objašnjenje, ali bez ulaženja u proces njegovog opravdavanja ili pobijanja. Taj bi dokaz, naime, mogao imati sledeći oblik:

Ako je istinito da je uslov razboritosti zadovoljen onda kada delatnici pridaju pozitivan značaj svojim sopstvenim preferencijama samim tim što teže da maksimizuju njihovo zadovoljenje, i ako je istinito da je racionalno moralno rasuđivanje determinisano kako tezama univerzalizabilnosti (nepri-strasnošću) i preskriptivnosti (benevolentnošću) tako i „principom uslovne refleksije“ (simpatetičkom imaginacijom), iz toga onda sledi moralna obaveza da se teži maksimizaciji zadovoljenja preferencija svih uključenih delatnika (i recipijenata), tj. pridavanju jednakog značaja njihovim preferencijama (up. *HC*, „Comments: Introduction“: 203-204; „Comments on Nagel“, str. 248-250; *EPM*, „On Terrorism“: 36; Sandøe, 1989: 215-217).

To što se u ovom „dokazu utilitarizma“ nigde ne pominje princip korisnosti, ne bi trebalo, kako Her smatra, da zbunjuje čak ni utilitariste: „Važno je razumeti da utilitarističkoj teoriji nije potreban nikakav ‘princip korisnosti’, i da ni u mojoj teoriji ne postoji nijedan takav princip... Umesto njega imam *metod* moralnog rasuđivanja, koji je determinisan logikom moralnih pojmova. Ovaj metod zaista vodi istim moralnim zaključcima koje bi tradicionalni utilitarista nastojao da dostigne primenom svog principa korisnosti. Ali do tih zaključaka se stiže, ne linearnim rasuđivanjem iz prvog principa, već jednom vrstom koherentističkog rasuđivanja... Moramo da pronade-mo koherentan skup moralnih principa i drugih sudova koje možemo prihvatiti u svetlu spoznatih činjenica... ‘Princip korisnosti’ je, stoga, suvišan“ (*OP*, „Foundationalism and Coherentism in Ethics“: 124). Međutim, ne možemo a da ne primetimo izvesnu nedoslednost u Herovim iskazima o statusu ovog principa, pogotovo onda kada njegovu normativnu funkciju donekle poistovećuje sa zahtevima simpatetičke imaginacije (ili zlatnog pravila): „Ono što princip korisnosti od mene zahteva jeste da za svakog čoveka na koga moji postupci utiču učinim ono što bih želeo da bude učinjeno za mene u hipotetičkoj okolnosti da se nađem baš u njegovoj situaciji“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 215-216).

Bilo kako bilo, bez preterivanja se može reći da je Her verovao kako je u PUR konačno pronašao „kariku koja nedostaje“, neophodnu za uspostavljanje koherentnog normativnog sistema utilitarističkog tipa. Jedini preostali problem predstavljale su vrste preferencije što ne ulaze u domen važenja PUR. Sve do kraja svoje karijere on je sa žaljenjem izjavljivao da je taj posao ostavio nedovršenim.

13. Vrste preferencija

Konstruišući vlastitu verziju utilitarizma preferencija, Her je krenuo od jedne sasvim uopštene pretpostavke: kada težimo maksimalnom zadovoljenju preferencija, mi ne treba da odmeravamo preferencije na osnovu njihovog kvaliteta ili moralne ispravnosti, već samo na osnovu njihove snage, ne obraćajući pažnju na identitete osoba što su posednici tih preferencija. Prema njegovom shvatanju, jedino se ovakav tretman preferencija može opisati kao „nepriistrasan i sadržajno indiferentan“ (*MT*: 146; up. Feldman, 1984: 270-271). To bi značilo da utilitarizam preferencija dozvoljava, ili čak zahteva, da se svim *vrstama* preferencija pridaje jednak i pozitivan značaj, a da se potom njihovo zadovoljenje ostvaruje srazmerno njihovom broju i intenzitetu. No, ovu pretpostavku i sâm Her dovodi u sumnju kada umesto kritičara postavlja sledeće pitanje: zar ne postoje izvesne vrste preferencije čije bi uzimanje u obzir po mnoge ljude imalo nepoželjne i rđave posledice? S jedne strane, očigledno je da je on potpuno svestan postojanja takvih vrsta preferencija, čije bi odstranjanje njegovu teoriju učinilo daleko plauzibilnijom. S druge strane, njegovo kolebanje da to učini svoje početno opravdanje pronalazi u činjenici da je unutar takvih vrsta moguće detektovati izvesne podvrste preferencija kojih se ne možemo tako lako i rado odreći, odnosno da ne bi bilo u našem (vitalnom) interesu da ih se odrekemo.

Pre nego što se upustimo u detaljniju analizu Herovog pristupa ovom problemu, nije suvišno da prethodno razmotrimo jedno alternativno i prilično odlučno utilitarističko rešenje istog problema. Kao i ranije, ovde nam je od najveće pomoći Haršanjijeva teorija. Ova, naime, polazi od zdravorazumske pretpostavke da postoje proble-

matične preferencije koje ne poseduju moralni kapacitet. Moralne doslednosti radi, u utilitarističkim kalkulacijama takvim preferencijama ne treba pridavati nikakav značaj. Ako se preferencije bez moralnog kapaciteta označe kao *antidruštvene* (a koje su, prema Haršanjijevom tumačenju, zasnovane na sadizmu, zavisti, resantimanu ili pakosti) (Harsanyi, 1982: 56; 1988: 90), utilitaristi je, kao benevolentnoj osobi, iz principijelnih razloga dozvoljeno da odbije ili zane-mari uračunavanje antidruštvenih kao suštinski *malevolentnih* preferencija (Harsanyi, 1988: 96). Međutim, to nije sve. Usvajajući Dworkinovu distinkciju između *ličnih* i *eksternalnih* preferencija (pri čemu prethodne označavaju preferencije osoba za vlastitim „uživanjem u nekim dobrima i mogućnostima“, a potonje njihove preferencije „za dodeljivanje dobara i mogućnosti drugima“) (Dworkin, 1977: 234), on smatra da eksternalne preferencije treba u potpunosti isključiti iz moralnih razmatranja: „Utilitaristička moralnost od nas zahteva da poštujemo preferencije ljudi u vezi s tim na koji način *sami sebe* treba da tretiraju. Ali ona od nas ne bi trebalo da zahteva da poštujemo njihove preferencije u vezi s tim na koji način *drugi* ljudi treba da budu tretirani. Ovaj predlog bi odmah rešio problem koji postavlja naš primer sa nacistom: preferencije Jevreja da ostanu živi jesu *lične* preferencije i trebalo bi im dati *pozitivan* značaj. Nasuprot tome, preferencije naciste u vezi s tim da Jevreji umru jesu *eksternalne* preferencije (čak i ako su neki nacisti uložili veoma snažan lični angažman u ove preferencije) i ne bi im trebalo pridavati *nikakav* značaj“ (Harsanyi, 1988: 97). Jedino će prethodne, lične preferencije biti kadre da se pretvore u tzv. *moralne* preferencije, čije posedovanje signalizira spremnost delatnika sa utilitarističkim nazorom da svoje i tuđe interese tretira kao od jednakog značaja (Harsanyi, 1982: 47).

Ako se sada vratimo Heru, odmah moramo da postavimo par povezanih pitanja: koje razloge on navodi u prilog protesta protiv Haršanjijevog jednostavnog i uverljivog rešenja ovog problema, i da li se i na koji način ti razlozi mogu opravdati? Na meti su najpre one preferencije koje Haršanji naziva antidruštvenim. Prema Heru, proglasiti neke preferencije za antidruštvene ili malevolentne ne predstavlja dovoljan uslov za njihovo isključivanje iz moralnih kalkula-

cija, pogotovo ako nismo uvek skloni tome da ih sagledavamo kao nemoralne, već radije kao pripadajuće širem skupu tzv. *bizarnih* preferencija. Ako nam je potreban primer za takve preferencije, možemo ga pronaći, recimo, u semitskom običajnom pravilu „oko za oko, zub za zub“. Pravičnije bi bilo da to pravilo sagledavamo kao vrstu bizarne preferencije, budući da oni koji do njega drže nikako u njemu ne vide preferenciju koja je, iako zasnovana na resantimanu, lišena moralnog kapaciteta; naprotiv, oni će to pravilo, na koje su od malih nogu vaspitavani, pre svega prepoznati kao društveno obavezujuće. Dosledno tome, Her veruje da je „moralno ispravno pridavati jednak značaj takvim bizarnim preferencijama, zato što su one, ma koliko bile bizarne, važne ljudima koji ih imaju. One, naravno, u našem moralnom mišljenju mogu biti nadvladane drugim konkurentskim preferencijama“ (*HC*, „Comments on Brandt“: 218; up. *MT*: 140-141). To će reći, pod pritiskom društveno poželjnijih preferencija njima bi u utilitarističkim kalkulacijama bio pridavan relativno minoran značaj.

Međutim, za utilitarizam daleko veću teškoću predstavljaju *eksternalne* preferencije. Ako poželimo da ih bliže odredimo, reći ćemo da su to preferencije za stanja stvari koja nisu prisutna unutar (doživljajnog) iskustva preferioca, odnosno za stanja stvari koja su drugačija od njegovih ličnih iskustava; rečju, okarakterisaćemo ih naprosto kao *neiskustvene* preferencije (*MT*: 104; *OP*, „Preferences of Possible People“: 126). Kao što smo videli, Haršanji je naveo čvrste razloge u prilog tvrdnje da takve preferencije racionalno moralno promišljanje ne bi trebalo da uzima u obzir. Štaviše, ono bi u tom pogledu moralo da bude sasvim beskompromisno, uprkos činjenici da „nisu sve eksternalne preferencije društveno nepoželjne“ (1988: 97). Na primer, preferencije koje on naziva *podupirućim* (supportive), a što su „zasnovane na želji da bi drugi ljudi trebalo da ostvare uspeh u zadovoljenju svojih informisanih ličnih preferencija“ (1988: 98), niko neće klasifikovati kao društveno nepoželjne. Pa ipak, uzimanje u obzir takvih preferencija moglo bi da ima rđave posledice, pošto je više nego izvesno da bi u tom slučaju interesi osoba koje imaju mnogo prijatelja i samim tim uživaju širu društvenu podršku dobili mnogo veći značaj od interesa osoba koje nisu

preterano druželjubive (1988: 98). Zbog čega, onda, kod Hera i dalje postoji izvesna nedoumica u pogledu prenebregavanja eksternalnih preferencija? Pre svega, čini se da on ne pravi, poput Dvorkina i Haršanjija, tako oštru razliku između potonjih i ličnih preferencija. Na primer, lična želja da se o mojoj sopstvenoj deci vodi računa i nakon moje smrti može biti klasifikovana i kao eksternalna (neiskustvena) preferencija (up. *OP*: 131). Za takve mešane vrste preferencija, koje su nerazlučivo i lične i eksternalne, nikako ne bismo voleli da budu izuzete iz razmatranja; preciznije rečeno, osim što bi to išlo protiv naših vitalnih interesa, njihovo isključivanje ne bismo mogli da prihvatimo kao jedan *racionalan* zahtev.

Kao i drugde u Herovoj filozofiji morala, izgleda da i na ovom mestu kriterijum racionalnosti ima presudnu ulogu: jedino u slučaju da se pomenute preferencije protumače kao podvrsta tzv. *iracionalnih* ili *neinformisanih* preferencija, pod kojima se mniju preferencije što su zasnovane na logičkim greškama ili pogrešnim činjeničnim verovanjima, Her bi zahtevao njihovo bezrezervno odstranjivanje. Pri tom je važno napomenuti da on, zajedno s Gibardom, preferenciju klasifikuje kao racionalnu „ukoliko je formirana sa punom i živom svešću o svemu što je tu uključeno“ (Gibbard, 1988: 60).

Šire gledano, postoje dva racionalna kriterijuma za prepoznavanje irelevantnih vrsti preferencija, koji se uspostavljaju već na nivou razboritog mišljenja. Prvi kriterijum koji Her usvaja, a pomoću kog uspevamo da razaznajemo iracionalne preferencije, jeste Brantova ideja o tzv. *kognitivnoj psihoterapiji*, pod kojom se podrazumeva test izlaganja vlastitih preferencija logici i činjenicama. Ovaj test je zamišljen kao „proces suočavanja želja s relevantnim informacijama“, s ciljem da se odbace sve one želje koje ne preživljavaju činjeničnu i logičku kritiku (Brandt, 1979: 113; up. *MT*; 104-105, 214-215; *HC*, „Comments on Brandt“: 218). Potreba za kognitivnom psihoterapijom nastaje onda kada samima sebi postavimo pitanje: „Šta da činim?“ Budući da se ovo pitanje u širem smislu shvata kao praktično, a u užem kao pred-moralno ili razborito, podvrgavanje logici i činjenicama u potonjem smislu može nam pomoći da se oslobodimo svih sem *razboritih* preferencija. A kako skupovi razboritih i nerazboritih preferencija pripadaju većem skupu ličnih ili *samoobzirnih* preferen-

cija, kognitivna psihoterapija predstavlja sredstvo razdvajanja naših *manifestnih* (koje neretko mogu biti nerazborite) od naših *istinskih* razboritih preferencija. Potrebno je naglasiti da razliku između manifestnih i istinskih (*true*) preferencija ne uvodi Brant već Haršanji, ali se ona u ovom kontekstu sasvim prikladno može upotrebiti kako bi se dodatno razjasnio smisao Brantove ideje. Naime, pod *manifestnim* preferencijama Haršanji podrazumeva aktualne preferencije koje mogu biti zasnovane „na pogrešnim činjeničnim verovanjima, ili na nemarnoj logičkoj analizi, ili na snažnim emocijama koje u datom momentu umnogome ometaju racionalan izbor“, a pod *istinskim* one „preferencije koje bi osoba imala kad bi posedovala sve relevantne činjenične informacije i uvek rasuđivala s najvećom mogućom pažnjom. S obzirom na ovu distinkciju, racionalne želje neke osobe jesu one koje su saglasne s njenim istinskim preferencijama, dok su iracionalne želje one koje ne prolaze ovaj test“ (Harsanyi, 1982: 55).

Drugi Herov kriterijum nastaje kao dopuna prethodnog i, između ostalog, treba da posluži kao sredstvo za prepoznavanje aktualnih nerazboritih preferencija što se posebno odnose na buduće vreme našeg života. Ime koje Her izumeva za ovaj kriterijum jeste *uslov razboritosti (requirement of prudence)* (MT: 105). Postavljajući ovaj uslov, on pokušava da izbegne ili zaobiđe komplikacije kakve su, prema Brantu, svojstvene svakoj teoriji o željama ili preferencijama. Naime, Brant zapaža da je vrlo teško pronaći neke opšte i zadovoljavajuće principe koji bi određivali značaj preferencija u pogledu njihovog trajanja: da li bih, na primer, preferencijama do kojih sam držao dugi niz godina trebalo da pridajem mnogo veći značaj nego preferencijama do kojih sam držao svega nekoliko meseci, dana ili časova (Brandt, 1979: 247-250; up. MT: 103; Rabinowicz, 1989: 147; Sandøe, 1989: 218)? Her nastoji da postavi i razreši nešto drugačiji problem: na osnovu čega bi trebalo pridavati veći značaj tzv. *sinhronijskim* ili *simultanim* nego tzv. *asinhronijskim* ili *nesimultanim* preferencijama?⁷¹ U prvu grupu spadale bi *sada-za-sada (now-for-now)* i *tada-za-tada (then-for-then)*, a u drugu *sada-za-tada (now-for-then)*

⁷¹ Suprotnost sinhronijske-asinhronijske preferencije imenuje Her (*OP*, „Preferences of Possible People“: 126; „A Utilitarian Approach to Ethics“: 158-159), a simultane-nesimultane preferencije Rabinovic (Rabinowicz, 1989: 145).

preferencije. Nezgrapnost ovih naziva može se ublažiti putem pokušaja da se njihovo značenje što bliže odredi:

sada-za-sada preferencije su aktualne preferencije za ono što bi trebalo da se dogodi „ovde i sada“;

sada-za-tada preferencije su aktualne preferencije za vremenski pomerene (hipotetičke) situacije; one referišu na aktualne želje da anticipirane želje jednom budu zadovoljene: želimo da se nešto dogodi u (budućem) vremenu koje je različito od (sadašnjeg) vremena u kojem imamo tu želju;

tada-za-tada preferencije su neaktualne preferencije, koje bi se u neko buduće vreme odnosile na to isto buduće vreme.⁷²

Kako je nagovešteno, na osnovu uslova razboritosti mi postajemo kadri da eliminišemo sopstvene asinhronijske preferencije. Ali kakav je, zapravo, ovo uslov? Da bismo na to odgovorili, neophodno je da se najpre podsetimo na ono što je rečeno u sedmom poglavlju. Tamo smo naznačili da Her razboritost poima na sasvim specifičan način – kao svojstvo mišljenja koje je prvenstveno usmereno na budućnost. Na prvi pogled ovo je jedna kontraintuitivna ideja, pošto se suprotstavlja uobičajenoj zdravorazumskoj predstavi da su razboriti ljudi najčešće skloni tome da vlastitim budućim preferencijama pridaju manji značaj samo zato što su buduće (*MT*: 100). No, prema Heru, osim što ne može važiti kao racionalna, takva sklonost nije ni moguća: „Ne postoji mogućnost zanemarivanja budućnosti, zato što moramo da je zamislimo kao prisutnu“ (*MT*: 101). Iz ove tvrdnje dalo bi se zaključiti sledeće: prvo, sopstvene sadašnje i sopstvene buduće preferencije treba da pri početnom odmeravanju njihove vrednosti imaju jednak tretman; drugo, mada prvenstveno zagledano u budućnost, razborito mišljenje se neizbežno, da tako kažemo, odvija u vremenskom modusu sadašnjosti; i treće, vremensko protezanje od sadašnjosti ka budućnosti uslovljava razborito mišljenje da najpre teži maksimizaciji zadovoljenja sadašnjih ili trenutnih preferencija.⁷³

⁷² Za dalje objašnjenje ovih Herovih neologizama up. *MT*: 101-106.

⁷³ Ovaj stav ne sme da se pobrka sa pretpostavkom, koju Her smatra pogrešnom, da se preferencije vazda formiraju na osnovu ukusa što postoje u ovom trenutku: „[D]a bi se preferencije *formirale*, nije nužno da ih već imamo. Možemo steći nove ukuse, tako što ćemo početi da preferiramo stvari koje ranije nismo preferirali“ (*MT*: 125).

Najuočljivija i, u isti mah, najinteresantnija posledica Herovog shvaćanja jeste da nam ono implicitno dozvoljava da zanemarimo preferencije do kojih smo držali u prošlosti i da, otuda, delimično ili potpuno izbegnemo teškoće koje je Brant uočio u vezi s određivanjem relevantnosti preferencija s obzirom na njihovo trajanje. Nije kraće ili duže trajanje ono što daje odgovarajuću težinu našim samoobzirnim preferencijama, već određena količina razboritosti koju one sadrže.

Ali, na koji način možemo da detektujemo preferencije što se odlikuju deficitom u razboritosti? Her smatra da je to najlakše učiniti ukoliko zamislimo slučaj sukoba između naših samoobzirnih preferencija koji treba da se razreši racionalnim izborom u nekom datom vremenu. Pretpostavka je da će se sukob razrešiti time što ćemo određeni tip preferiranja prihvatiti kao nadvladavajući ili dominantan. Ako, na primer, zamislimo sukob između jedne sinhronijske (tada-za-tada) i jedne asinhronijske (sada-za-tada) preferencije, Her smatra da bi prednost trebalo dati prethodnoj preferenciji. Jer, ukoliko znamo da su naše preferencije podložne promenama⁷⁴ (čemu uzrok mogu biti lično usavršavanje kroz proces učenja ili nepredvidive objektivne okolnosti, ili sadejstvo mnogovrsnih subjektivnih i objektivnih činioca), bilo bi sasvim nerazborito da sledećem obliku preferiranja dajemo prvenstvo: *sada* snažnije preferiram da bi *x* trebalo da se dogodi *tada*, uprkos izgledu da će *tada* snažno preferirati da *x* ne bi trebalo da se dogodi *tada*. Jasnije rečeno, preferencije koje sada imam za neko buduće vreme mogu da se sukobe sa preferencijama koje će u to doba imati. Na primer, kao dete mogu želeti da kada dospem do mladićkih godina postanem pop-rok zvezda, ali kao mladić mogao bih preferirati da postanem filozof (up. Sandøe, 1989: 218). Odnosno, kako Her izjavljuje, „možemo imati snažne prethodne sada-za-tada preferencije što vode postupcima za koje bismo, tada, izrazito preferirali da ne budu izvršeni, zato što ti postupci ne bi vodili zadovoljenju naših tada-za-tada preferencija“ (MT: 105). Uz to, ne sme se prenebregnuti da će moja sada-za-tada preferencija, kada nastupi vreme da se *x* desi ili ne desi, biti naprosto jedna prošla preferencija (MT: 102). Takozvani „uslov razboritosti“, stoga, nije ništa drugo do neka vrsta svesti o tome „da bi uvek trebalo da imamo

⁷⁴ „[P]referencije nisu fiksirane, već fluidne“ (MT: 226).

neku dominantnu ili nadvladavajuću sadašnju preferenciju da zadovoljenje vlastitih sada-za-sada i tada-za-tada preferencija bude maksimizovano“ (MT: 105). Iz prethodno rečenog sledi da kod Hera asinhronijske preferencije nisu *a priori* ili same po sebi nerazborite, već njihov manjak u razboritosti dolazi do izražaja jedino u poređenju sa sinhronijskim preferencijama. U tome shvatanju treba tražiti prvi razlog Herovog dvoumljenja da se takve preferencije u potpunosti isključe iz razmatranja. Jer, prihvatanjem uslova razboritosti otvorila bi se mogućnost da se asinhronijske preferencije učine razboritijim. Ili, kako to Rabinovic primećuje, „da bismo bili razboriti, trebalo bi da modifikujemo naše prethodne sada-za-tada preferencije na takav način da se modifikovane sada-za-tada preferencije više ne sukobljavaju sa našim očekivanim tada-za-tada preferencijama... trebalo bi da vlastite sada-za-tada preferencije prilagodimo tada-za-tada preferencijama za koje znamo da ćemo ih imati“ (Rabinowicz, 1989: 146).

Drugi razlog Herovog protivljenja nedvosmislenoj eliminaciji asinhronijskih preferencija (koje su ujedno i neiskustvene) jeste taj što bi takav čin za sobom povlačio brisanje tananih razlika između njegove i Brantove teorije. Naime, prema Heru, Brant je u svojoj knjizi *A Theory of the Good and the Right* zastupao neku vrstu *utilitarizma sreće* – teoriju koja radije drži do maksimizacije sreće nego zadovoljenja preferencija ili želja (Brandt, 1979; up. MT: 103, 105; OP, „Preferences of Possible People“: 126). Međutim, nastavlja Her, ova se teorija može nazvati i *utilitarizmom ograničenih preferencija* (*limited-preference utilitarianism*), utoliko pre što je „‘najveću sreću’ moguće definisati... kao maksimalno zadovoljenje sada-za-sada i tada-za-tada preferencija“ (MT: 103; up. OP, „A Utilitarian Approach to Ethics“: 159). To se da učiniti upravo zbog toga što Brantova doktrina dopušta da se u obzir uzme samo navedena ograničena klasa preferencija – sinhronijske iskustvene preferencije – i iz razmatranja, za razliku od Herovog tolerantnog učenja, u potpunosti isključuje asinhronijske neiskustvene preferencije. U tom smislu Brantovo shvatanje „sreće“ moglo bi se opisati „kao stanje u kojem stičemo iskustva koja preferiramo da imamo, a ne ona koja preferiramo da nemamo“ (OP: 126).

Na ovom mestu bi, jasnoće radi, trebalo da napravimo kratak rezime o Herovom tretmanu opisanih kriterijuma. „Kognitivna psihoterapija“ služi kao osnovni kriterijum za prepoznavanje i eliminisanje iracionalnih vrsta preferencija. Onako kako je definisana, ona se ne vezuje ekskluzivno za nivo razboritog mišljenja, na kojem najpre ima svoju primenu. Dakle, ona podjednako važi i za nivo moralnog mišljenja, pri čemu ne zahteva nikakve dodatne modifikacije. „Uslov razboritosti“ služi kao kriterijum za prepoznavanje i (delimično ili uslovno) eliminisanje izvesne vrste nerazboritih preferencija. On, pak, isključivo važi za nivo razboritog mišljenja.

S druge strane, moralno mišljenje ima poseban kriterijum za prepoznavanje relevantnih vrsta preferencija: „princip uslovne refleksije“ (PUR). Budući da se ovaj tumači kao logička teza o simpatetičkoj imaginaciji kao nužnom ili nezaobilaznom elementu racionalnog moralnog rasuđivanja, on mora važiti za jednu ograničenu klasu *racionalnih* preferencija. Pokušajmo sada, uz pomoć briljantne i uticajne Gibardove analize Herovog prilično nesređenog izlaganja, da razmotrimo koje vrste preferencija pripadaju ovoj klasi. Prva stvar na koju se mora skrenuti pažnja jeste da su to uglavnom vrste *izvedenih* preferencija: „Njih imati zavisi od razumevanja kako to izgleda nalaziti se u nekoj okolnosti kada nismo neposredno u njoj“ (Gibbard, 1988: 62). Onako kako je PUR formulisan, ove preferencije mogu biti izvedene iz jedne jedine *osnovne* preferencije: preferencije da se ne pati.⁷⁵ I osnovne i izvedene preferencije jesu samo *uslovne*, koje aktualno možemo imati za hipotetičke slučajeve (up. Gibbard: 59).⁷⁶ Iako je osnovna preferencija da se ne pati samoobzira, ona je u ovom kontekstu uslovna, jer se uvek pitam „koliko

⁷⁵ „Svako ko zaista razume kako patnja izgleda težiće tome da preferira da joj se ne izlaže, i težiće tome onoliko snažno koliko i osoba koja joj aktualno podleže“ (Gibbard: 61).

⁷⁶ Ovde se može postaviti pitanje, kao što su to činili neki Herovi kritičari, u vezi s tim da li su preferencije koje imamo za hipotetičke situacije superiorne ili inferiorne u odnosu na preferencije koje formiramo za realne okolnosti (Persson, 1983: 46), odnosno da li uopšte ima smisla zamišljati sukob između vlastitih „kategoričkih“ preferencija (koje su karakteristične za intrapersonalne konfliktno situacije) i vlastitih uslovnih ili hipotetičkih preferencija (koje se vezuju za analogne interpersonalne situacije) (Schueler, 1984: 79-80). No, ispitivanje tih problema ovde moramo ostaviti po strani.

bih ja patio, kad bih se nalazio na tuđem mestu, itd.“ Prema Gibardu, najprikladnije ime za neku izvedenu preferenciju jeste *simpatetička* preferencija. Her prihvata ovu sugestiju i pod „simpatetičkim preferencijama“ podrazumeva „one koje, zahvaljujući operaciji principa uslovne refleksije, stičemo kao rezultat našeg predstavljanja osnovnih preferencija drugih ljudi“ (HC, „Comments on Gibbard“: 230).⁷⁷ Dok su osnovne preferencije uslovno reflektovane u nečije lično ime, simpatetičke preferencije su uslovno reflektovane u ime nekog drugog, i zapravo tek sticanje ovih potonjih otvara mogućnost za formiranje moralnih uverenja (up. Gibbard: 62).

No, kad je reč o eliminaciji irelevantnih preferencija, PUR ne čini ništa više niti manje od ranije spomenutih kriterijuma. Jednostavno se pretpostavlja, premda nerado, da PUR verovatno ne važi za iracionalne, asinhronijske i eksternalne preferencije.⁷⁸ PUR, naime, samo uslovno isključuje preferencije koje ne prolaze test „kognitivne psihoterapije“ i koje su inkompatibilne s „uslovom razboritosti“ (HC: 231). Međutim, Gibbard smatra da sama formulacija ovog principa zahteva izvesnu preformulaciju ili ograničenje kako bi mu se obezbedila ona nezavisnost za koju Her tvrdi da mu je svojstvena. Jer, ukoliko PUR treba da stekne težinu kakva krasi teze univerzalizabilnosti i preskriptivnosti, i ukoliko se on poima kao most koji svedoči o neraskidivoj vezi između univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma, potrebno je pokazati da je „isključivanje [problematičnih] preferencija iz utilitarističkih kalkulacija moguće zasnovati na njihovom isključivanju iz prostora principa uslovne refleksije“ (Hajdin, 1990: 306). Napomenimo da s tim u vezi Gibbard nije predložio neko konkretno preinačenje

⁷⁷ Smisao ove operacije bi se, onda, sastojao u *simpatetičkom kopiranju* tuđih preferencija, kada potpuno i živo razumevajući tuđu okolnost, i pod pritiskom dodatnog zahteva za univerzalizacijom, delatnik stiče sličnu uslovnu preferenciju za hipotetički slučaj u kojem bi se doslovno našao u istoj okolnosti (MT: 128; Gibbard: 61-62).

⁷⁸ „Kada sam pisao MT, bio sam svestan toga da ostavljam ‘nedovršen posao’. Snažno sam naginjao tome da princip uslovne refleksije primenim na sve preferencije, ali, zbog teškoća koje su povezane sa ‘eksternalnim preferencijama’ profesora Dvorkina, odlučio sam da ne postavljm tako sveobuhvatan zahtev“ (HC: 231). Gibbard, sa svoje strane, čitav skup preferencija za koje PUR ne važi naziva „idiosinkratičnim“ preferencijama (1988: 61).

formulacije PUR, već je preko jednog zanimljivog primera ukazao na neke teškoće koje prate sadašnju formulaciju.

Nije teško da zamislimo egipatskog faraona Keopsa kako u trenutku najvećeg uspona svoje vladavine priželjkuje da mu sveštenici i podanici, nakon njegove smrti, prirede veliku, svečanu i pompeznu sahranu. Nije, nadalje, teško da zamislimo kako bi to izgledalo nalaziti se na njegovom mestu s njegovom preferencijom. Međutim, dosledno sleđenje PUR implicira da bih ja, ukoliko Keopsovu ukupnu situaciju sebi u potpunosti predstavim, stekao preferenciju da bi *trebalo* da imam grandioznu sahranu. Upravo je ta implikacija ono što, prema Gibardu, možemo dovesti u sumnju. Jer, i pored naše obdarenosti da živo reprezentujemo i razumemo Keopsove čudi, ipak nas ništa ne obavezuje na sticanje njegove preferencije za velikom sahranom, te je, stoga, ravnodušnost takođe jedna od mogućih implikacija ovog misaonog eksperimenta. Iako Keopsovu preferenciju možemo da prihvatimo kao racionalnu, ona je očigledno samoobzirna i idiosinkratična: „Ona je samoobzirna zbog toga što se radi o preferencijalnoj težnji da on sâm ima veliku sahranu, a ne da ljudi poput njega, uopšte uzev, imaju velike sahrane. Ona je idiosinkratična zbog toga što je moguće i (1) racionalno imati tu preferencijalnu težnju u okolnosti da se bude poput Keopsa, i moguće je (2) racionalno biti lišen te preferencijalne težnje u okolnosti da se bude baš poput Keopsa. Po svemu sudeći, nakon svega, Keops racionalno ima tu preferencijalnu težnju, a ja sam je racionalno lišen“ (Gibbard: 70). Prema Heru, Keopsova preferencija da se okarakterisati kao tipičan primer asinhronijske (sada-za-tada) preferencije, koju iz razmatranja možemo isključiti na osnovu toga što ne ispunjava prethodni uslov razboritosti (*HC*: 231). Ali, ovaj odgovor se ne može prihvatiti kao zadovoljavajući, budući da sama formulacija PUR, koja je pravi cilj Gibardovog napada, i dalje ostaje otvorena za kritike. Rečju, ukoliko se kriterijumima kognitivne psihoterapije i uslova razboritosti dopusti da, nezavisno od PUR, obavljaju posao „pročišćavanja“ problematičnih preferencija, proklamovana samostalnost potonjeg principa i sama postaje problematična.

Tek je Mane Hajdin, u jednom izvrsnom ogledu za koji je Her imao samo reči hvale, pokazao na koji način je moguće modifikovati

PUR s ciljem da mu se osigura traženi status (Hajdin, 1990; *OP*, „Preferences of Possible People“: 126-131). Osnovni Hajdinov zadatak sastoji se u pokušaju da se dokaže kako adekvatno preformulisani PUR postaje nužan i dovoljan uslov za neutralizovanje uticaja irelevantnih vrsta preferencija ili za njihovo isključivanje iz domena moralnog rasuđivanja. Time bi se pokazalo da je uvođenje navedenih dodatnih kriterijuma, koje on naziva *ad hoc* potezima i koji prvobitno zamišljenu funkciju PUR svode na jednu suštinski zavisnu operaciju, sasvim nepotrebno ili suvišno (Hajdin: 308). Prema njegovoj zamisli, modifikacija PUR iziskuje ništa drugo do modifikovan opis onoga što je već implicitno sadržano u samom zahtevu simpatetičke imaginacije. Naime, trebalo bi ne samo da zamislim kako se nalazim na nečijem mestu zajedno sa njegovim preferencijama, „već i da zamislim kako bi za njega izgledalo da mu te preferencije budu *osujećene* (ili zadovoljene)“ (Hajdin: 306). Jasnije rečeno, „moglo bi se tvrditi da se ne razumeva u potpunosti kako to izgleda *imati* izvesnu preferenciju ukoliko se ne zamisli kako to izgleda *imati je osujećenu*“ (Hajdin: 309, fn. 7). Tako protumačena funkcija simpatetičke imaginacije (i principa koji se iz nje izvodi) automatski isključuje eksterne preferencije kao irelevantne, pošto iz toga sledi da „jedino zamišljanje osujećenja ili zadovoljenja preferencija *unutar mog iskustva* može uticati na moje moralno mišljenje“ (*OP*: 127 – podvukao A. D.). Sličnom tretmanu izlažu se, onda, i asinhronijske preferencije, uključujući i onu iz Gibardovog primera: mogu da zamislim kako bi mi izgledalo da *imam* preferenciju za grandioznom sahranom da sam Keops, ali ne i to da tu preferenciju imam *osujećenu* (jer bih u vreme tog svečanog obreda bio mrtav) (*OP*: 127).

No, za razliku od Hajdina, koji smatra da isključivanje eksterne i asinhronijskih preferencija na osnovu ispravnije shvaćenog procesa simpatetičke imaginacije nije opcija koju u okviru svog predloženog teorijskog modela Her može ili ne može da usvoji (1990: 308), Her i dalje veruje da „unutar prostora moralnog rasuđivanja moraju da se uključe *neke* asinhronijske neiskustvene preferencije, poput želje da bi o mojoj deci trebalo da se vodi računa i nakon moje smrti, ili da moja žena ne bi trebalo da izvrši sati“ (*OP*: 131). Ako je zaista tako, moglo bi se zaključiti da je posao koji je on

shvatao kao nedovršen zapravo i nedovršiv. Ako, pak, smatramo da je prostiranje principa uslovne refleksije nužno ograničeno, to bi, između ostalog, ukazivalo na granice samog moralnog mišljenja – granice koje, uprkos Herovim dobronamernim nastojanjima, najčešće nije preporučljivo proširivati ili probijati.

Po mome mišljenju, opisani put od univerzalnog preskriptivizma preko kantovskog utilitarizma ka utilitarizmu preferencija, shvaćen ne kao linearan ili deduktivan već kao račvast i sintetički, ne pruža dovoljno osnova niti sadrži tako čvrste i neoborive elemente za formiranje nekakvog zaokruženog moralnog sistema. To je ono što i sâm Her uviđa kada nakon svega skreće pažnju na vlastiti nedovršen posao, ali uprkos tome ne odustaje od svog ambicioznog projekta prevladavanja tradicionalnih „predrasuda“, koji treba da rezultira u kreiranju nedogmatske etičke „paradigme“ što bi s visine gledala na sva ranija „normalna stanja“. Jedan od glavnih problema leži u tome što, za razliku od njegove etičke teorije, i formalno shvaćen kantovski utilitarizam i supstancijalno poiman utilitarizam preferencija izgledaju kao labave i neplauzibilne zamisli, te ih je stoga teško prihvatiti kao *adekvatne* moralne teorije. Herov poštovanje vredan antidogmatski napor i sâm postaje izložen opasnosti da se pretvori samo u još jednu, premda najsvatljiviju i najzavodljiviju, utilitarističku dogmu. S druge strane, gledano iz manje tolerantne perspektive, ako je Robinson u pravu i ako iz Herovih konstrukcija što pretenduju na opšte važenje nužno sledi da „svi treba da postanemo herovski utilitaristi“, to je najdogmatskija tvrdnja koju je istorija etike do sada upoznala. Da li njegova teorija o dva nivoa normativnog moralnog mišljenja ublažava ili pojačava ovo uverenje, pokušaćemo da ispitamo u poslednjem, trećem delu ove knjige.

shvatao kao nedovršen zapravo i nedovršiv. Ako, pak, smatramo da je prostiranje principa uslovne refleksije nužno ograničeno, to bi, između ostalog, ukazivalo na granice samog moralnog mišljenja – granice koje, uprkos Herovim dobronamernim nastojanjima, najčešće nije preporučljivo proširivati ili probijati.

Po mome mišljenju, opisani put od univerzalnog preskriptivizma preko kantovskog utilitarizma ka utilitarizmu preferencija, shvaćen ne kao linearan ili deduktivan već kao račvast i sintetički, ne pruža dovoljno osnova niti sadrži tako čvrste i neoborive elemente za formiranje nekakvog zaokruženog moralnog sistema. To je ono što i sâm Her uviđa kada nakon svega skreće pažnju na vlastiti nedovršen posao, ali uprkos tome ne odustaje od svog ambicioznog projekta prevladavanja tradicionalnih „predrasuda“, koji treba da rezultira u kreiranju nedogmatske etičke „paradigme“ što bi s visine gledala na sva ranija „normalna stanja“. Jedan od glavnih problema leži u tome što, za razliku od njegove etičke teorije, i formalno shvaćen kantovski utilitarizam i supstancijalno poiman utilitarizam preferencija izgledaju kao labave i neplauzibilne zamisli, te ih je stoga teško prihvatiti kao *adekvatne* moralne teorije. Herov poštovanje vredan antidogmatski napor i sâm postaje izložen opasnosti da se pretvori samo u još jednu, premda najsvatljiviju i najzavodljiviju, utilitarističku dogmu. S druge strane, gledano iz manje tolerantne perspektive, ako je Robinson u pravu i ako iz Herovih konstrukcija što pretenduju na opšte važenje nužno sledi da „svi treba da postanemo herovski utilitaristi“, to je najdogmatskija tvrdnja koju je istorija etike do sada upoznala. Da li njegova teorija o dva nivoa normativnog moralnog mišljenja ublažava ili pojačava ovo uverenje, pokušaćemo da ispitamo u poslednjem, trećem delu ove knjige.

III. Normativni nivoi moralnog mišljenja

14. Teorija o dva nivoa moralnog mišljenja

Her pravi razliku između tri nivoa moralnog mišljenja, jednog etičkog ili metaetičkog i dva moralna ili normativno-etička nivoa. Na metaetičkom nivou ustanovljavamo semantičko-logička svojstva moralnih pojmova, bez čijeg poznavanja, prema njegovom uvarenju, teorija o dva nivoa (*two-level theory*) normativnog moralnog rasuđivanja ne bi mogla da zadobije oblik koherentnog učenja. Dakle, teorija o značenju moralnih reči predstavlja osnovu za dvovrsnu teoriju o normativnom moralnom rasuđivanju, odnosno sačinjava formalnu komponentu same normativne doktrine. Neizbežna posledica Herovog ukupnog shvatanja stoga jeste sledeća: „Odgovor na pitanje šta *treba* da propišemo univerzalno proizlazi iz njegove definicije onoga šta *znači* propisivati univerzalno“ (Scanlon, 1988: 104 – podvukao A. D.). Ali, uvođenje različitih nivoa moralnog mišljenja sugerise da se termin „treba“, na svakom od njih, upotrebljava na različite načine, u različitim okolnostima i u različite svrhe (up. *MT*: 26, 28, 57, 153). Zadatak teorije o dva nivoa onda ne bi bio ništa drugo do razjašnjenje, razgraničenje i opravdanje dvodimenzionalne supstancijalne upotrebe ovog ključnog etičkog operatora.

Her tvrdi da teorija o dva nivoa nije njegova originalna zamisao, već da se u rudimentarnim oblicima i u nekoliko navrata, i u antičko i u moderno doba, javlja kod različitih mislioca. Otud nije suvišno da se ukratko osvrnemo na „inspiratore“ ove ideje. Rodonačelna razlika

između dva nivoa mišljenja može se, prema Heru, naći u Platonovom dijalogu *Menon*, gde se uvodi distinkcija između znanja i istinitog verovanja, tj. znanja i (pravilnog) mnjenja (*epistémē – alēthēs dóxa*), pri čemu se prethodno „više ceni“ od potonjeg (Platon, 1970: 417; up. *MT*: 25). On, nadalje, veruje da je i Aristotel razabirao različite nivoe mišljenja kada je u *Nikomahovoj etici* govorio o distinktivnim ulogama i funkcijama etičkih i dijanoetičkih vrlina u praktičnom mišljenju (*EET*, „Relevance“: 202; up. *MT*: 25). U modernim vremenima ta je razlika „oživljena“ najpre u Milovom delu *Utilitarizam* (ili već u Bentamovoj filozofiji prava), gde se, s jedne strane, skreće pažnja na istorijsko buđenje svesti o distinkciji između zakona koji postoje i zakona koji *treba* da postoje (distinkcija na kojoj će Her u knjizi *MT* uveliko insistirati), a s druge, na suštinsku nadvladivost (ali ne i odbacivost) moralnih principa u kontekstu sukoba između različitih društvenih dužnosti (up. Mil, 1960: 52, 70). Interesantno je da Her u prethodnike „two-level“ teorije ne svrstava Henrija Sidžvika, iako se za tog klasičnog utilitaristu, pre nego za bilo kog drugog, može tvrditi da je bio „svestan“ različitih nivoa moralnog mišljenja.¹ Kada je reč o etičkim teorijama dvadesetog veka, Herova zamisao najpre duguje nešto Rosovoj razlici između *aktualnih* i *prima facie* dužnosti, pri čemu su prethodne arbitrarne i govore nam šta treba da učinimo u nekim izuzetnim situacijama (i, prema tome, pravila koja iz njih proizlaze dopuštaju izuzetke), dok su potonje nearbitrarne (samoočigledne) i govore nam da u uobičajenim situacijama uvek treba da postupamo uniformno (te, prema tome, pravila koja iz njih proizlaze ne dopuštaju nikakve izuzetke, premda se dozvoljava

¹ Na taj momenat Sidžvikove teorije podseća nas Bernard Vilijams kada govori o Sidžvikovoj verziji indirektnog utilitarizma, gde društvenoj razlici između dve klase ljudi, utilitarističkoj eliti i ostatku, korespondiraju dva različita stila mišljenja: „U toj verziji utilitarizma... postoje jasne razlike između mišljenja te dve klase ljudi... Čisto logička ili semantička razlika između mišljenja prvog i drugog reda ogleda se u činjenici da elita razmišlja o praksama drugih, ali drugi ne reflektuju o naročitim mišljenjima elite – pogotovo (kao što Sidžvik razjašnjava) zbog toga što za njih ni ne znaju. Štaviše, ta je elita posebna ne samo u smislu da se odlikuje mišljenjem drugog reda; ona i o partikularnim praktičnim pitanjima rasuđuje na jedan drugačiji način, budući da njena mišljenja o tim pitanjima uglavnom izražavaju direktni utilitarizam, a tek retko zdravorazumske principe“ (Williams, 1988: 188).

prevaga jednog *prima facie* pravila nad drugim u slučajevima njihovog uzajamnog sukoba) (up. Ross, 1930: 19 ff.; Frankena, 1963: 23-24). I najzad, Her inspiraciju pronalazi i u čuvenom Rolsovom ogledu „Dva pojma pravila“, koji datira iz njegove utilitarističke faze, a u kojem se traga za logičkom osnovom razlike između opravdavanja neke prakse i opravdavanja pojedinačnog postupka što pod tu praksu potpada (Rols: 1985). Ne upuštajući se u eksplikaciju ovog teksta, reći ćemo samo to da je argumentacija koja je u njemu iznesena presudno uticala na Herovu revizionističku verziju utilitarizma u formalnom smislu.

Međutim, uspostavljajući ove razlike, Her smatra da nijedan od navedenih mislioca nije izvukao važne implikacije koje bi iz njih mogle slediti kada bi se sa strogom doslednošću primenjivale u domenu normativne i praktične etike. Zanimajući bliže i dalje analogije i nijanse između vlastite i tuđih koncepcija, on je pokušao da sve pomenute razlike svede na jednu osnovnu – na razliku između *intuitivnog* i *kritičkog* nivoa moralnog mišljenja. Sami pojmovi intuitivnog i kritičkog u filozofskoj literaturi, naravno, ne predstavljaju nikakvu novinu, ali je on, stavljajući ih u kontekst rešavanja naročitog filozofsko-moralnog problema – problema moralnih konflikata ili sukoba dužnosti, nastojao da im prida novo značenje i novu funkciju. Uzgred rečeno, prilikom rađanja ideje o neophodnosti ovog razlikovanja, ti su nivoi označavani jednostavno kao *nivo-1* i *nivo-2* (Hare, 1975: 215).

Ali, zašto normativno moralno rasuđivanje iziskuje dva nivoa? Šta uopšte znači razlika – misliti intuitivno i misliti kritički? Kakva je priroda i svrha tog razlikovanja? U čemu se sastoji specifičnost svakog nivoa ponaosob i kakav je njihov uzajamni odnos? Ovo su pitanja koja ćemo razmatrati u narednim poglavljima.

15. „Kritika intuitivnog uma“

„Intuitivno moralno mišljenje“ nije sintagma koja se isključivo vezuje za intuicionizam kao moralnu teoriju, već istovremeno treba da naznači glavnu karakteristiku konvencionalne ili zdravorazumske

(*common-sense*) moralnosti. Utoliko se može tvrditi da moralne intuicije čine osnovne konstituente oba ova shvatanja. Međutim, Sidžvik je u svom remek-delu *The Methods of Ethics* nastojao da rasvetli mnoštvo pojedinosti koje su zajedničke potonjoj i utilitarističkoj moralnosti (up. Sidgwick, 1893, knjiga IV, poglavlje III; videti i Hooker, 2000). Zaključak njegovog istraživanja jeste da ono što nazivamo zdravorazumskom moralnošću po sebi nije sasvim jasno i precizno, niti do kraja prozirno, budući da i intuicionisti i utilitaristi u njoj neretko prepoznaju svoju polaznu ili uporišnu tačku. Pod njom s pravom podrazumevamo ono što se učestalo naziva „običajnim moralom“, a katkad i „prihvaćenim mišljenjem“ (*received opinion*). Takvu je moralnost moguće odrediti i kao „akumuliranu mudrost čovečanstva o poželjnim i nepoželjnim posledicama delanja“ (Schneewind, 1991: 152).

S druge strane, utilitarizmu se obično upućuje prigovor da daje kontraintuitivna moralna uputstva što su u zavadu s uputstvima koja bi podržala zdravorazumska moralnost. Her je, na tragu Sidžvika, za jednu od glavnih svrha svoje teorije o dva nivoa odredio upravo usklađivanje ove dve vrste moralnosti, a što bi raznolike prigovore utilitarizmu (pre svega utilitarizmu preferencija) učinilo suvišnim i jednom za svagda odagnalo sumnje u njegovu kontraintuitivnost (ukoliko se ta osobina shvata u čisto negativnom smislu) (up. HC, „Comments on Williams“: 288).² U tome leži razlog što je prvi, intuitivni nivo najpre okarakterisan kao „zdravorazumski nivo“ (Hare, 1975: 216).

Za razliku od Sidžvikovog nedvosmisleno afirmativnog tumačenja, Her o moralnim intuicijama govori čas potcenjivački čas kao o nečemu što u procesu moralnog rasuđivanja ima nezaobilazno, premda strogo determinisano mesto i funkciju. S jedne strane, on ih maltene poistovećuje s predrasudama, koje su kadre da „pospešuju nasilje“ (*MT*: v). S druge strane, one poseduju moć da u potpunosti

² Sidžvik je, sa svoje strane, verovao da „utilitarizam pruža najbolji teorijski opis zdravorazumskih ubeđenja“ (Schneewind: 153). Skenlon, pak, izjavljuje da je utilitarizam pravila taj koji se često razumevao „kao sredstvo usklađivanja utilitarističke teorije sa svakidašnjim moralnim mišljenjem, bez obzira na to da li je to ono što su zagovornici tog shvatanja zaista imali na umu“ (Scanlon, 1988: 129).

obrazuju intuitivni ili zdravorazumski nivo moralnog mišljenja koji, iako ne reprezentuje celinu tog mišljenja, sačinjava suštinski deo čitave njegove strukture (up. *MT*: 40; *OP*, „Internalism and Externalism in Ethics“: 105). Napetost između ove dve protivrečne Herove percepcije treba da bude razrešena obelodanjanjem funkcije i svrhe onog dela strukture moralnog mišljenja u koji moralne intuicije nemaju pristup.

Naravno, moralne intuicije, ili moralna uverenja, iziskuju odgovarajuće verbalne izraze. Sledeći Rosa, Her smatra da ih je najprikladnije označiti zbirnim terminom „*prima facie* moralni principi“ (ili „*prima facie* intuitivni principi“). „Deset Božjih zapovesti“ (svejedno da li u svom verskom ili sekularizovanom smislu) adekvatno ilustruju karakter *prima facie* principa, kao relativno opštih i jednostavnih univerzalnih preskripcija. Samim tim, „takvi principi izražavaju ‘*prima facie* dužnosti’“, odnosno ukazuju na niz moralno relevantnih obaveza koje su, pod pritiskom moralnog vaspitanja, ili religioznog verovanja, ili ranijih iskustava u donošenju moralnih odluka, obično poduprte „veoma snažnim i dubokim dispozicijama i osećanjima“ (*MT*: 38). Onaj ko se pridržava *prima facie* principa neposredno, bez premišljanja reaguje na ono što oni propisuju ili ih automatski primenjuje na slučajeve na koje nailazi i s kojima se suočava. A to što oni, kao internalizovani, nalažu stiče status *prirodnih* dužnosti ili „moralnih zakona“. Budući da su *prima facie* principi oni koje sledimo u svakodnevnom životu, možemo ih označiti i kao „prosečne“ (*run-of-the-mill*) moralne principe (*MT*: 203). Rutina u izvršavanju naloga ovih principa doprinosi tome da oni postanu „druga priroda“, ojačavajući na taj način rasprostranjeno uverenje u njihovu „urođenost“ ili „duboku usađenost“. Stoga ne treba da čudi što njihovo kršenje savesni delatnici mogu doživeti kao nešto neprirodno i posledično podleći negativnim „moralnim“ osećanjima, kao što je, na primer, griža savesti.³

Her će tvrditi ne samo da su *prima facie* principi relativno jednostavni i opšti, već da oni *moraju* da budu takvi, kako bi nešto

³ Unutar svoje psihologije morala, odnosno analize moralnih emocija kao pratećih činioaca i indikatora jačine subjektivnog vezivanja za *prima facie* principe, Her pravi suptilne razlike između griže savesti, kajanja i žaljenja (up. *MT*: 28-31).

poput moralnog vaspitanja i formiranja ličnosti uopšte bilo moguće (MT: 59; EPM, „Political Obligation“: 11). Pa ipak, njih treba prihvatiti kao razloge za postupanje, ali ne i kao konkluzivne razloge za postupanje (up. Stupar, 1996: 31). Jer, moglo bi se ispostaviti da su ti principi, koji savršeno funkcionišu u uobičajenim situacijama, sasvim neprikladni i neprimereni za situacije s kojima se naše moralno iskustvo ranije nije susretalo. Tako se otvara mogućnost, tamo gde je to potrebno, za njihovu modifikaciju ili poboljšanje: „Opšti principi mogu da se promene, i trebalo bi da se promene (zbog toga što se okruženje menja)“ (EET, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 223). Međutim, njihova relativna jednostavnost i opštost ostaju kod Hera do kraja neodređeni: „Još uvek nisam načisto s tim koliko moralni principi moraju da budu jednostavni... to zavisi od toga za koje svrhe principi treba da budu upotrebljeni, a različite vrste principa odgovaraju različitim ulogama u našem moralnom mišljenju“ (MT: 35); „koliko bi baš trebalo da budu opšti, zavisiće od okolnosti i temperamenata individua“ (MT: 41).

Bliže gledano, postoji nekoliko psiholoških i praktičnih razloga zbog kojih se relativna opštost-jednostavnost ovih principa u moralnom rukovođenju sagledava kao *nužnost*, a bez kojih kao takvih ne bismo naučili „da se ponašamo ni moralno ni vešto ni razborito“ (MT: 39). Prvi, psihološki razlog je u vezi s pomenutim (početnim) moralnim vaspitanjem i (samo)obrazovanjem, tj. sa učenjem, koje bi bilo nemoguće kada bi intuitivni principi bili lišeni ovih karakteristika: „Ako principi dostignu veći stepen složenosti, nećemo moći da ih verbalno formulišemo u rečenicama podesne dužine“ (MT: 35; up. HC, „Comments on Hudson“: 211). Drugi, praktični razlog je u vezi sa okolnostima njihove upotrebe: „Situacije u koje dospevamo neće biti do tačnina slične jedne drugima. Princip koji će koristiti kao praktični vodič moraće da bude dovoljno nespecificovan kako bi pokrio raznolike situacije kojima su zajedničke neke upadljive osobine“ (MT: 35-36). I treći, praktično-psihološki razlog je u vezi sa sprečavanjem mogućnosti izlaganja iskušenju prevrtljivosti: „U praksi, pogotovo kada smo u žurbi ili pod stresom, možemo lako, s obzirom na to da smo ljudi, ‘podesiti’ (*cook*) naše moralno mišljenje kako bi ono ugađalo našim sopstvenim interesima. Na primer, odviše je lako ubediti

sebe da postupak laganja, kako bismo se izvukli iz neke nevolje, nama samima donosi mnogo dobra, a da je cena koju drugi za to plaćaju relativno mala. U stvari, ako situaciju sagledamo nepristrasno, videćemo da su indirektni gubici mnogo veći od ukupne dobiti. Takvo podešavanje delom izbegavamo time što imamo intuicije ili dispozicije koje su čvrsto usađene u naš karakter i naše motivacije“ (*MT*: 38).

Ovde treba reći da se Herova deskripcija prirode moralnih intuicija do određene tačke nimalo ne razlikuje od intuicionističke. Naime, on ovu prihvata kao ispravnu sve dotle dok se odnosi na intuitivni nivo moralnog mišljenja.⁴ Ukoliko se pretpostavi da u moralu postoje kako jednostavna tako i nešto kompleksnija pitanja (tzv. „laki“ i „teški“ slučajevi), intuitivno mišljenje može biti dovoljno da odgovori na sva manje složena moralna pitanja. „Teški slučajevi“, međutim, sugerišu potrebu za pribegavanjem nekoj vrsti zahtevnijeg ili angažovanijeg mišljenja od onog koje se tromo oslanja na već poznate, navikom učvršćene moralne intuicije. I to je ono što, prema Herovom sudu, intuicionisti ne vide: „[Oni] greše u prenebregavanju *drugog* nivoa moralnog mišljenja, koji ja nazivam kritičkim“ (*EPM*, „Utility and Rights: Comment on David Lyons’s Paper“: 98). No, postoji još jedan, teorijski razlog za odbranu shvatanja da moralno mišljenje nije fiksirano samo za jedan nivo: „Pozivanje na moralne intuicije nikada neće poslužiti kao osnova za moralni sistem“ (*MT*: 12). Imajući na umu da je izgrađivanje moralnog sistema Herova najveća ambicija, bez preterivanja možemo da tvrdimo da iz navedenog iskaza izvire čitava njegova priča o neophodnosti teorijskog razdvajanja nivoa moralnog rasuđivanja, premda ono, videćemo, nije toliko oštro koliko na prvi pogled možda izgleda. Iako povremeno dolazi u iskušenje da „intuitivno mišljenje“ nazove oksimoronom,⁵ on ga mnogo češće kvalifikuje kao nužno ali ne i

⁴ „Intuicionistički opis intuitivnog moralnog mišljenja nije sam po sebi pogrešan već pre nekompletan. Greška tog opisa je što implicira da je to jedini nivo moralnog mišljenja koji nam je potreban“ (*HC*, „Comments on Frankena“: 223); videti i *MT*: 82; *EPM*, „Arguing about Rights“: 108.

⁵ „Mnogo od onoga što se dešava na [intuitivnom] nivou jedva da bi se moglo označiti imenom ‘mišljenje’. Ukoliko smo dobro odgojeni, često odmah znamo šta je ispravno ili pogrešno a da uopšte ne mislimo“ (*OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 144).

dovoljno, pa samim tim implicitno ukazuje na strukturalnu međuzavisnost dva nivoa.

Pre nego što ovu temu detaljno razmotrimo (a to ćemo učiniti u narednom poglavlju), moramo da objasnimo šta se u Herovoj etici podrazumeva pod spomenutim „teškim slučajevima“. Naime, ovi označavaju ništa drugo do situacije *per accidens* ili *per se* sukoba između najmanje dva opšta i jednostavna moralna principa (između dve moralne intuicije ili dužnosti, tj. dva moralna uverenja), koji zahtevaju dve nekompatibilne radnje, i zbog toga im se u datom trenutku ne možemo oboma povinovati.⁶ Kao što je već nagovešteno, osnovna funkcija *prima facie* moralnih principa sastoji se u tome da upravljaju našim ponašanjem u svim normalnim ili neproblematičnim, ali i u tzv. stresnim situacijama, kada smo prinuđeni da reagujemo spontano i kada ne raspolažemo dovoljnom količinom vremena i informacija koji su potrebni za detaljno sagledavanje svih relevantnih karakteristika određene situacije u svrhu donošenja najprikladnije i konkretne moralne odluke. Sve dok ne dospemo u neku moralno konfliktnu situaciju, ne osećamo potrebu da preispitujemo vlastito „slepo“ sleđenje pravila. Međutim, kada su naše moralne dužnosti u koliziji i kada se nađemo u okolnostima u kojima nije moguće pokoriti se suprotstavljenim principima do kojih ponaosob, inače, podjednako držimo, potreban nam je način odlučivanja koji se neće pozivati na moralne intuicije, već na *razum*. I to je tačka u kojoj Herovo nepoverenje u intuitivno mišljenje, njegova „kritika intuitivnog uma“, dobija svoju punu artikulaciju: ono, samo po sebi, nije sposobno da konflikte između principa razreši na racionalan način, niti da racionalno preispita principe koji se nekritički prihvataju.⁷

⁶ „Dva principa su u konfliktu *per accidens* kada, pod pretpostavkom da njihova veza nije samoprotivrećna, što bi bio konflikt *per se*, ne mogu oba, kao što to obično biva, biti primenjena“ (*MT*: 32); up. *MT*: 26, 39, 41. Izgleda da Her prećutno poništava razliku između sukoba moralnih intuicija i sukoba dužnosti. Iz te bi nivelacije sledilo da sve dužnosti, suprotno Kantu, imaju intuitivno poreklo ili intuitivnu osnovu. Nije li ovo još jedan pokazatelj da je zamisao kantovskog utilitarizma pseudosofisticirana?

⁷ „Iz racionalne rasprave želim da isključim razmatranja koja nemaju nijednu drugu osnovu izuzev intuicije“ (*HC*, „Comments on Scanlon“: 268); „Mi tragamo za moralnim principima koji se mogu racionalno braniti. Na takav način intuicionisti ne mogu da odbrane nijedan od svojih principa“ (*HC*, „Comments on Singer“: 270).

Ovaj stav se katkad zaoštrava do krajnjih granica, pa nailazimo na iskaze da intuitivni nivo ne može predstavljati celinu moralnog mišljenja, jer u tom slučaju ne bi postojao *nijedan*, a kamoli racionalan način rešavanja konflikata između moralnih intuicija (up. *OP*, „Internalism and Externalism in Ethics“: 105). Štaviše, filozofi koji „svoje mišljenje o moralnosti ograničavaju na intuitivni nivo“ smatraju da postoje jedino nerazrešivi konflikti dužnosti, i da je stoga sasvim legitimno reći: „Imam sukobljene dužnosti: treba da učinim *A* i treba da učinim *B*, a ne mogu oba“ (*MT*: 26, 53).

Ako prihvatamo da je jedna od glavnih uloga filozofa rešavanje specifičnih problema što se pred njih postavljaju, onda nam vrlo teško pada da ovako opisane intuicioniste nazovemo filozofima u pravom smislu te reči. To nam pruža razlog da najpre posumnjamo u potpunu ispravnost Herovog oštrog suda. Jer, da li bismo Rolsa, kojeg Her svrstava u intuicioniste, mogli opravdano da optužimo za manjak filozofičnosti i refleksivnosti? Da li intuicionisti odista na tako trivijalan način odustaju od rešavanja problema moralnih konflikata? Da li su oni toliko površni i plitki da moralne intuicije svagda uzimaju zdravo za gotovo? Na nešto umerenijim, ali ništa manje polemički obojenim stranicama svojih spisa, Her razmatra dve etablirane metode ili procedure za suočavanje s ovim problemom, koje bi se upravo mogle nazvati intuicionističkim. Prva od njih je tzv. „proces prosuđivanja ili odmeravanja“ (*judging or weighing process*), posredstvom kog bi trebalo da prosudimo ili odmerimo aktualnu važnost suprotstavljenih principa, koji se u nekoj partikularnoj situaciji nalaze u *per accidens* konfliktu, kako bismo odredili kojem od njih u toj situaciji da se potčinimo (*MT*: 34). No, prema njegovom mišljenju, ovaj proces je „više izbegavanje problema nego metod, jer nam se ne kaže *kako* da odmerimo ili prosudimo suprotstavljene principe“ (*MT*: 34-35). Pod pritiskom Urmsonove kritike ovog tumačenja, u kojoj se iznosi mišljenje da se navedena procedura uzima kao standardna i relevantna u svim naučnim oblastima (kako u onima što se bave čisto činjeničnim pitanjima, tako i u etici) gde se zahteva brižljiva provera dokaza, te da stoga čak ni kritičko moralno mišljenje ne može da je izbegne (Urmson, 1988: 166-169), Her je donekle pokušao da preinači svoj prvobitni iskaz govoreći da njegov

prigovor „nije upućen prosuđivanju ili odmeravanju dužnosti, već pretendovanju da se to učini“ bez prethodnog, jasnog i preciznog pravljenja razlike između ispravnog i pogrešnog odmeravanja (*HC*, „Comments on Urmson“: 277). Pod tim se verovatno misli da odmeravanje koje se isključivo oslanja na moralne intuicije nikada ne može biti ili postati ispravno.

Druga procedura, koja je na još većem kritičkom udaru od prethodne, jeste ona koju je predložio Rols, nazivajući je metodom „refleksivnog ekvilibrijuma“. Ovaj metod, naravno, nije zamišljen da služi samo za obračunavanje s konfliktima principa. Grubo rečeno, on se sastoji u promišljenom usklađivanju ili uravnoteživanju različitih, ali razložnih moralnih principa kako bi se dospelo do jednog svima (ili većini) prihvatljivog i koherentnog normativno-etičkog sistema. Međutim, Her ne veruje da je tako nešto moguće, pošto principi od kojih se polazi i koji ovom metodom treba da budu usklađeni jesu naprosto izraz supstancijalnih moralnih intuicija. A krajnji rezultat koji odatle proishodi je, stoga, sasvim sumnjiv – ekvilibrijum do kojeg se dospeva „jeste onaj između sila što su mogle biti stvorene predrasudom, a od čega se nikakvom količinom refleksije ne može načiniti čvrsta osnova za moralnost. Bilo bi moguće da dva uzajamno nekonzistentna sistema budu odbranjena na ovaj način, a time bi se samo pokazalo da su njihovi zastupnici odrasli u različitim moralnim okruženjima“ (*MT*: 12). Her predviđa da će ova njegova kritika izazvati burno negodovanje, ali uprkos tome istrajava u preziru prema pristupu moralnim fenomenima uz pomoć ove metode: „Nema sumnje da će mnogi intuicionisti (uključujući i kriptointuicioniste)... prihvatiti podelu moralnog mišljenja na dva nivoa, ali će tvrditi da se oni toga već pridržavaju. Zar oni ne reflektuju i ne kritikuju svoje sopstvene i tuđe moralne principe? Pitanje je, međutim, da li ta refleksija i ta kritičnost imaju neku dokaznu, ili pak, za svakog ko razume ovu poziciju, neku ubeđivačku moć ukoliko šrafovi koji učvršćuju tu argumentaciju jesu supstancijalne moralne intuicije, koje same nisu kritikovane. Kada se prođe kroz takve spise i opovrgnu svi argumenti što se oslanjaju na neodbranjive sadržinske moralne intuicije, ne preostaje ništa drugo sem pukih moralnih shvaćanja pisaca koji se nadaju da ćemo se složiti sa njima“ (*MT*: 76).

Nakon svega, nije tačno da intuicionisti ne pronalaze nijedan način da se suoče s problemom sukoba između moralnih principa ili dužnosti i da pred njim zatvaraju oči. To je činjenica koju i sâm Her (možda nesvesno) priznaje kada pomišlja da bi procedura prosuđivanja i odmeravanja mogla da se učini „plodotvornom unutar adekvatnog sistema sa dva nivoa“ (MT: 35). Dakle, najviše što se protiv navedenih metoda može reći jeste to da one za rešavanje problema o kojem je reč nisu sasvim adekvatne, i u skladu s tim predložiti neki alternativni metod. A to je upravo ono što Her čini. U dodatku, ako pretpostavimo (ali bez daljeg razvijanja te pretpostavke) da metod reflektivnog ekvilibrijuma u sebi već sadrži određenu proceduru prosuđivanja i odmeravanja, nije nemoguće zamisliti da bi i on, analogno toj proceduri, mogao da se učini plodotvornim unutar teorije o dva nivoa moralnog mišljenja.

Sada je vreme da se vratimo Herovom intrigantnom poistovećivanju moralnih intuicija i predrasuda ili, šire gledano, „prihvaćenih mišljenja“ i predrasuda, i da proverimo koliko se ta teza drži. Odmah treba reći da takvo poistovećivanje nije uvek dosledno, i da se Her ponekad ograđuje od sopstvenih tendencioznih stavova: „Važno je napomenuti da se u filozofiji morala možemo na legitiman način pozivati na prihvaćena mišljenja“ (MT: 12).⁸ Međutim, ono što zbunjuje jeste tobožnja bliska i neraskidiva veza koju on pronalazi između potonjih, pukih predrasuda i moralnih intuicija. Kako to Vilijams primećuje, ako intuicije jesu predrasude, to mogu biti samo zato što verujemo da su, nalik svim predrasadama, lišene bilo kakve osnove, te bi onda i njihov autoritet bio čisto fiktivan (up. Williams, 1988: 194). Ako, nadalje, iza svih predrasuda, moralnih intuicija i prihvaćenih mišljenja stoji jedan te isti intuicionistički način rasuđivanja (a videli smo, i još ćemo videti, da Her u to tvrdo veruje), onda je teško shvatiti kako bismo *na legitiman način* mogli da se pozivamo na mišljenja s fiktivnim, nedokazanim ili lažnim autoritetom. On bi na ovom mestu od nas tražio da budemo strpljivi, jer će se nakon celovitog izlaganja teorije dva nivoa pokazati da su *neka* od tako opisanih vrsta mišljenja čak neophodna za uspešan moralan život! U svom

⁸ Ovu napomenu Her izdvaja kao krajnji zaključak svog ranijeg ogleada „The Argument from Received Opinion“ (EPhM: 117-135).

odgovoru Vilijamsu, Her nastoji da donekle olabavi ili ublaži prvobitno tvrdokornu tezu o predrasudama, koje su same bez (racionalnih) osnova, kao osnovama intuicionizma: „Ne kažem da su intuicionistička shvatanja uvek ‘puke predrasude’, već samo da ona to ponekad jesu, i da intuicionisti sami nemaju nijedan način da saopšte da li ona to jesu. Neka bolja filozofija morala od njihove mogla bi da pokaže da je većina njihovih shvatanja opravdiva“ (*HC*, „Comments on Williams“: 292). Drugim rečima, on smatra da intuicionizmu (ili zdravorazumskoj moralnosti, ili prihvaćenom mišljenju) naprosto nedostaje dokazna snaga, i da je stoga „bolja filozofija morala“, tj. njegova, pozvana da ih opravda, ali ne i da ih prevlada u smislu njihovog potpunog odbacivanja. Jer, čini mi se da je Vilijams sasvim u pravu kada tvrdi da Herovi prigovori ovim shvatanjima nisu upućeni njihovoj eventualnoj konzervativnosti, pošto „’intuitivni’ principi kojima se on vraća na kraju svog istraživanja naginju tome da, u nekim oblastima, budu još konzervativniji nego što su to ranije bili“ (Williams: 194; up. *MT*: 160).

No, ipak bi se još nešto moglo reći u korist manje kolebljivog razdvajanja prihvaćenog mišljenja od predrasuda. S tim u vezi, vredni su pažnje prigovori Stivena Satrisa (Stephen Satris), upućeni na račun Herove nivelišuće strategije. Prema mišljenju ovog kritičara, Hera bi trebalo uhvatiti za reč i ozbiljnije uzeti u obzir iskaz da nije slučaj da su sva prihvaćena mišljenja puke predrasude. Jer, čak i ako se složimo da je predrasuda neka vrsta defekta, odatle se ne može plauzibilno tvrditi da mišljenje (ili mnenje), zato što je prihvaćeno ili usvojeno, samim tim mora biti manjkavo: „Ukoliko postoje defekti ili predrasude u izvesnim prihvaćenim mišljenjima, pravi predmet protesta jesu ti defekti i te predrasude, a ne činjenica da su neka mišljenja prihvaćena“ (Satris, 2001: 21). Ovo je snažan argument, jer, gledano sa subjektivne strane, svi mi prihvatamo izvesna „gotova“ mišljenja i trudimo se, koliko je to u našoj moći, da otklonimo ili revidiramo one elemente u njima koje prepoznajemo kao manjkave a da ne odbacimo sama ta mišljenja. Međutim, Satris preteruje kada tvrdi da nas Her stavlja pred lažnu dihotomiju, navodno težeći tome da nas primora da se opredelimo između prihvaćenog mišljenja kao apsolutno autoritativnog i prihvaćenog mišljenja kao potpuno besko-

risnog ili bezvrednog (Satris: 21). To ni izdaleka nije njegov cilj, premda, istina, njegovi mnogobrojni protivrečni iskazi mogu da stvore takav utisak. Pre će biti da on stremlji tome, kako je već ranije napomenuto, da na neki način uskladi tzv. kritičko i prihvaćeno ili usvojeno („nekritičko“) mišljenje (a naročito zbog toga što je, uprkos Satrisovoj sumnji, svestan toga da i neke opšte poznate utilitarističke norme u velikoj meri važe kao prihvaćene ideje).⁹ U tom bi se smislu funkcija kritičkog mišljenja sastojala u oslobađanju od „nužnosti sleđenja prihvaćenog mišljenja“ (HC, „Comments on Hudson“: 216), ukoliko se ono poima kao autoritativno. S druge strane, Her nigde ne govori o prihvaćenom mišljenju kao potpuno beskorisnom, već, naprotiv, ističe da bismo mi i nakon njegove kritičke revizije nastavljali da ga sledimo u našem uobičajenom intuitivnom rasuđivanju (HC: 216). A ako bismo hteli da napravimo jasniju razliku između prihvaćenog mišljenja i moralne intuicije, mogli bismo da usvojimo Satrisov predlog i da prethodno uvažimo kao društveni (statični), a potonju kao lični (dinamični) koncept (Satris: 22). Za to imamo dovoljan razlog, budući da prihvaćena mišljenja u društvenom smislu zaista predstavljaju izvestan *status quo*: „Moramo poći odande gde se nalazimo, a činjenica je da započinjemo unutar specifičnih moralnih tradicija. Ponekad izgleda da se Her pravi da moralno istraživanje započinjemo u oblasti koja je nekako u potpunosti odvojena od uobičajenih, svakodnevnih događaja“ (Satris: 24).

Dakle, da rezimiramo, čitava Herova priča o dvoslojnom ili dvovrsnom moralnom mišljenju prevashodno je osmišljena kao moćno metodološko sredstvo za suočavanje s problemom moralnih konflikata. Budući da dotadašnje metode tome namenjene nisu bile ni približno odgovarajuće, on nas uverava da sada napokon možemo da odahnemo. Jer, osim što će nas bezrezervno prihvatanje teorije dva nivoa osposobiti za prevladavanje „teških slučajeva“,¹⁰ ono će nam u isti mah otkriti i prirodu intuitivnog rasuđivanja, kojem

⁹ To najbolje ilustruje Herov stav da čak i načelo korisnosti jeste samo jedan intuitivni *prima facie* princip (OP, „Foundationalism and Coherentism in Ethics“: 124).

¹⁰ Her dopušta da oblici tog prevladavanja ponekad mogu biti izraženi u vidu ekstremnog diktuma: „Ako imate sukobljene dužnosti, jedna od njih nije vaša dužnost“ (MT: 26).

svakodnevno „robujemo“ i čije nas vođstvo uglavnom vodi u ćorsokake, kao uzročnika svih naših moralnih nedoumica. Nakon toga ćemo shvatiti da je takvo rasuđivanje, iako sveprisutno i nužno, krajnje nepouzđano. Ono, naime, nipošto nije samoopravđavajuće ili samopodrđavajuće, zato što se ne možemo bez cirkularnosti pozivati na moralne intuicije kako bismo iste opravđali: „Uvek se možemo zapitati da li je naše vaspitanje bilo najbolje koje smo mogli dobiti, ili da li su minule odluke bile one prave i, ako jesu, da li bi tada formirane principe trebalo primeniti na neku novu situaciju, ili, ukoliko se ne mogu svi oni primeniti, koje bi to principe trebalo primeniti“ (MT: 40). Za intuitivno mišljenje, prema Heru, nije karakteristično da postavlja takva i ovima slična pitanja. Naprotiv, ono će pre stvarati i održavati moralne konflikte nego što će ih rešavati. Stoga je sasvim logično pretpostaviti da „neka druga, neintuitivna vrsta mišljenja“ (MT: 40) mora u tu svrhu biti prizvana u pomoć.

16. Kritički sa intuitivnim nivoom

Ako je intuitivno moralno mišljenje vođeno isključivo moralnim intuicijama, čime bi onda bio vođen drugi, „neintuitivni“ i, možemo da dodamo, bespredrasudni tip moralnog mišljenja? Her će reći da je potonji zasnovan jedino na lingvističkim intuicijama (MT: 40),¹¹ koje su, kao što smo ranije videli, sasvim različita vrsta intuicija od moralnih. One, na kraju krajeva, nisu ništa drugo do alternativno ime za logička svojstva moralnih pojmova, koje ustanovljava Herova univerzalno-preskriptivistička metaetika. Po čemu se, onda, ovaj tip normativnog rasuđivanja razlikuje od metaetičkog? Odgovor je, naravno, očigledan: za razliku od metaetičkog, on nije i ne može biti vrednosno indiferentan prema vanmoralnim činjenicama (prema „svetu kakav jeste i ljudima kakvi jesu“)¹² kako bi uopšte bio kvalifikovan kao normativan. Budući da je odnos ovog prema intuitivnom moralnom mišljenju gotovo u potpunosti kritičko-revizionistički, Her smatra da ga je najprikladnije nazvati *kritičkim* moralnim mišlje-

¹¹ Utoliko nije sasvim precizno nazivati ga „neintuitivnim“ moralnim mišljenjem.

¹² Ovo je jedna od omiljenih Herovih fraza koju u svojim spisima često ponavlja.

njem. U njemu nam, dakle, „nije dozvoljeno da se pozivamo na bilo šta izuzev na činjenice i logička svojstva moralnih reči“ (Hare, 1989: 189). Her ide čak dotle da izjavljuje da bi uvođenje moralnih intuicija tamo gde im nije mesto značilo „inkorporirati u kritičko mišljenje istu onu slabost koju, prema zamisli, ono treba da izleči“ (MT: 40).

Da bi nam što jasnije predočio šta sve podrazumeva pod ovom „slaboću“, on postulira i razvija ideju o dva ekstremno različita imaginarna bića, koje naziva „arhanđelom“ i „prolom“ (preuzimajući potonji termin iz Orvelovog romana *1984*) (up. MT: 44-45). To mu omogućava da kritički i intuitivno nivo moralnog rasuđivanja najpre zamisli kao međusobno potpuno odvojene, a što se za širu i uverljiviju eksplikaciju teorije dva nivoa pokazuje kao metodološki neophodan potez.

Herov arhanđeo je, naime, zamišljen kao bestelesno i superiorno biće koje, kada razmišlja o stvarima morala, nema načina niti potrebe da pribegava nijednom drugom mišljenju *izuzev* kritičkom, jer rasuđuje samo i jedino u skladu s logikom i činjenicama. Za razliku od ljudskih bića, on je lišen svih karakternih slabosti, pa čak i pristrasnosti (koju Her, ipak, ne ubraja u slabost) prema sebi ili prema bilo kom drugome biću, oslobođen hitnji u odlučivanju i izlaganja stresnim situacijama. Mimo toga, njega krasi i sledeće moći: večna dokolica, neograničena količina znanja i potpuna informisanost o svemu i svačemu, savršeno logičko i razložno rasuđivanje, potpuno razumevanje moralnih reči i njihove upotrebe, nadljudska moć detaljnog i izvesnog predviđanja budućnosti i posledica svakog mogućeg postupka,¹³ moć prozorljivosti, savršena moć uživljavanja u tuđa stanja (ili identifikacije s tuđim stanjima), te stoga i moć razumevanja i podražavanja preferencija svih smrtnih bića. Jednom rečju, on predstavlja Herov ideal racionalnosti.

Na suprotnoj strani nalazi se prol, biće koje po mnogo čemu nalikuje čoveku, ali koje je, u poređenju s arhanđelom, inferiornije od čoveka, i čije su slabosti maksimalno preuveličane. Za prola se ne može reći da ikada razmišlja o stvarima morala, čak i kada je doko-

¹³ Dok se za čoveka može reći da „kao izvesno tretira samo ono što je vrlo verovatno“, arhanđeo „nema potrebe da donosi sudove o verovatnoći, jer on *zna* kakve bi bile posledice alternativnih postupaka“ (MT: 177).

ličan, već pre da instinktivno i sasvim slepo sledi opšte i jednostavne intuitivne principe, koje stiče vaspitanjem i podražavanjem. Kritičko mišljenje mu je nedostižno i strano isto onoliko koliko arhandelu intuitivno (s tom razlikom što arhandeo ima makar pojam o intuitivnom mišljenju). Ukratko, prol je potpuno neinformisana, totalna neznalica, a prolsko intuitivno mišljenje je krajnje primitivno i iracionalno.¹⁴

Kad je o ljudima reč, Her veruje da ćemo se, bivajući u isti mah i racionalni i iracionalni, prepoznati negde između ova dva ekstremna bića.¹⁵ Pa ipak, prolski način mišljenja nam je unekoliko bliži, pošto njemu, već posedujući ga u nešto suptilnijoj formi, nikada ne moramo da težimo. Nasuprot tome, arhandelskom načinu mišljenja uvek stremimo i treba da stremimo, iako se njegovom čistom obliku možemo samo u manjoj ili većoj meri približiti. Imajući u vidu da smo daleko od toga da budemo potpuno racionalna bića, sasvim je legitimno zamisliti savršeno racionalno biće kao uzor sa čijim bi moralnim odlukama naše sopstvene odluke makar približno koincidirale (*EET*, „How to Decide Moral Questions Rationally“: 111). Tako bi, prema Herovom sudu, idealni racionalno-moralni ljudi, osposobljeni za donošenje zrelih i valjanih moralnih odluka, bili oni koji su dobro informisani (iako nam, realno gledajući, vazda nedostaje vreme za sticanje relevantnih informacija, a kamoli za detaljnije razmišljanje o istima), što su osetljivi i maštoviti (iako nam stavljanje na mesto drugih ljudi i zamišljanje da smo poput njih u suštini vrlo loše ide), koji su psihološki stabilni (što većina ljudi uglavnom retko jeste) i koji jasno misle (za šta, i pored dobre volje, nismo uvek kadri) (up. *EPH*M, „The Practical Relevance of Philosophy“: 116; *EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 188).

¹⁴ Poslednja dva pasusa up. sa *MT*: 44-45.

¹⁵ „Daleko je od moje namere da podelim ljudsku rasu na arhandele i prole. Svi mi u različitim vremenima do ograničenog i promenljivog stepena delimo karakteristike i jednih i drugih.“ (*MT*: 45). Dakle, ako je istina da „ono o čemu Her raspravlja zapravo nisu dve odvojene grupe ljudi, već dve tačke gledišta koje ista osoba može da usvoji u različita vremena“ (Scanlon, 1988: 131-132), onda mu se ne može uputiti prilično vulgaran prigovor da ova podela stoji u funkciji afirmacije nekakve elitističke, bistrije, vladajuće klase naspram tuplje, *proleterske* populacije. Pored Skenlona, o ovoj temi u knjizi *HC* na slične načine raspravljaju Ričards i Vilijams.

Treba reći da Her arhanđela naziva još i „idealnim posmatračem“ ili „idealnim propisivačem“, budući da svoju priču o arhanđelu razvija upravo kao jednu verziju teorije idealnog posmatrača (*MT*: 44; *HC*, „Comments on Brandt“: 219). Opšte je poznato da ova teorija nastaje na tlu klasične utilitarističke misli i da ima posebno mesto u filozofiji Adama Smita. Her i Haršanji nas podsećaju da je ovaj klasik moralnu tačku gledišta kao takvu izjednačio s tačkom gledišta nepristrasnog i simpatetičkog posmatrača (*FR*: 94; Harsanyi, 1982: 39). To znači da bi moralno ispravni postupci bili oni što bi ih odobrila osoba koja je nepristrasna, benevolentna, plemenita, savršeno saosećajna (tj. zainteresovana za sreću drugih kao za svoju sopstvenu), a uz to, dakako, sveznajuća i savršeno racionalna. Prema teoriji idealnog posmatrača, dakle, „mi treba da mislimo poput osobe koja pridaje jednak, i pozitivan, značaj interesima svih strana i u tome ne pravi nikakve činjenične i pojmovne greške“ (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning“: 47). Ona učesnike u moralnom životu i njihove preferencije posmatra sa pristojne distance, kako bi bila u stanju da sve te preferencije sabere u „jedan koherentni sistem“ (Rols, 1998: 41), da ih po diktatu imaginativne identifikacije doživi kao svoje i uredi prema njihovom intenzitetu, da svoju konačnu preferenciju formira kombinujući preferencije svih moralnih delatnika i recipijenata (up. Feldman, 1984: 282), i da u skladu s tim donese najpravedniji ili nepristrasan moralni sud. Otuda je ova osoba nalik na idealno-racionalnog i nepristrasnog sudiju, koji, zapravo, rasuđuje na utilitaristički način: „On, poput utilitariste, pokušava da se *ne ogreši* o različite strane, ukazujući im jednaku brigu i poštovanje“ (*HC*, „Comments on Richards“: 257). Kasnije ćemo videti da je Herov arhanđeo zapravo zakleti utilitarista, tj. idealni utilitarista postupaka. Ali, prema njegovom shvatanju, idealni posmatrač je istovremeno i idealni univerzalni preskriptivista, pošto bi on, suočavajući se sa novom situacijom, bio „odmah u stanju da detaljno ispita sva njena svojstva, uključujući i posledice alternativnih postupaka, i da formuliše univerzalni princip (možda neki krajnje specifičan) koji može da prihvati za postupanje u toj situaciji, bez obzira na ulogu koju bi on sam u njoj zauzimao“ (*MT*: 44). Iz rečenog sledi da teorija idealnog posmatrača, uopšte uzev, u Herovoj filozofiji služi kao još

jedna vrsta spone između univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma (preferencija).

Ovde nije naodmet da skrenemo pažnju na dva prigovora teoriji idealnog posmatrača, koji se u isti mah odnose i na njenu herovsku verziju. Prema prvom prigovoru, koji iznosi Bernard Vilijams, moglo bi se tvrditi da „ako idealnom posmatraču nije data neka motivacija kao dodatak njegovoj nepristrasnosti, ne postoji nijedan razlog zbog kojeg bi on trebalo da izabere bilo šta uopšte“ (Williams, 1985: 84). Na prvi pogled ovo je snažan argument. Međutim, ako pedantnije razmotrimo formulaciju ovog prigovora, primetićemo da Vilijams brka nepristrasnost ili neutralnost s ravnodušnošću. Jer, onaj ko donosi neki nepristrasan sud uvek je makar implicitno motivisan (izazvan) prisustvom suprotnih, pristrasnih sudova, zahvaljujući kojima prethodni tek zadobija svoj smisao. Drugi prigovor potiče od Ričarda Branta, koji tvrdi da bi idealni posmatrač mogao da bude nezainteresovan za preferencije onih osoba koje razumeva kao iracionalne (Brandt, 1988: 36). No, ranije smo videli da Her, upravo sledeći Branta, naglašava punovažje kriterijuma „kognitivne psihoterapije“, na osnovu kog se iracionalne preferencije beskompromisno isključuju iz razmatranja, a kojim bi se pre svih rukovodio idealni posmatrač.

Navedenim prigovorima pridružuju se još dva što su posebno upućeni Herovoj koncepciji arhandela. Prema Haršanijevom mišljenju, ta koncepcija predstavlja „pogrešan analitički aparat za proučavanje moralnog odlučivanja... u prisustvu rizika realnog života i neizvesnosti“ (Harsanyi, 1988: 89). Her ovu primedbu odbacuje kao neosnovanu, jer svoju koncepciju savršenog bića konstruiše kao alternativni pristup idealnom ili čistom kritičkom mišljenju, koje, nasuprot intuitivnom, nema posla sa neizvesnostima (*HC*, „Comments on Harsanyi“: 241). Drugi, Vendlerov prigovor uvodi neke interesantne komplikacije. Naime, prema ovom autoru, mi najpre moramo da pretpostavimo da su arhandeli bestelesni, a što za sobom povlači da oni nemaju, niti mogu da zamisle da imaju, recimo, zubobolju. Takvom jednom stvorenju će, *eo ipso*, biti nemoguće da sebi predstavi i strahove pojedinih ljudi od zubarske ordinacije. Vendler na ovom mestu pravi skok i smatra da „ova teškoća transcendiraju anđele i dosežu do Stvo-

ritelja“, te se pita da li bi Bog mogao da oseti i da zna kako to izgleda imati bol (Vendler, 1988: 173). Ako, pak, pretpostavimo da arhandeo poseduje moć otelotvorenja i da postaje neka vrsta organizma, iskrsao bi problem vezan za ograničena iskustva koja su svojstvena toj vrsti organizma: „‘Savršenstvo’ ovog pretpostavljenog tela nije od pomoći. Mi ne možemo da zamislimo kako to izgleda biti slepi miš ili žaba, delom zbog toga što su naša tela daleko ‘savršenija’, tj. razvijenija i osetljivija od njihovih“ (Vendler: 173). Iz svega toga Vendler izvodi zaključak da je Herova ideja arhandela, u celini uzev, nekoherentna, pošto se idealno predstavljanje tuđih svesti, i za ljude i za stvorenja koja su eventualno savršenija od njih, pokazuje kao nemoguće.

Iako se sa svojim kritičarem slaže da problem Boga u ovom kontekstu predstavlja samo jednu digresiju, te da, zbog vlastite nestručnosti, izbegava detaljno raspravljanje o protivrečju kakvo unutar hrišćanske teologije postoji „između doktrine da je... Bog bez tela, delova ili strasti, i doktrine... da Bog može da pati zajedno s onima koji pate“ (HC, „Comments on Vendler“: 282),¹⁶ Her na drugom mestu pak izjavljuje da Boga uzima kao „paradigmu idealnog posmatrača“ (HC, „Comments on Richards“: 257). Stoga nam se čini da on ne pravi nikakve suštinske razlike između Stvoritelja i stvorenog (arhandela) koji zadržava božanske attribute. Ovo (implicitno) shvaćanje dozvoljava mu da, „bez ogrešenja o logiku“, pretpostavi da i Bog i arhandeli imaju jednaku moć da sebi predstave kako to izgleda nalaziti se u ljudskom telu (HC, „Comments on Vendler“: 282). Odatle, potom, sledi stav, i odgovor na drugu Vendlerovu primedbu, da nije „nekoherentno pretpostaviti arhandela obdarenog savršenstvom jedne moći koju mi posedujemo u nesavršenom stanju“, pri čemu se ta nesavršenost ogleda u čovekovoј nemogućnosti da *u potpunosti* sazna, predstavi ili oseti kako to izgleda biti neki drugi organizam (HC: 282).

Upravo ljudska nesavršenost treba da predstavlja ključni argument u Herovoj tezi da, kad je reč o supstancijalnim moralnim pitanjima, čovek iziskuje oba nivoa moralnog mišljenja – i intuitivni i

¹⁶ Moguće razrešenje ove protivrečnosti nudi pravoslavna (i katolička) hristologija, po kojoj je Hristos, bogočovek, kao prvorođeni bio bestrasan, a da je tek kao otelovljen spoznao sve dimenzije ljudske patnje i stradanja.

kritički. Smešten negde između arhandela i prola, u nekakvoj epistemološkoj međupoziciji, čovek rasuđuje čas ovako čas onako, po potrebi ili nuždi. Pitanje koje se ovde nameće (sâm Her ga postavlja), a koje, po njemu, nema filozofski odgovor, glasi: „Kada treba da mislimo kao arhandeo, a kada kao prol?“ A njegov ne-filozofski odgovor na ovo pitanje glasi da „to zavisi od toga u kojoj meri svako od nas, u pojedinačnom slučaju ili uopšte, nalikuje jednom ili drugom od ovih dvaju ličnosti“, odnosno „od toga koje moći mišljenja i ličnosti svako od nas, u sadašnjem trenutku, smatra da poseduje“ (MT: 45).¹⁷

Pošto je za savršeno moralno mišljenje „potreban božanski ili bar arhandelski um“ (HC, „Comments on Brandt“: 219), koji je kadar da čistim kritičkim mišljenjem u svakoj prilici odluči šta je ispravno ili šta treba činiti (MT: 46), ljudi su prinuđeni da pribegavaju izvesnoj ne-prolskoj vrsti intuitivnog mišljenja (koje je, za razliku od prolskog, podložno usavršavanju) ili, u najboljem slučaju, vrsti nečistog kritičkog mišljenja. Treba reći da Her nije eksplicitno govorio (to je umesto njega na briljantan način učinio Frankena) o međustupnjevima u normativno-moralnom rasuđivanju, čije postojanje sugerise upravo upotreba prideva čisto-nečisto ispred pojmova intuitivno i kritičko mišljenje. Relevantnost ovih međustupnjeva biće nam od naročite koristi u podrobnijem ispitivanju odnosa između ove dve vrste mišljenja kao elemenata unutar istog ustrojstva.

Pre nego što se u to upustimo, krajnje je vreme da razmotrimo šta to Her zapravo podrazumeva pod „kritičkim moralnim mišljenjem“ i u čemu se sastoji njegova uloga. Kao i ranije kod određivanja značenja moralnih reči, i ovde se zastupa teza da definicija kritičkog mišljenja nije nezavisna od njegove upotrebe. Ali, *differentia specifica* u odnosu na tu tezu predstavlja sagledavanje takvog mišljenja pre svega kao jednog posebnog ili izuzetnog *metoda* – kritičkog i racionalnog promišljanja o supstantivnim moralnim pitanjima (MT: 87). To je metod, reći će Her, koji nam se ne nudi kao jedna alternativna koncepcija koju bismo u mnoštvu drugih mogli i da ne izaberemo, već nam ga, potpomognuta vanmoralnim činjenicama, nameću sama lo-

¹⁷ Nešto kasnije Her iznosi uverenje da će osoba koja ima veliko iskustvo sa teškim slučajevima „steći neke *metodološke prima facie* principe koji joj govore kada da se upusti u kritičko mišljenje a kada ne“ (MT: 52).

gička svojstva moralnih pojmova.¹⁸ U izvesnom smislu postoji ekvivalentnost u značenju, ili se makar može detektovati tesna veza, između logičkog, racionalnog i kritičkog. Takav stav najbolje ilustruje sledeći Herov iskaz: „Naše kritičko mišljenje je racionalno ako koristimo raspoložive činjenice i razum u skladu sa logičkim zahtevima što ih stvaraju pojmovi upotrebljeni u pitanjima koja postavljamo“ (*MT*: 218). Drugim rečima, kritičko moralno mišljenje podrazumeva apsolutno poverenje u logiku jezika morala, u racionalnost koju ta logika diktira, kao i dovoljnu informisanost o slučajevima što su predmet kritičkog razmatranja. Ovo poslednje, kako je ranije rečeno, odnosi se na „teške“ slučajeve. Ovi mogu biti toliko složeni, specifični, neuobičajeni ili retki da za svoje rešavanje zahtevaju naročit pristup. A upravo je kritičko mišljenje to koje omogućava „da se usredsredimo na specifične detalje nekog partikularnog problema i da pronađemo *pravi odgovor* u tom slučaju“ (*HC*, „Comments on Hudson“: 211 – podvukao A.D.). Pod „pravim odgovorom“ podrazumeva se ništa drugo do donošenje adekvatne ali složene moralne odluke, koja po prirodi stvari ne nastaje kao rezultat jednostavne primene opštih *prima facie* principa. Naprotiv, tek pojavljivanje „teških slučajeva“ razotkriva ograničen domašaj takvih principa kao izraza moralnih intuicija.

No, složene odluke, budući da su moralne, nisu ništa manje *principijelne*. Stoga će moralni principi koji iza njih stoje zahtevati jedno drugačije imenovanje, a Her se s tim u vezi opredeljuje za naziv *kritički moralni principi* (*MT*: 41). Između *prima facie* i kritičkih moralnih principa, naravno, postoje izvesne logičke sličnosti, ali isto tako i razlike: „U oba slučaja radi se o univerzalnim preskripcijama, a razlika leži u dimenziji opštost – specifičnost“ (*MT*: 41). Kako smo o tome u izvesnoj meri već nešto ranije govorili, ovde možemo, imajući pomenutu dimenziju na umu, da Herovom sagledavanju razlike između dve vrste moralnih principa dodatno pristupimo preko pojma „nadvladavanja“. Tada bismo kao „kritičke moralne principe“ klasifikovali one univerzalne preskripcije koje delatnici tretiraju kao *nadvladavajuće*: „Tretirati jedan princip kao nadvladavajući znači

¹⁸ „Kritičko mišljenje se sastoji u tome da se određeni izbor napravi pod prinudama što ih nameću logička svojstva moralnih pojmova i vanmoralne činjenice, i ničeg više“ (*MT*: 40).

dopustiti mu da uvek nadvlada druge principe sa kojima dođe u sukob i, na isti način, dopustiti mu da nadvlada sve druge preskripcije, uključujući i one neuniverzalizabilne (npr. obične želje)... Ako neko tretira jedan princip kao da on nadvladava sve druge, ali ne dozvoljava nijednom drugom da ga nadvlada, onda su reči koje koristi u izražavanju tog principa upotrebljene tako da izražavaju neki za njega nadvladavajući princip“ (MT: 56-57). Nasuprot tome, kao „*prima facie* moralne principe“ klasifikovali bismo one univerzalne preskripcije koje delatnici tretiraju kao *nadvladive*. Važno je, međutim, naglasiti da njihova nadvladivost ni na koji način ne nagoveštava njihovu odbacivost: naime, *prima facie* princip može biti nadvladan pojedinom moralnom odlukom a da ne izgubi svoj status *prima facie* principa za buduće moralne odluke.¹⁹ Naprosto biva tako da onaj ko pod pritiskom specifične situacije donosi neku kritičku odluku ostavlja po strani (inhibira) svoje *prima facie* principe i formuliše novi, „kritički moralni princip“. Ili bi, prema Herovom idealističkom uverenju, makar trebalo tako da bude. U svakom slučaju, upravo se opštost *prima facie* principa može smatrati odgovornom za njihovu nadvladivost: „*Prima facie* principi su opšti u dva povezana smisla: oni su prilično jednostavni i nespecifični, i oni dozvoljavaju izuzetke, u smislu da je moguće i dalje ih se pridržavati dok se u pojedinim slučajevima dopušta njihovo kršenje... Drugim rečima, oni su nadvladivi. Opet, iako su oni, u smislu u kojem sam upotrebljavao taj termin, univerzalni (ne sadrže individualne konstante i počinju univerzalnim kvantifikatorom), oni u drugom smislu nisu univerzalni (nisu univerzalno obavezujući, jer se od njih mogu praviti izuzeci). *Prima facie* principi ne bi mogli da ispune svoju praktičnu funkciju ukoliko ne bi imali ove osobine, koje sa teorijske tačke gledišta mogu izgledati kao nedostaci“ (MT: 59). S druge strane, kad je reč o kritičkim moralnim principima, njihovi „nedostaci“ (ili tačnije – nepogodnosti) uočljivi su pre s praktične tačke gledišta. Pošto oni, za razliku od prethodnih principa, moraju da budu krajnje specifični, iskršava problem njihovog verbalnog formulisanja, koje se, pod teretom specifičnosti, može razvijati u nedogled („Nikada ne treba

¹⁹ „Neki moralni principi mogu biti nadvladani a da ne prestanu da se smatraju moralnim principima“ (MT: 60).

počiniti ubistvo, izuzev kad..., i izuzev kad..., i izuzev kad...“).²⁰ Sledeća praktična teškoća u vezi s principima neograničene specifičnosti leži u tome što su oni, uopšte uzev, primenljivi samo u moralno izuzetnim slučajevima za koje su posebno „skrojeni“, te otuda ne mogu da posluže kao vrsta opštih pravila za rukovođenje (up. *HC*, „Comments on Hudson“: 211; *ERE*, „Satanism and Nihilism“: 110). Ali to nikako ne treba uzeti kao primedbu, jer kritičkim principima i nije svrha da služe kao opšti vodiči. Pokazaće se da tek određivanje njihove (ograničene) svrhe povratno baca svetlo na nužnost postojanja i posedovanja *prima facie* principa kao uobičajenih oslonaca u moralnom životu; da tek njihova relativno retka primena naknadno opravdava učestalou i rasprostranjenu primenu manje specifičnih principa. Ukratko, ukoliko se prihvati sugestija da su intuitivni principi (ili pravila nižeg reda) namenjeni za upotrebu u svakodnevnom praktično-moralnom mišljenju (pod stresnim uslovima i pri relativnom neznanju), onda bi kritički principi (pravila višeg reda) bili oni do kojih bi se dospelo u tzv. „hladnom času“ (*cool hour*) refleksije, tj. pomoću teorijskog, sistematskog, dokoličarskog moralnog mišljenja (up. *EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 221-222; *MT*: 175; Williams, 1988: 188; Richards, 1988: 114).

Ako nam, dakle, kritičko mišljenje ne govori samo o tome koje moralne principe imamo, već i o tome kakve moralne principe *treba* da imamo,²¹ onda izgleda da je bez bližeg objašnjenja njegovog funkcionisanja nemoguće shvatiti prirodu same normativne etike. Ispada da je kritičko moralno rasuđivanje u neku ruku *normativnije* i autoritativnije od intuitivnog, pošto se potonje uzima kao osnovni predmet kritikovanja ili revizije.²² Time se na izvestan način i u isti

²⁰ Her veruje da s njihovim *mentalnim* formulacijama pak nikada nemamo stvarne probleme, budući da u složenim situacijama „podrazumevamo“ neophodnost i primerenost njihove aplikacije (tj. prilagođavajući se kontekstu, približno ih određujemo u sopstvenom umu), bez potrebe i sposobnosti da ih svagda i u svakoj prilici verbalno izrazimo u nekoj precizno uobličenoj formi (up. *EET*, „A *Reductio ad Absurdum* of Descriptivism“: 126).

²¹ Ovaj iskaz često figurira u Herovim spisima, a prvi put se pojavljuje u ogledu „Abortion and the Golden Rule“ (1975: 215).

²² „Centralni deo moje teorije jeste da kritičko mišljenje može da menja intuitivne principe“ (*HC*, „Comments on Scanlon“: 264).

mah ukazuje na njihovu neraskidivu povezanost, što ide u prilog tezi da oni „nisu dve *suparničke* procedure“, već pre „elementi u jednoj zajedničkoj strukturi, pri čemu svaki igra svoju ulogu“ (MT: 44).

Treba reći da razliku između intuitivnog i kritičkog nivoa, ili između principa upotrebljenih na ta dva nivoa, Her, zajedno sa svojim kritičarima, razjašnjava na više sličnih načina. Pri tom je interesantno primetiti da su se ti isti autori uglavnom sa simpatijom odnosili prema njegovoj ideji o podeli moralnog mišljenja na dva nivoa, uz napomenu da razlika o kojoj je reč i sama iziskuje izvesnu reviziju (što je, izuzimajući Frankenu, kod drugih kritičara ipak ostalo na nivou pukog apela). Iz prethodno rečenog najpre sledi da između dva nivoa, strogo uzev, ne postoji korenita razlika u vrsti, već pre razlika u stepenu, gradualna i specifična razlika. U hijerarhiji nivoa kritičko mišljenje jednostavno predstavlja viši nivo. Među njima postoji kontinuitet, jer oni simbolizuju dve tačke gledišta koje ista osoba može da zauzme u različitim vremenima, situacijama i radi različitih svrha, i gde je kritičko mišljenje, prema rečima Tomasa Skenlona, „samo upotpunjavanje manje refleksivnog moralnog rasuđivanja“ (Scanlon, 1988: 130). Na to se nadovezuje Vilijamsovo zapažanje da je Herova razlika „pre psihološka nego sociološka: ona ističe dva stila mišljenja, pri čemu oba mogu biti reprezentovana u svesti jedne osobe“ (Williams, 1988: 189), dok će pribegavanje jednom ili drugom stilu zavisiti kako od spoljašnjih činioca tako i od sklonosti, mogućnosti i talenata moralnih delatnika. Oba pomenuta kritičara ispravno prepoznaju (komplementarne) ciljeve koje Her želi da postigne ovom svojom distinkcijom, pri čemu se kao primarni cilj određuje obezbeđivanje adekvatne teorijske procedure za donošenje moralnih odluka, a kao sekundarni adekvatno objašnjenje i opravdanje uobičajenog intuitivnog ponašanja moralnih delatnika. No, postoji jedan poseban ugao iz kojeg Her pokušava da posmatra i rasvetli prirodu ovog razlikovanja: po njemu, iako nema hronološki ili kauzalni primat, kritičkom mišljenju se, zbog toga što intuitivno moralno mišljenje nije samopodržavajuće, mora dati *epistemološki* prioritet (MT: 46). Nadopunjujući ovaj uvid, Frankena izjavljuje da kritičko moralno mišljenje epistemološki prethodi intuitivnom, ne u smislu da se potonje uvek oslanja na prethodno, „već u smislu da bi *prima facie* principi

koje upotrebljava intuitivno mišljenje trebalo da budu odabrani ili bar testirani kritičkim moralnim mišljenjem, koje samo po sebi ne može i ne bi trebalo da na bilo koji način zavisi od principa i sudova intuitivnog moralnog mišljenja“ (Frankena, 1988b: 780).

Time ujedno dospavamo do pitanja konkretnijeg odnosa između dva nivoa moralnog mišljenja, a na koje Her najpre nastoji da odgovori putem određivanja tri osnovne funkcije (svrhe, uloge) kritičkog mišljenja. Ono, naime, treba:

(1) da *rešava* međusobne sukobe intuitivnih *prima facie* principa (za šta intuitivno mišljenje, zbog vlastitih inherentnih granica ili slabosti, nije sposobno);

(2) da *odabere* najbolji (najispravniji) skup *prima facie* principa za upotrebu u intuitivnom mišljenju (jer ono, iz istih razloga, za to nije sposobno), tj. da nam pruži odgovor na pitanje koje bi moralne intuicije trebalo prihvatiti, usvojiti (internalizovati), kultivisati i slediti;

(3) da *opravda* celokupan sistem *prima facie* principa, što intuitivni nivo sam po sebi ne može da obezbedi (up. *MT*: 45; *EPM*, „Justice and Equality“: 182-183; Hare, 1991: 461).

Budući da smo u prethodnom poglavlju već razmatrali u čemu se sastoji funkcija (1), sada ćemo se osvrnuti samo na neke detalje koje smo tada iz kontekstualnih razloga preskočili. Jedan od tih detalja tiče se Herovog dopuštanja da intuitivno mišljenje, bez posredovanja kritičkog, rešava tzv. „lake slučajeve“, tj. one problematične prilike u kojima konflikti između principa ne iziskuju revizionističku intervenciju na bilo kojem od njih. S tim u vezi on kaže: „Princip može biti nadvladan a da ne bude zamenjen... U jednostavnijim slučajevima možemo ‘sa sigurnošću osećati’ da je neki princip ili neka osobina situacije *u toj situaciji* važnija od neke druge osobine. Onda ćemo biti u stanju da tu stvar razaberemo intuitivno, dopuštajući da u tom slučaju jedan princip nadvlada drugi bez osvrta na kritičko mišljenje“ (*MT*: 50). Po svemu sudeći, izgleda da Her pod „lake slučajeve“ sumira i onaj principijelni sukob za koji se smatralo, i još uvek se smatra, da za sobom povlači i konfliktna teorijska opredeljenja. To se da zaključiti na osnovu toga što za njega i princip korisnosti, kao intuitivni *prima facie* princip, „u slučajevima konflikta može biti

nadvladan nekim drugim principom (na primer, principom pravde)“ (OP, „Foundationalism and Coherentism in Ethics“: 125). Razlog za ovu supsumciju podržava njegovo shvatanje da navedeni principi pripadaju skupu principa koji dospevaju samo do uzajamnog *per accidens*, a ne *per se* sukoba. Ukoliko se, pak, ukaže potreba za kritičkom intervencijom u takvoj vrsti sukoba, on smatra da posledica toga može biti „poboljšanje samih principa“ (MT: 50), premda ne objašnjava u čemu bi se ono sastojalo i kako bi nakon svega izgledali „poboljšani“ principi. Nasuprot tome, autentično pribegavanje kritičkom mišljenju nastupa onda kada nas konflikti prisiljavaju „da ispitamo same *prima facie* principe i da ih možda, umesto da jedan pretpostavimo drugom, od tog momenta bliže okvalifikujemo... Kvalifikacija principa sa sobom će doneti rešenje konflikta, jer principi kao kvalifikovani nisu više nekonzistentni čak ni *per accidens*“ (MT: 51). Ovo „kvalifikovanje“ principa nije ništa drugo do njihova gorepomenuta specifikacija, koja neumitno vodi pretvaranju intuitivnih u kritičke principe, tj. stvaranju tzv. *principa neograničene specifičnosti*.

Preduzimanje ispitivanja validnosti intuitivnih principa najavljuje i označava funkciju (2) kritičkog mišljenja. Ta se funkcija, dakle, sastoji u selekciji onih opštih principa za upotrebu na intuitivnom nivou koji će proizvesti rezultate (postupke, dispozicije) koje bismo, idealno uzev, vazda postizali kada bismo praktikovali mišljenje na drugom nivou u svakom pojedinačnom slučaju (up. Hare, 1975: 215).²³ Videli smo da je takvo praktikovanje svojstveno jedino Herovim arhandelima, i da mi to ne radimo ni često ni u savršenom obliku (zbog nedostatka slobodnog vremena, nikada sasvim pouzdanih informacija o drugim moralnim delatnicima i situacijama u koje oni dospevaju, nedovoljno razvijenih kognitivnih sposobnosti i raznoraznih psiholoških smetnji). No, nezavisno od toga, ovde je važno naglasiti da, prema Herovoj zamisli, intuitivni principi što sačinjavaju našu svakodnevnu moralnost treba da budu procenjeni na kritič-

²³ U skladu sa svojim kantovsko-utilitarističkim pogledom, Her dopušta da funkcija (2) kritičkog mišljenja ima i određeno kantovsko naličje. Tako neki kantovac, kad je ovoj funkciji reč, „u suštini može da kaže istu stvar tako što će se založiti za usvajanje skupa maksima za opštu upotrebu čije prihvatanje proizvodi postupke itd. najbliže onima koji bi bili izabrani kada bi arhandeo u svakoj prilici direktno primenjivao kategorički imperativ“ (MT: 50).

kom nivou u terminima „korisnosti (koju možemo imati) od njihovog prihvatanja“ (*acceptance-utility*), odnosno „korisnosti (koju možemo imati) od njihovog kultivisanja i sleđenja“ (*utility of cultivating and following*) (up. *MT*: 50, 113, 137; *HC*, „Comments on Frankena“: 226). Da bi se izbegle zabune, „korisnost od principa“ najpre valja razgraničiti od supstantivnog „principa korisnosti“.²⁴ Pošto potonji Her svrstava u *prima facie* principe, kritičko mišljenje ne bi smelo, i ne sme, njime da se rukovodi. On, doduše, smatra da bi refleksivno rasuđivanje taj princip predložilo za usvajanje radi upotrebe na intuitivnom nivou, zato što bi njegovo opšte prihvatanje vodilo stanjima stvari koje možemo univerzalno i racionalno propisati. Ali ono samo ne može da se pri tom na njega poziva, jer se metod kritičkog mišljenja upravlja jedino formalno-logičkim svojstvima univerzalizabilnosti i preskriptivnosti, i jedino se pomoću tog metoda principu korisnosti može obezbediti izvesno povlašćeno mesto unutar šireg i koherentnog skupa moralnih principa (up. *OP*, „Foundationalism and Coherentism in Ethics“: 125). Šta onda Her podrazumeva pod ovom korisnošću koja, iako predstavlja svojevrstan utilitaristički zahtev kritičkog mišljenja, nije svodiva na važeće utilitarističko merilo? Izjavljujući da moralne intuicije po svom poreklu i u svojoj osnovi nisu ni egoističke ni utilitarističke (*MT*: 205), on će tvrditi da ni principi koje bi kritičko mišljenje trebalo da odabere neće biti takvi, već da će pre pripadati „vrsti koja je draga deontolozima i intuicionistima“ (*MT*: 162).²⁵ To bi značilo da „korisnost od principa“ pre svega

²⁴ U istoriji utilitarizma sadržaj ovog principa varirao je u zavisnosti od tvrdnji o tome koji se postupci mogu nazvati moralno ispravnim. Utoliko je princip korisnosti na izvestan način ekvivalentan određenom kriterijumu ispravnosti. Uopšteno govoreći, u klasičnom utilitarizmu postupci su nazivani moralno ispravnim ukoliko doprinose uvećanju količine sreće najvećeg broja ljudi, dok se u modernom utilitarizmu umesto o sreći radije govori o blagostanju (opštem ili prosečnom).

²⁵ Jedna od dobrih posledica pažljivog odabiranja „deontoloških“ i „intuicionističkih“ principa biće ta da će konflikti između njih „iskrsavati samo u izuzetnim situacijama“ (*MT*: 50). Međutim, Dejvid Ričards smatra da negativna posledica Herove nivelisujuće pozicije, po kojoj su „osobine konvencionalne moralnosti same po sebi opravdane na utilitarističkim osnovama na temelju toga da, s obzirom na ograničeno vreme i iskušenja od zloupotrebe, povinovanje tim ograničenjima uvećava ukupnu korisnost“, jeste takva da se deontološka ograničenja više neće shvatati kao principijelna pitanja, već naprosto kao utilitarističke strategije (Richards, 1988: 123).

označava korisnost koja se, u svetlu njihovih opštih posledica, može imati od prihvatanja, kultivisanja i sleđenja onih moralnih uverenja, osećanja i dispozicija što ih kod Hera, najšire gledano, podržava zdravorazumska moralnost određene zajednice. S tim u vezi on kaže da bi to bio skup intuitivnih principa, moralnih uverenja itd. čije bi „opšte prihvatanje u nekoj zajednici darovalo najveću korist, ukupno uzev, članovima te zajednice, po cenu najmanjih šteta“ (*ERE*, „Equality in Education“: 216; videti i *MT*: 156).²⁶ Prolazeći kroz „sito i rešeto“ kritičkog mišljenja, takav bi skup bio procenjen i afirmisan naprosto kao najbolji (ili najispravniji), jer bi iz njegovog sveopšteg prihvatanja i pridržavanja sledile najmoralnije posledice.

Ukratko, korisnost od prihvatanja, kultivisanja i sleđenja predstavlja osnovni *kriterijum* za selekciju *prima facie* principa za upotrebu na intuitivnom nivou. Međutim, Her je priznao da u knjizi *MT* nije ponudio zadovoljavajući opis *procedure* za odabiranje ovih principa, pa je shodno tome tu „grešku“, preko već poznatog ali nešto modifikovanog misaonog eksperimenta, pokušao da ispravi na drugim mestima. Pretpostavivši da se između idealnog imaginarnog bića i čoveka može zamisliti odnos učitelj-učenik, on će dozvoliti da proceduru odabiranja *prima facie* principa svojim kritičkim mišljenjem sprovodi učitelj, dok će na učenika pasti teret usvajanja i upotrebe odabranih principa, zajedno s teretom negovanja dispozicija za pokoravanje tim principima. Superiorni ali nedelatni učitelj će pri tom znati sve o posledicama primene ovih radnji, tj. izvršenih postupaka u skladu s odabranim principima, uključujući i verovatnoću pojavljivanja različitih vrsta okolnosti u kojima iste valja primeniti (up. *HC*, „Comments on Frankena“: 225). Preciznije rečeno, proces arhondelskog kritičkog mišljenja će se odvijati kroz dva stadijuma, što će u isti mah označavati dvostepenu proceduru za odabir *prima facie* principa za potrebe i upotrebe učenika na njemu primerenijem intuitivnom nivou moralnog mišljenja. Prvi stadijum kritičkog mišljenja, ili prvi stepen *procedure* za odabir principa, sastoji se u sakupljanju detaljnih i relevantnih informacija o situacijama ili slučajevima, na osnovu kojih (informacija ili činjenica) postaje moguće

²⁶ U skladu s utilitarizmom preferencija, „najveću korist“ treba uzeti u smislu maksimizacije zadovoljenja (minimizacije osujećenja) preferencija, i ličnih i društvenih.

donositi odluke o tome šta, idealno gledano, treba činiti u njima. Drugi stadijum kritičkog mišljenja (drugi stepen procedure) zadužen je za procenjivanje verovatnoće da se ti slučajevi dogode, tj. za prosuđivanje odgovarajućih (lanaca) postupaka u svetlu njihovih verovatnih opštih posledica, te da na osnovu tih ukupnih procena konačno odabere najbolji skup *prima facie* principa (*HC*: 227; *EET*, „Relevance“: 203). S obzirom na to da se ovde radi o arhandelovom procesu mišljenja, Her će reći da se kod takvog sveobdarenog bića verovatnoća pretvara u izvesnost o učestalosti pojavljivanja izvesnih tipova okolnosti i posledica koje prate izvesne vrste postupaka, ali da će on, snishodljivo objašnjavajući svom učeniku razloge za izbor određenih principa, biti prinuđen da „te učestalosti prevede u verovatnoće“: „On će reći nešto poput: ‘Ako stvoriš naviku laganja, verovatno ćeš učiniti više štete nego dobra’; ali, on će posedovati znanje o učestalosti šteta i koristi od laganja na kojem [znanju] je ova kalkulacija o verovatnoći zasnovana“ (*HC*: 227). Poznavajući čoveka i ono što bi za njega bilo najbolje da učini, arhandeo bi isto tako mogao pouzdano da tvrdi da bi on u pojedinim slučajevima trebalo da prekrši obećanje, ali da bi „zbog vlastite nesposobnosti da bude siguran da će kršenje obećanja u tom slučaju biti najbolje rešenje“ za njega ipak bilo mudrije da ga održi (*HC*, „Comments on Harsanyi“: 244).²⁷ Uostalom, korisnost od pravila koje nalaže da se obećanja održavaju, smatra Her, dokazana je, u svetu kakav jeste, trajnošću same institucije obećanja (*HC*: 244).

Nakon prethodno rečenog, Heru se može postaviti sledeće smisljeno pitanje (koje mu je, zapravo, uputio Frankena i na koje, kako stvari stoje, nije dobio ni indirektan odgovor): u čemu bi se sastojala svrha kritičkog mišljenja kada jednom izaberemo najbolje principe za buduće intuitivne primene? Ako bismo, u Herovom duhu i umesto njega, pokušali da damo manje-više uverljiv odgovor na ovo pitanje,

²⁷ Her nastoji da ovaj stav generalizuje kada izjavljuje da su „naše intuicije, ako smo dobro vaspitani, osposobljene da ovladaju onim vrstama slučajeva na koje ćemo verovatno naići u stvarnom životu, te u neobičnim slučajevima mogu dati upravo one odgovore koji su u sukobu s onim što bi arhandeo odlučio. Pa ipak, obično bismo postupili racionalno kad bismo sledili intuicije, zbog dve opasnosti što su inherentne našoj ljudskoj situaciji: manjkavoj informisanosti i sklonosti ka samobmanjima“ (*MT*: 147).

rekli bismo da su moralne intuicije, uprkos svojoj trajnosti, pod pritiskom istorijsko-društvenih okolnosti uvek bile fluidne i podložne promenama (premda u neuporedivo manjoj meri nego puke preferencije), i da otud s razlogom možemo očekivati da ništa drukčije neće biti ni u budućnosti. S druge strane, retko ko bi se usudio da za razvijen moralni život vezuje vrstu mišljenja koju ne krase osobine vitalnosti, dinamičnosti i otpora prema okoštalošću.²⁸ Prema tome, kritičko moralno mišljenje, ma u kako nesavršenom obliku ga posedovali, biće nam potrebno sve dotle dok nam bude stalo do mišljenja uopšte i ukoliko za njega budemo nalazili dovoljno vremena.

Apologetski ton ovih iskaza verovatno zvuči blago u poređenju s Herovim iskazima izgovorenim u kontekstu objašnjenja funkcije (3) kritičkog moralnog mišljenja. Jer, osim što je ta funkcija najuže povezana s prethodnom (sa kojom, takoreći, sadejstvuje), ona istovremeno biva zamišljena kao sredstvo obelodanjivanja teorijske nadmoćnosti verzije utilitarizma kakvu zastupa autor teorije o dva nivoa moralnog mišljenja. Ovoj temi ćemo se detaljno posvetiti malo kasnije. Sada, međutim, moramo da obratimo pažnju na dva elementarnija (i uzajamno preklapajuća) zadatka ove poslednje funkcije rasuđivanja na višem nivou. Njen prvi zadatak sastoji se u opravdanju samog *odabira* najboljeg skupa intuitivnih principa: „Dobro vođeno kritičko mišljenje opravdaće selekciju *prima facie* principa na osnovu toga što će njihovo opšte prihvatanje voditi postupcima koji čine onoliko mnogo dobra i onoliko malo štete koliko je to moguće“ (*MT*: 62). Njen drugi zadatak, pak, sastoji se u opravdanju samog *postojanja* intuitivnih principa ili pravila, dakle pre i nezavisno od njihove sofisticirane selekcije. S tim u vezi Her će reći da smo vrlo često prinuđeni da se čvrsto pridržavamo tako okarakterisanih pravila i da treba da nam bude „drago što ih imamo... pod uslovom da se ona mogu opravdati... kritičkim mišljenjem“ (*HC*, „Comments on Harsanyi“: 245). Pri tom najviše računa treba da vodimo o njihovoj ispravnosti. A da bismo bili sigurni da su naši *prima facie* principi

²⁸ Iako ga u svom delu nigde ne navodi, sasvim je izvesno da bi se Her složio sa Vilijamom Džejmsonom (William James) kada ovaj kaže „da se najuzvišeniji etički život sastoji... u kršenju pravila koja su postala preuska za aktualni slučaj“ (navedeno prema Elster, 1992: 39, fn. 51).

takvi da ih je zaista ispravno imati, neophodan nam je jedan refleksivniji nivo mišljenja koji će to nedvosmisleno demonstrirati. Jer, kao što to uviđa Skenlon u svojoj recepciji Herovog učenja, bespogovorno povinovanje takvim principima na intuitivnom nivou ne garantuje da će postupci koji se u skladu sa njima izvršavaju biti ispravni (Scanlon, 1988: 131). Izvestan skup intuitivnih principa bio bi opravdan tek „ukoliko bi nastojanje da se postupa po tim principima maksimizovalo naše šanse da izvršavamo postupke koji su ispravni“ (Scanlon: 130-131). Ovde se odmah postavlja sledeće pitanje: koje to vrste principa pomoću kojih operišemo na intuitivnom nivou (vrste postupaka koje tamo primenjujemo) možemo, nakon refleksije, zapravo proglasiti za ispravne? I od Hera dobijamo krajnje iznenađujući odgovor: one koje poimamo kao *pristrasne*. Obrazloženje ovog stava postaje umnogome lakše ukoliko prihvatimo njezovu tezu da kritičko moralno mišljenje mora biti u potpunosti nepristrasno. Ako je tako, onda je, naravno, mišljenje na nižem nivou (bar kad je reč o onom prolskom) u potpunosti pristrasno. Samim tim, ljudskom intuitivnom mišljenju mora se dozvoliti da bude *umereno* pristrasno. Razvijajući ovu argumentaciju, Her će reći da „kritičko mišljenje, koje je po sebi nepristrasno, može zaključiti da pristrasni principi treba da budu usvojeni za upotrebu na intuitivnom nivou, jer su nam na tom nivou potrebni“ (*HC*, „Comments on Nagel“: 252). Ono će nam savetovati (preporučiti, propisati) da, pored napora kultivisanja nepristrasnosti za izvesne uloge i situacije (što će se naročito odnositi na sudijsku profesiju, u kojoj se, između ostalog, zahteva pravično distribuiranje koristi i šteta), ne zanemarujemo ni pregnuće kultivisanja pristrasnih principa (vrlina) što igraju veliku ulogu u svakodnevnom, intuitivnom mišljenju, a čije se ispoljavanje najilustrativnije očituje u brizi roditelja prema vlastitoj deci (up. *OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 146). Sve u svemu, „potpuna nepristranost na kritičkom nivou može opravdati selekciju principa koji zahtevaju pristrasnost na intuitivnom nivou, ukoliko su to principi čije će opšte prihvatanje najviše doprineti dobru svih“ (*EPM*, „Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace“: 71 – podvukao A. D.). Takvi principi su, dakle, ispravni i kritičko mišljenje će ih „favorizovati“, pošto će

njihovo negovanje, „nepriistrasno gledano“, imati najbolji ukupan ishod (*MT*: 129). Ako se zadržimo na primeru brige roditelja za vlastitu decu, postoje dva snažna argumenta koja se mogu izneti u prilog opravdanja takve (prirodne) pristrasnosti. Pre svega, teško bi se moglo tvrditi da kritičko moralno mišljenje pridaje isti značaj interesima svakog ukoliko ignoriše interes koji roditelji imaju za blagostanje svog potomstva (*HC*, „Comments on Harsanyi“: 247). I drugo, ukoliko bi ono savetovalo majkama da brinu podjednako (nepriistrasno) za svu decu sveta, „malo je verovatno da bi se o deci staralo onoliko dobro koliko se to zapravo čini“ (*MT*: 137).

Nakon svega, pokazuje se da kompleksan odnos između dva nivoa moralnog mišljenja Her sagledava čisto instrumentalistički: kritički nivo se ne uspostavlja kao svrha po sebi, već pre kao (jedino) sredstvo za opravdanje intuitivnog nivoa, iako mišljenje na potonjem nivou sebe može razumevati kao samodovoljno. Takvo samorazumevanje, prema ovom filozofu, ostaje manjkavo ukoliko nikada ne ispoljava potrebu za vlastitim preispitivanjem, za „osvešćivanjem“, za uzdizanjem do kritičkog nivoa, tj. za pribegavanjem refleksivnom rasuđivanju. Međutim, s razlogom možemo da pretpostavimo da bi ljudsko kritičko mišljenje što se ne obazire na uobičajene moralne intuicije takođe bilo manjkavo, pošto bi iz njega proishodeći sudovi, koji zahtevaju totalnu nepristrasnost, u svetu kakav jeste verovatno naneli više zla nego dobra. Upravo „svet kakav jeste“ iziskuje oba nivoa moralnog mišljenja, i Her će stoga smatrati da ne treba da dovodimo u pitanje njihovu „dijalektičku“ vezu, već samo da podrobno istražimo njihovo zajedničko ustrojstvo.

Za tu svrhu najviše koristi možemo imati od ranije nagoveštenog Frankeninog čitanja Hera, koje nam u isti mah može poslužiti kao neka vrsta rezimea dosadašnje priče o razlici između dva nivoa i njihovom međusobnom odnosu. Ukoliko čovek nije ni arhandeo ni prol već „nešto između“, onda je sasvim logično pretpostaviti da on nijedno od dveju vrsta mišljenja ne poseduje u čistom obliku. Odatle sledi da bi unutar Herove celokupne, holističke koncepcije strukture normativnog moralnog mišljenja, i ljudskog i neljudskog, trebalo razlikovati sledeća četiri elementa: (a) čisto intuitivno mišljenje na jednom nivou (koje je karakteristično za prole, ali i za ljude „lenje“

inteligencije); (b) čisto kritičko mišljenje na jednom nivou (koje je svojstveno jedino nebeskim bićima, dok za ljude predstavlja idealnu granicu); (c) nečisto intuitivno mišljenje, koje uzima učešće na dva nivoa zbog toga što je „kritički zasnovano“; (d) nečisto kritičko mišljenje, koje takođe uzima učešće na dva nivoa utoliko što kao viši aktualno interveniše na nižem nivou (up. Frankena, 1988a: 44-46).²⁹ Jasno je da su za nas nainteresantniji i najvažniji elementi (c) i (d). Njihovo preplitanje još jednom treba da potvrdi da Herovo razdvajanje nivoa nije zamišljeno kao radikalno. No, dok se prema elementu (a) možemo odnositi maltene s prezrenjem, element (b) će za nas biti relevantan samo kao kontrolna instanca.

Nadalje, moglo bi se tvrditi da je svakom od ovih oblika mišljenja svojstvena posebna vrsta moralnih principa. Her i Frankena, doduše, govore samo o dve vrste principa – *prima facie* i kritičkim – ali mi bismo u skladu s prethodnim pasusom mogli da pokušamo da ih specifikujemo kroz određene tipove. Tako, moralni delatnici koji pribegavaju (a) upotrebljavali bi *tip 1* – najjednostavnije i najopštije *prima facie* principe („Ne ubij!“; „Ne čini preljubu!“; itd). Oni koji pribegavaju (c) koristili bi *tip 2* – *prima facie* principe ograničene specifičnosti („Ne ubij, izuzev u slučaju samoodbrane!“).³⁰ Oni što su sposobni za (b) upotrebljavali bi *tip 3* – kritičke principe neograničene specifičnosti,³¹ koji se, iz arhandelove nebeske perspektive, mogu

²⁹ Ovaj autor je sklon da navedene elemente poima kao međusobno različite vrste mišljenja. Međutim, u svom odgovoru Frankeni, Her insistira na tome da, strogo uzev, razlika u vrsti (uprkos tome što je možda preciznije govoriti o razlici u stepenu), ma kako bila sirova, postoji samo između intuitivnog i kritičkog mišljenja, i da se stoga ne može reći da, na primer, postoje dve vrste nego samo dve „upotrebe“ kritičkog mišljenja (*HC*: 227). Iako je protivno duhu našeg jezika govoriti o „upotrebi“ mišljenja, smatram da se u ovom kontekstu to može dozvoliti po analogiji s odmaćenim frazama „upotreba (raz)uma“ ili „korišćenje inteligencije“.

³⁰ Po Frankeni, princip ograničene specifičnosti jeste „grubi princip oblika: ‘u svakoj situaciji sa karakteristikama ABC, čini (ili ne čini) postupak sa karakteristikama DEF’, pri čemu su te karakteristike prilično ograničene po broju i specifičnosti“ (Frankena: 48). On takođe smatra da *imati* takav princip znači *imati* dispoziciju, praćenu ili podržanu nekim snažnim moralnim osećanjem, da se učine postupci sa karakteristikama DEF u situacijama sa karakteristikama ABC (Frankena: 48-49).

³¹ Služeći se Rosovom terminologijom, Frankena kaže da, za razliku od prethodnih, principi neograničene specifičnosti ne predstavljaju *prima facie*, već aktualne dužnosti (Frankena: 44).

primeniti u svim partikularnim (aktualnim i hipotetičkim) slučajevima, ali koji se, iz njegove otelovljene perspektive, primenjuju samo u nekim partikularnim zamršenim prilikama. I na kraju, oni što su sposobni za (d) koristili bi *tip 4* – kritičke principe ograničene specifičnosti, odnosno one kritičke principe koji su pojednostavljeni i usvojeni kao *prima facie* principi *tipa 2*. Ovde odmah treba reći da je razlika između principa *tipa 2* i *tipa 4* genealoške vrste. Naime, do *prima facie* principa ograničene specifičnosti nije nužno da se dospe bilo kakvom prethodnom upotrebom kritičkog mišljenja: oni se mogu steći prilikom moralnog sazrevanja, „nekritičkom internalizacijom roditeljskog ili društvenog koda“ (Frankena: 50). Njihovo pretvaranje u kritičke principe ograničene specifičnosti (i, povratno, ovih u *tip 2*) nastupa nakon njihovog testiranja (kao pukih premisa) u pojedinačnim slučajevima³² pomoću (b) kao kontrolne instance, „kako bi se uvidelo da li je to što oni nalažu nešto što bi arhandeo učinio“ (Frankena: 50), i nakon što se pomoću (d) verifikuju, procene, modifikuju, izumeju, odaberu ili opravdaju za upotrebu u (c). Stoga, ako je istina da naše intuitivno moralno mišljenje treba da bude *kritikovano* intuitivno mišljenje (Frankena: 44), onda, *eo ipso*, naši intuitivni principi treba da budu *kritikovani* intuitivni principi.

Priroda nečistog kritičkog mišljenja zahteva neka dodatna objašnjenja. Da je ono u izvesnom smislu nečisto, dokazano je time što, pored principa neograničene specifičnosti, podjednako proizvodi i principe ograničene specifičnosti (Frankena: 46), premda se pri tom ne oslanja na bilo koje supstantivne moralne intuicije. Ali, ono je takođe nečisto ili nedosledno u smislu da će nas katkad savetovati da izlaz iz moralnih teskoba potražimo u direktnom pribegavanju onome za šta zamišljamo da je arhandelski način rasuđivanja, a katkad, što je donekle paradoksalno, upozoriti da ne postupamo po propisima kojih bi se arhandeo pridržavao. Razlozi za to već su poznati: dosledna racionalnost može se pretvoriti u potpunu iracionalnost, ukoliko prenebregava slabosti što su inherentne ljudskoj prirodi, a oličavaju se pre svega u čovekovoj emotivnoj vezanosti za *prima facie* moralne principe. Utilitarista poput Hera će, otuda, tvrditi da

³² „Jedino testiranjem opštih principa u specifičnim situacijama... možemo se uveriti da oni *jesu* najbolji“ (EET, „Principles“: 65).

kritička moralnost, da bi bila plauzibilna, ne sme imati neopravdane negativne posledice po emotivnu stabilnost moralnih delatnika (uskoro ćemo videti da bi u nekim vrlo neobičnim slučajevima takve posledice, po njemu, ipak mogle da budu opravdane). Sveznajuće biće, naravno, *ex hypothesi* ne bi moglo da zapadne u protivrečnost ili proizvede koliziju između dve različite upotrebe kritičkog mišljenja. Sve Herove opaske o nepogodnostima kritičke moralnosti implicitno se odnose na naše krnje oponašanje, pod teretom intuitivnog mišljenja, nekog pravičnog i dobroćudnog stvorenja za kojeg ne znamo ni to da li uopšte postoji.

Sada je vreme da vidimo na koji način on povezuje svoju teoriju dva nivoa sa utilitarizmom. Jer, postavljajući razliku između intuitivnog i kritičkog moralnog mišljenja, Her nije nameravao da ponudi samo konačan model za rešavanje problema sukoba između moralnih dužnosti, već i to da pomoću nje na jedan drugačiji (i možda uverljiviji) način izloži vlastitu verziju utilitarizma, a potom da je opravda i odbrani od raznih vrsta prigovora (*MT*: 25). Prema njegovim rečima, teorija dva nivoa predstavlja „pokušaj posredovanja između utilitarizma pravila i utilitarizma postupaka“ (*HC*, „Comments on Harsanyi“: 242). Ukoliko se prihvati teza da su nivoi moralnog mišljenja koegzistentni, onda važi i to da ove „dve vrste utilitarizma mogu da koegzistiraju na svojim vlastitim nivoima“ (*MT*: 43). Tako bi za intuitivni nivo bio prikladan utilitarizam pravila, a za kritički, pak, utilitarizam postupaka. Međutim, takvu „prikladnost“ otkrivamo tek pribegavajući kritičkom mišljenju, koje nam, shodno svojim funkcijama, nalaže da procenimo koja bi to *opšta moralna pravila* trebalo da upotrebljavamo na intuitivnom nivou, kao i to koji *specifičan postupak* da primenimo u nekoj partikularnoj situaciji gde intuitivni moralni principi, iz poznatih razloga, nisu od neke velike pomoći (Harsanyi, 1988: 95). Ove povezane stvari sugerišu da se na kritičkom nivou utilitarizam postupaka i utilitarizam pravila pretvaraju u jednu teoriju, i da distinkcija između ove dve vrste teorija ima smisla tek u svetlu različitih funkcija koje moralno mišljenje obavlja. Strogo uzev, jedino bi se za arhandela moglo reći da je „čisti“, „brižljivi“ ili idealni utilitarista postupaka. Ne oslanjajući se na bilo koje moralno pravilo nego samo na metod univerzalnog preskriptivizma, on bi u svome doslednom

nepriistrasnom mišljenju nastojao da naizmenično zauzima pozicije svih aktera u moralno diskutabilnim situacijama, i ne bi mu bio „prihvatljiv nijedan sud koji, kad se sve uzme u obzir, nije najbolji za sve strane“ (MT: 42). Iz ove perspektive gledano, najadekvatnija moralna teorija (koja prema Herovom nacrtu jedinstvenog moralnog sistema mora biti plod najadekvatnije etičke teorije) ne može biti ona što unapred pretpostavlja validnost izvesnih supstantivnih pravila, već ona što u svetlu činjenica (posledica izvršenih radnji) uvek iznova dopušta preispitivanje (ili zahteva potvrđivanje) valjanosti čak i formalnih načela. A takva teorija, po njemu, jeste upravo utilitarizam postupaka. Ako za trenutak zaboravimo na postuliranje idealnog bića i zamislimo da se prethodno rečeno isključivo odnosi na „svet kakav jeste“, iz toga bi se mogao izvući sledeći niz povezanih i varijabilnih tvrdnji: (I) da samo onaj ko rasuđuje na način utilitariste postupaka (koji je istovremeno i univerzalni propisivač) rasuđuje „kritički“, a svaki drugi oblik moralne argumentacije sadrži cirkularno pozivanje na sadržinske intuicije (Scanlon, 1988: 138); (I') da svako ko pribegava moralnom rasuđivanju i ne dospe do nekog utilitarističkog zaključka ovog tipa mora ili rasuđivati loše ili imati pogrešne informacije o dostupnim činjenicama; (II) da svako treba da bude univerzalni preskriptivista; (II') da svako treba da bude utilitarista postupaka (ili „herovski“, ili „kantovski“ utilitarista).³³

³³ Po svemu sudeći, Her stavlja znak jednakosti između bivanja utilitaristom ove tri vrste. Imajući na umu ono što je ranije rečeno o njegovom čitanju Kanta, ovde možemo da dodamo da takvo čitanje ima određenu ulogu i u izgradnji teorije dva nivoa, iako „Kant nije pravio dovoljno jasnu razliku između dva nivoa“ (EPM, „Punishment and Retributive Justice“: 212). Tako će Her tvrditi da kritičko mišljenje ne označava ništa drugo do kantovsko-utilitaristički metod (Hare, 1991: 461). Pa ipak, objašnjavajući poreklo ove sintetičke ideje, on će biti nešto precizniji: „Kritičko mišljenje, po metodi, mora biti utilitarističko; ali moj način da to pokažem gotovo sve duguje Kantu“ (EPM: 211-212). Ilustraciju ovog duga ili inspiracije on nudi u sledećem pasažu: „Na kritičkom nivou, kada odabiramo principe koje treba da upotrebljavamo na intuitivnom nivou, mi svakoga tretiramo jednako kao svrhu... Tako, kao zakonodavni članovi carstva svrha, odabiramo one maksime za opštu upotrebu za koje možemo hteti da postanu univerzalni zakon... To čineći, nastojimo da maksimizujemo ostvarenje svrha onih ljudi kojih se one tiču, tj. da, kako bi to savremeni utilitaristi nazvali, zadovoljimo njihove (racionalne) preferencije“ (EPM: 212-213).

Bez arhandela, dakle, Herova filozofija morala je nesumnjivo apsolutistička. Međutim, ponovno uvođenje ovog stvorenja u igru trebalo bi da ublaži njenu pretencioznost i da je učini „realističnijom“: „Arhandeo zaista može da razmišlja na način utilitariste postupaka. Ali po ljude bi često bilo pogubno kada bi nastojali da razmišljaju na takav način“ (*EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 188; up. *MT*: 175-176). Najdalje što čovek može otići jeste da postane *racionalni* utilitarista postupaka, koji će biti svestan svojih ljudskih slabosti ili ograničenja: „S obzirom na ta ograničenja, on mora težiti da postupa na način koji će *najverovatnije* biti u skladu s idealom utilitarizma postupaka – tj. s onim što bi arhandeo, kao utilitarista postupaka i bez ljudskih ograničenja, izabrao“ (*EET*, „Utilitarianism and the Vicarious Affects“: 240).³⁴ Odsustvo izvesnosti u moralnom odlučivanju prinuđuje racionalnog utilitaristu postupaka da izabere pravac delanja čija se ispravnost može proceniti samo u terminima maksimalne verovatnoće: „Čak i utilitarista postupaka (što ja jesam) mora da prizna da je naša sposobnost da predvidimo posledice vlastitih postupaka... vrlo ograničena“ (*EPM*, „Liberty and Equality: How Politics Masquerades as Philosophy“: 129; up. *EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 227). Navedeni iskazi još jednom potvrđuju potrebu da se pravi razlika između „čistog“ i „nečistog“ kritičkog mišljenja. Jer, kako stvari stoje, racionalni teoretičar o kojem je reč biva kadar da kritički rasuđuje samo na „nečisti“ način, te će u skladu s tim utilitarizam postupaka na sebi dostupnom kritičkom nivou pretvoriti u *utilitarizam specifičnih pravila* (što mogu biti minuciozne specifičnosti), a utilitarizam pravila na kritički zasnovanom intuitivnom nivou nazvati *utilitarizmom opštih pravila* (ograničene specifičnosti).³⁵ Ovo preimenovanje je, svakako, kontekstual-

³⁴ U *MT*: 133, utilitarizam postupaka se definiše „kao metod izabiranja najracionalnijeg postupka... u nekoj moralnoj dilemi“.

³⁵ Her smatra da je distinkciju između ove dve vrste utilitarizma najbolje predočiti u terminima korisnosti koju možemo imati od njima svojstvenih principa ili pravila. Tako, dok će se utilitarizam opštih pravila pozivati na korisnost koja se može imati od *opšteg* prihvatanja, kultivisanja i sledenja izvesnih principa, utilitarizam specifičnih pravila će zahtevati da „o moralnosti nekog partikularnog postupka prosuđujemo procenjujući korisnost koja se može imati od *univerzalnog pokoravanja* (*utility of universal observance*) krajnje specifičnom principu što zahteva

no uslovljeno, pogotovo tamo gde Her na pomalo usiljen način nastoji da umanji prethodno uspostavljenju napetost između kritičke i intuicionističke moralnosti, pretpostavljajući, zajedno sa Skenlonom (Scanlon, 1982: 108), da je intuicionizam *prima facie* kompatibilan sa stanovištem utilitarizma pravila. S tim u vezi on izjavljuje da će se racionalni utilitarista postupaka „ponašati poput intuicioniste, izuzev što će imati svest, koja intuicionisti nedostaje, o nužnosti da se ponekad postavi kritičko pitanje: ‘da li su intuicije koje imam one koje treba da imam?’“ (EET, „Utilitarianism and the Vicarious Affects“: 243-244). Bliže objašnjenje funkcije (2) kritičkog moralnog mišljenja, po Heru, istovremeno opisuje i teoriju koja je primerena karakteru takvog mišljenja, opravdavajući time tvrdnju da se ujedno može biti i utilitarista postupaka i utilitarista pravila, odnosno „utilitarista na dva nivoa“ (*two-level utilitarian*): „To je utilitarizam postupaka koji posebnu pažnju obraća na postupke kultivisanja pravila, i stoga je takođe izvesna vrsta utilitarizma pravila“ (HC, „Comments on Harsanyi“: 243; up. HC, „Comments on Frankena“: 227). Naravno, razlika između „čistog“ i „nečistog“ kritičkog mišljenja dozvoljava (ili čak iziskuje) da se utilitarizam na dva nivoa protumači kao utilitarizam *postupaka* na dva nivoa, pri čemu bi, da rezimiramo, prethodnom mišljenju odgovarao „čisti“ oblik ove vrste teorije, a potomjem „utilitarizam specifičnih pravila“. Nakon ovih diferencijacija, Herova kritika tzv. „sirovog“ utilitarizma postupaka, koju smo ranije pominjali, ne bi trebalo da nas zbunjuje: zastupnici tog stanovišta jednostavno previđaju finiju dimenziju vlastite teorije.

Kako god bilo, Her će utilitarističkoj teoriji kao takvoj dati prednost u odnosu na ostale etičke koncepcije, zbog toga što se ona, „za razliku od nekih drugih teorija, *izlaže činjenicama*“ (EPM, „What is Wrong with Slavery“: 162-163).³⁶ Ako se prisetimo njegove teze da

postupke upravo ove vrste u upravo ovoj vrsti okolnosti“ (EPM, „Rules of War and Moral Reasoning“: 56).

³⁶ Svakako, to nije jedini razlog zbog kojeg Her favorizuje utilitarizam. Ključni razlog verovatno predstavlja njegovo uverenje da su alternativni filozofski modeli *opravdavanja* moralnih intuicija u najmanju ruku neadekvatni: „Moje je shvaćanje da će mudri utilitarista negovati, dok ne postanu druga priroda, principe i dispozicije na kakve intuicionisti vole da se pozivaju... Postoji mala razlika između ova dva shvaćanja, koja se sastoji u tome što utilitarista može a intuicio-

se utilitarizam sastoji iz dve komponente – formalne i supstancijalne – zadatak izlaganja činjenicama ili suočavanja s realnošću pripašće potonjoj komponenti, budući da je ova „zasnovana na činjenicama kakve jesu“ (koje, zauzvrat, mogu da diktiraju naše moralno suđenje) i da je „formulisana da služi dobro, u celini uzev, u svetu kakav jeste; stoga je očigledno da će ona verovatno proizvesti bizarne rezultate kada se primeni na fantastične i neobične slučajeve“ (*EET*, „Utilitarianism and the Vicarious Affects“: 235). Upravo u tzv. „fantastičnim i neobičnim slučajevima/primerima“ (u njihovom „izmišljanju“) Her prepoznaje izvor iz kog većina prigovora utilitarističkoj etici crpi svoju snagu, te će pomoću teorije dva nivoa nastojati da ih u potpunosti opovrgne kao elemente ozbiljne moralne argumentacije: „[Fantastični primeri] čine da utilitarista izgleda poput moralnog čudovišta“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 222).³⁷ Prigovarače što vole da navode primere koji se, prema njegovom sudu, kose s realnošću delimično opravdava činjenica da sve do njegovog „otkrića“ naprosto nisu mogli da znaju za postojanje drugog nivoa moralnog mišljenja, koji je, između ostalog, koncipiran za rešavanje problematičnih situacija što ne pripadaju kategoriji uobičajenih ili svakodnevnih. Stoga on dolazi na ideju da ubeđenim utilitaristima osveži uverenje i da im, nakon postavljanja svoje nove teorije, u osmom poglavlju knjige *MT* pruži konačan niz instrukcija za odlučno i superiorno suprotstavljavanje antiutilitaristima u moralnim (javnim) debatama. Te manje-više retoričke instrukcije ovde, međutim, nećemo

nista ne može da kaže *zbog čega* bi trebalo da negujemo te dispozicije“ (*HC*, „Comments on Richards“: 259).

³⁷ Interesantno je da je otpor korišćenju „nestvarnih“ primera u moralnoj argumentaciji pružao i rani Rols (1985: 144-145). Nakon svog „preobraćenja“, on je, naravno, prestao da se protivi pribegavanju raznim primerima koji mogu biti „razarajući“ po utilitarizam. Kao Rolsov simpatizer i sledbenik, Dejvid Ričards s ironijom izjavljuje da Herovo negiranje validnosti „fantastičnih“ primera predstavlja „poslednji trzaj davljenika“, odnosno bezuspešan i nemaštovit pokušaj spasavanja u suštini prevaziđenog utilitarističkog učenja: „Nasuprot fantastično nerealnom rasuđivanju kritičara utilitarizma, Her stoji na čvrstoj zemlji činjenica takvih kakve jesu... Njegovo pozivanje na činjenice, a u odbranu utilitarizma, jeste jedna veštačka manipulacija idejom realni *versus* hipotetički slučajevi, kako bi se sporna normativna teorija odbranila od nekih razarajućih prigovora na koje se ne mogu dati odgovori“ (Richards, 1988: 125).

razmatrati. Ali, ko su zapravo ti antiutilitaristički nastrojeni prigovarači? Kao i ranije, niko drugi do intuicionisti u najširem smislu (što znači da u ove Her ubraja i deontologe), pošto su, po njemu, svi antiutilitaristički argumenti napravljeni „u stilu intuicionističkog“ moralnog argumenta (Richards, 1988: 114). Najveća greška intuicionista leži u tome što, za razliku od utilitarista, naivno veruju „da sa svetom mogu da se suoče naoružani ničim drugim do svojim urođenim intuicijama“ (*EPM*, „What is Wrong with Slavery“: 163). Njihovo navodno prenebraganje stvarnih činjenica neizostavno ih vodi ka bavljenju nesigurnim poslom „popunjavanja praznog prostora“ u vidu fantaziranja o činjenicama. A objedinjujući stil svih protivnika utilitarizma ogleda se u njihovoj unisonoj završnoj oceni – da utilitarizam u neobičnim primerima izdaje kontraintuitivna uputstva, tj. „propise koji su u zavadi s našim zajedničkim intuicijama“ (*MT*: 49).

Razmotrimo sada jedan čuveni primer „fantastičnog“ ili „neobičnog“ primera, koji iznosi („izmišlja“) Bernard Vilijams u svom ogledu *A Critique of Utilitarianism*. Džim je zalutali član izvesne grupe botaničara koja je put prašuma Južne Amerike krenula radi naučnog istraživanja. U jednom trenutku svoga lutanja on dospeva do trga neke male južnoameričke varoši. Na trgu zatiče sledeću scenu: uza jedan zid postrojeni su starosedeooci-pobunjenici (njih dvadeset), a naspram njih se nalaze naoružana i uniformisana lica na čelu s kapetanom Pedrom. Kapetan Pedro s dobrodošlicom dočekuje Džima, i u znak poštovanja prema iznenadnom gostu iz inostranstva izlaže mu sledeću „milostivu“ opciju: da će osloboditi devetnaestoro pobunjenika ukoliko Džim prihvati da nasumice, ili po svom izboru, ubije jednog od njih. Ako Džim, pak, odbije ovu ponudu, svi pobunjenici biće streljani. Džim je svestan da nije kadar da pruži otpor i da sam savlada osionog kapetana i ostale vojnike, te ga u ovoj neobičnoj situaciji muči pitanje: šta bi trebalo učiniti? Njegovo je odlučivanje dodatno opterećeno preklinjanjem pobunjenika i njihovih porodica da prihvati kapetanovu ponudu. Vilijams smatra da bi utilitarističko rešenje ove dileme bilo nepokolebljivo: Džim treba da ubije jednog od pobunjenika, jer će, u suprotnom, krajnji rezultat biti gori (više ubijenih, više patnje, i sl.). A takvo rešenje je za utilitariste jedino otvoreno, pošto oni ne dele jednu važnu „zajedničku intuici-

ju“, tj. nemaju osećaj za ono što ovaj kritičar naziva „vrednošću (ličnog) integriteta“. Između ove i vrednosti „staranja za opšte dobro“, oni bi se bez dvoumljenja opredelili za potonju (Williams, 1973: 99).³⁸

Iako implicitno priznaje da Vilijamsov primer nije sasvim fantastičan (da bi se mogao dogoditi u svetovima u kojima vlada diktatura, u kojima se vodi građanski ili gerilski rat) već samo neobičan (premda „nategnut“), Her iz jedne takoreći pedagoške perspektive, a na pozadini teorije dva nivoa, kritikuje njegovo tumačenje utilitarističkih nazora: naime, po njemu, svi smo mi „ispravno vaspitani da osuđujemo ubijanje nedužnih ljudi, kao i da osuđujemo podleganje ucenjivačkim pretnjama ove vrste. Mogu se navesti dobri utilitaristički razlozi koji bi opravdali takvo vaspitanje. Ali, kada krenemo da razmatramo šta bi zaista trebalo da se učini u ovoj bizarnoj situaciji, izgleda da čak i Vilijams u najmanju ruku razmišlja o mogućnosti da je ispravno da se ubije nedužan čovek kako bi se spaslo ostalih devetnaest nedužnih ljudi. On je samo pokazao da ćemo, ako smo ‘pristojni’ ljudi, do ovog zaključka dospeti s najvećom odvratnošću. Ipak, ne postoji ništa što bi utilitariste sprečilo da se s tim slože“ (MT: 49; up. Williams: 117). To bi značilo da, prema Heru, utilitaristi daka-ko dele „zajedničke moralne intuicije“ (u obliku „apsorbovanih“ *prima facie* principa), uključujući i onu koju Vilijams pominje; da smatraju da je „krajnje poželjno da svi mi imamo ove intuicije i da naše savesti treba da nas upozore ako se okrenemo protiv njih“ (MT: 49); ali da su one namenjene za uobičajene ili verovatne bezazlene moralne situacije, te nam stoga ne pružaju nikakvu garanciju da će biti prikladne za neobične slučajeve (MT: 132; up. EET, „Relevance“: 202). Isto važi, *ex hypothesi*, i za intuitivno moralno mišljenje u celini. Dakle, ukoliko u životu ikada dospemo u iznenadne i neobično opasne prilike, bićemo prinuđeni da pribegnemo kritičko-utilitarističkom rasuđivanju: „Ukoliko naše kritičko mišljenje uputimo na čudne

³⁸ Ova vrednost je, prema Vilijamsu, blisko povezana s idejom da je „svako od nas naročito odgovoran za ono što *sam* čini, pre nego za ono što drugi ljudi čine“ (Williams: 99). Utilitaristi su skloni da ovo shvatanje obrnu u doktrinu tzv. *negativne odgovornosti*, po kojoj bi u navedenom slučaju za ubistva delimice bio odgovoran i Džim, zbog vlastitog *nečinjenja* ili suzdržavanja (Williams: 108).

slučajeve, dobićemo čudne odgovore“ (MT: 182). Ono bi Džimu najverovatnije zapovedilo (premda je ovu „autonomnu“ zapovest teško ili skoro nemoguće neutralisati od zapovesti kapetana Pedra) da pređe preko svog moralnog osećaja gnušanja prema ubistvima i ucenama, da „inhibira“ svoj lični integritet i da ubije jednog od pobunjenika, „jer ono što treba da bude učinjeno, po svakoj teoriji uključujući i utilitarističku, zavisi od alternativnih postupaka“ (MT: 142). Za teoretičara dva nivoa, kontraintuitivno rešenje ove moralne dileme jeste jedino rešenje koje kritičko mišljenje, shodno svom karakteru (lišeno moralnih intuicija, obraća pažnju na relevantne činjenice, oslanja se na logička svojstva moralnih pojmova što dozvoljavaju univerzalno propisivanje specifičnog principa koji bi proizašao iz ove i važio za njoj relevantno slične specifične situacije), može da ponudi. A krajnji zaključak je da kontraintuitivnost ove vrste (koja ishodi iz „upotrebe“ ove vrste moralnog rasuđivanja) nije za osudu.

Gledano iz aspekta teorije dva nivoa, čuveni Herov slučaj „fanatik“ (ili, tačnije, jedna njegova verzija) takođe prelazi u grupu „fantastičnih“ primera. Pošto je utvrdio da sa takvim primerima barataju antiutilitaristi na nižem nivou moralnog mišljenja, Her će na uštrb svojih protivnika izreći jedan prilično iritirajući, uvredljiv i teško održiv sud: „Koreni fanatizma leže u intuicionizmu i odbijanju ili nesposobnosti da se kritički rasuđuje“ (MT: 172). Njime se zapravo sugerije da je čitav intuicionistički način rasuđivanja zasnovan isključivo na moralnim intuicijama kao predrasudama, a ne (kako se na drugim mestima tvrdi) kao nužnim elementima moralnog mišljenja. Štaviše, ponekad nam se može učiniti da on sve ili većinu ne-utilitarističkih etičkih koncepcija smatra podjednako fanatičnim. Čak i ako je ovaj utisak pogrešan, nekim Herovim iskazima bez preterivanja možemo pripisati odgovornost za stvaranje takvog utiska. Da bismo to ilustrovali (ali to ovde neće biti naša jedina svrha), razmotrimo najpre razliku koju on pravi između tzv. „nečistih“ i „čistih“ ili „čistokrvnih“ (*pure-blooded*) fanatika. Kako je između knjiga *FR* i *MT* ova razlika pretrpela izvesne blage modifikacije, biće neophodno da bar uzgredno skrenemo pažnju na to u čemu se one sastoje.

Prema definiciji iz potonje knjige, nečisti fanatici su „oni koji drže do moralnih shvatanja što se *razilaze sa shvatanjima utilitarista*

samo zato što su slabi ili nevoljni da se upuste u ono što ja sada nazivam kritičkim mišljenjem, možda zbog odbijanja ili nesposobnosti da se suoče sa činjenicama, ili da misle jasno, ili iz nekih drugih razloga. Ova vrsta 'fanatika'... za nas ne predstavlja teorijsku teškoću, premda nam neosporna činjenica da takva vrsta ljudi postoji u velikom broju zadaje ogromne praktične probleme. To što argumenti zasnovani na metodu kritičkog mišljenja ne utiču na nekog ko ne može da ih shvati, ili neće da prizna činjenice na koje se ti argumenti oslanjaju, ne znači da sam taj metod nije valjan" (*MT*: 170-171 – podvukao A. D.). Klasi nečistih fanatika, dodaće on, pripadaju svi „stvarni“ fanatici (*MT*: 171) i utoliko ne spadaju u „fantastične“ slučajeve, ali zbog toga što se ne uzdižu do kritičkog nivoa ne reprezentuje „prave“ (*proper*) fanatike.³⁹ „Prave“ fanatike, dakle, moramo da potražimo u klasi „čistih“ fanatika, koji se opisuju kao delatnici što su sposobni i voljni da rasuđuju na kritički način, ali i dalje dosledno i iskreno drže do moralnih shvatanja koja su različita od utilitarističkih (*MT*: 171), po cenu da ih takva tvrdokornost vodi do dobrovoljnog samouništenja. Još od vremena knjige *FR* ova vrsta fanatika se poima kao figura čija iskrenost predstavlja ozbiljnu teškoću za utilitarističku teoriju. Jer, tada se pretpostavljalo da naročita iskrenost fanatika na legitiman način uspostavlja naročitu fanatično-kritičku moralnost (iako je pojam kritičkog u potpunosti artikulisan znatno kasnije),⁴⁰ protiv koje postoji jedan jedini, i možda nedovoljno snažan, psihološki lek (ili sredstvo za „nagovor“ fanatika na utilitarizam) – simpatetička imaginacija.⁴¹ Tek kada ovaj neophodni element moralnog

³⁹ U ogledu „Wrongness and Harm“ Her izjavljuje da čistokrvni fanatici, iako krajnje retki, predstavljaju jedinu pravu vrstu fanatika (*EMC*: 106). Kasnije, međutim, priznaje da je opaska o njihovoj retkosti bila krajnje neoprezna (*HC*, „Introduction to Comments“: 203).

⁴⁰ U to vreme Herovi protivnici su tvrdili da on naprosto brka test iskrenosti (koji rasista, kao *par excellence* ilustracija fanatika, prolazi) sa etičkim zahtevima (koje rasisti na supstancijalnom nivou ne ispunjavaju, uprkos tome što su sa stanovišta univerzalnog preskriptivizma, kao formalno-etičkog testa, njihove preskripcije podložne univerzalizaciji) (videti: Richards, 1988: 116-117).

⁴¹ „Ne vidim da išta može da se učini s ostatkom onih koji mrze kukaste noseve, izuzev da pokušamo da ih, psihološkim pre nego logičkim sredstvima, navedemo da prevladaju svoju odvratnost prema tome“ (*EMC*, Wrongness and Harm: 108). Pod „ostatkom“ se ovde misli na „čiste“ fanatike.

rasuđivanja počinje da se sagledava kao svojevrsna konceptualna teza, čija je snaga takva da iz kritičko-moralnih razmatranja *a priori* isključuje iracionalne preferencije (ideale) ili im ne pridaje nikakav značaj, postaje moguće da se fanatičnim shvatanjima na logičkim osnovama oduzme legitimnost. Her će sada tvrditi, kako to Ričards ispravno primećuje, da „njihova shvatanja, ma koliko bila iskrena, počivaju upravo na neuspehu da sudeluju u procedurama koje su suštinske za kritičku moralnu misao“ (Richards, 1988: 116).

No, i pored ove odlučnosti, Her će nastaviti da problematizuje „čistog“ fanatika, i to tako što će pokušati da razgraniči dva načina na koja ova figura može da predstavlja manje-više samo teorijsku teškoću: „Prvi način, koji bi zaista predstavljao izvesnu teškoću, dogodio bi se onda kad bi se pronašao slučaj u kojem bi čisti fanatik nastavio da drži do svojih shvatanja, a od kojih kritički argumenti ne bi mogli da ga odvrte, te u kojem bi se dokazalo da su ta shvatanja zaista različita od onih do kojih bi dospelo utilitarista. Drugi način, koji ne bi predstavljao teškoću iste (ili možda, na koncu, bilo koje) vrste, dogodio bi se onda kad bi fanatik nastavio da drži do svojih shvatanja, ali bi se ispostavilo da ova, nakon svega, nisu nekonzistentna s utilitarizmom. Mogućnost ovog potonjeg slučaja jeste upravo ona koju prilikom pisanja *FR* nisam zamislio“ (*MT*: 171). Pretpostavivši da se problem fanatika sada u celosti mora posmatrati isključivo iz ugla teorije dva nivoa, Her nam saopštava da ipak nije moguće pronaći realan primer koji bi poslužio kao ilustracija postojanja prve vrste čistog fanatika, i stoga ga automatski svrstava u red „fantastičnih“ primera. To znači da ranijim otelotvorenjima ove tvrdokorne vrste fanatika (rasistima/nacistima) on implicitno oduzima moć doslednog kritičkog rasuđivanja (jer je to, prema novoj interpretaciji, svojstveno jedino utilitaristima).⁴² Što se, pak, tiče

⁴² Po svemu sudeći, način rasuđivanja rasiste/naciste sada biva u potpunosti zadržan i zaptiven na intuitivnom nivou, bez obzira na univerzalizabilnost jezičke formulacije njegovih ideala (preskripcija): „‘Užasni’ principi se mogu konzistentno izgovoriti a da se ne ogreše o logiku moralnih pojmova. Ali oni se ne mogu... *odbraniti* a da se ne pozivaju na iracionalne intuicije“ (*HC*, „Comments on Nagel“: 253). Nešto ranije Her izjavljuje da se „oni mogu ‘konzistentno izgovoriti’, ali da bi bili odbačeni od nekog ko kritički razmišlja i uzima u obzir njihovu primenu na vlastitu poziciju kao žrtve u hipotetičkim slučajevima“ (*HC*: 249).

druge vrste čistog fanatika, teoretičar dva nivoa izjavljuje da ovaj „logički može postojati, iako ga u praksi nećemo sresti“ (MT: 171). To bi, naime, bio neko čiji s utilitarizmom saglasni ideali i nakon kritičke refleksije ostaju toliko snažnog intenziteta da na utilitarističkoj vagi pretežu nad preferencijama svih onih koji su njegovim postupcima oštećeni. A kako su ideali puki odrazi preferencija ili želja, njima se, prema jednom od osnovnih postulata utilitarističkog moralnog mišljenja, pridaje značaj srazmerno njihovoj snazi i količini ljudi koji do njih drže (up. MT: 180).⁴³ Za takvu preferencijalnu snagu utilitarista bi, po definiciji, pokazivao saosećajno razumevanje, te bi ostvarenje tih-i-takvih preferencija, bez obzira na patnje koje bi ono nanelo, uživalo njegovu bezrezervnu podršku. Jedina srećna okolnost, smatra Her, jeste ta što je „verovatnoća pronalaženja fanatika sa tako snažnim željama“ toliko mala da on praktično „nestaje sa scene“ (HC, „Introduction to Comments“: 203), tj. prelazi u kategoriju „fantastičnih“ primera. Međutim, on ipak ostavlja otvorenom mogućnost otkrivanja druge vrste čistog fanatika kao realne pojave, i predlaže da ga zamislimo kao stvarnog u liku „savesnog zdravstvenog radnika“, odnosno „doktora“. Slično ranijoj figuri „rasiste/naciste“, sadašnja figura „doktora“ treba da predstavlja probni kamen za Herovu moralnu doktrinu.

Na prvi pogled izgleda sasvim nerazumno pretpostaviti „doktora“, sa svim njegovim poštovanja vrednim ulogama, kao adekvatno oličenje bilo koje vrste fanatika. No, Her će ovu pretpostavku zasnovati na pozadini jedne šire, ništa manje provokativne pretpostavke: „Moralna shvatanja mogu biti fanatična čak i kada je reč o zdravim moralnim shvatanjima. Postoji jedan veliki broj *prima facie* principa do kojih s razlogom držimo, ali koji nas mogu učiniti fanaticima ukoliko ih se pridržavamo u slučajevima na koje bi mogli da se primene i drugi principi, i u kojima bi ti drugi principi, kad bismo temeljno kritički promislili, bili oni po kojima bi trebalo da postupimo. Na pri-

⁴³ Her katkad predlaže da validnost izvesnih ideala procenjujemo na osnovu korisnosti koju možemo imati od njihovog opšteg prihvatanja. Sledeći taj kriterijum, on je sklon da idealu umerene (društvene) jednakosti unutar svog sistema morala obezbedi povlašćeno mesto (videti: HC, „Comments on Singer“: 269; „Comments on Brandt“: 220; MT: 164-167).

mer, izvrstan princip za doktore predstavlja onaj koji nalaže da se, kad god je to moguće, spasi ljudski životi. No ako neki doktor kaže: ‘Moj posao je spasavanje života; dakle, ljude moram da održavam u životu do poslednjeg momenta, ma koliko ih to stajalo patnje’, on se pokazuje kao fanatik u uzdizanju ovog dobrog principa iznad nekog drugog koji bi ga, nakon kritičkog promišljanja, u pojedinačnim slučajevima nadvladao – naime, princip koji od njega zahteva da spreči patnju. Nije sadržaj intuitivnih principa ono što neku osobu čini fanatikom, nego njen stav prema njima“ (*MT*: 175).⁴⁴ Navedeni primer najpre nam može poslužiti kao ilustracija Herove gorepomenute teze da su određena „zdrava ali fanatična shvatanja“ u saglasju s utilitarizmom, utoliko što bi ih kritičko mišljenje, u odsustvu većih moralnih „potresa“, odobrilo ili preporučilo za upotrebu na intuitivnom nivou. Drugim rečima, ono doktoru-fanatiku (ubeđenom protivniku eutanazije) ne bi savetovalo da se u uobičajenim nekonfliktnim situacijama odriče svetog principa spasavanja ljudskih života. Ali sukobi između dva jednako univerzalizabilna principa u ovom primeru, kad se sve uzme u obzir,⁴⁵ stavljaju doktora pred jednu moralnu dilemu: „[O]n mora da prizna da njegove lične preferencije, uključujući i one što su zasnovane na njegovim moralnim ubeđenjima, nisu dovoljno snažne da prevagnu nad preferencijama drugih koji bi njihovim ispunjenjem bili oštećeni. U tom slučaju, ako sebi u potpunosti predstavi snažnije preferencije drugih, i sam će otkriti da ima preferencije da, kad bi se

⁴⁴ Her tvrdi da ilustraciju doktorevog fanatičnog stava ponekad može da predstavlja i njegovo uopšteno pozivanje na pravo na život: „Ukoliko neki na aparate privezani pacijent preklinje svoga doktora da mu okonča muke... bilo bi suludo zasnovati zabranu eutanazije na pacijentovom pravu na život. To pravo postoji zato što gotovo u svim slučajevima ljudi ne žele da budu ubijeni. U slučajevima gde pacijent pak želi da bude usmrćen..., zar on ne može voljno da se odrekne tog prava?“ (*OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 147).

⁴⁵ „Doktor je suočen s izborom između dve *univerzalne* preskripcije, od kojih jedna kaže da bi u takvim slučajevima patnju trebalo sprečiti, a druga da bi pacijenta trebalo održati u životu“ (*MT*: 178). Unapred pretpostavivši da su moralna ubeđenja ili moralni stavovi prevodivi u preferencije, Her isključuje mogućnost da se sa kritičke instance prethodnima daje prvenstvo u odnosu na potonje: „Sve preskripcije su izrazi preferencija“ (*MT*: 179). Stavljajući, dakle, i jedne i druge na istu ravan, on će tvrditi da su moralni stavovi, poput preferencija, podložni promenama, iako je tem-pom njihovih promena uglavnom znatno sporiji (videti: *MT*: 180; Hare, 1989: 188).

našao na njihovom mestu, ne bi trebalo da pati u onoj meri u kojoj nudi da patnju nanese ili da ga drugi puste da pati. A tada će napustiti svoj fanatični način postupanja i univerzalnu preskripciju koju isti zahteva. Dakle,... fanatik će prestati da bude fanatik. U suprotnom, moraće da tvrdi kako su njegove lične preferencije (zajedno sa preferencijama ljudi koji razmišljaju poput njega) toliko snažne i nepromenljive da će nastaviti da pretežu nad preferencijama drugih kojima će njegovi postupci pričinili ili dopustiti patnju. Ako bi se prihvatila ova tvrdnja, onda će kritičko mišljenje odobriti univerzalnu preskripciju da bi u takvim slučajevima preferencije fanatika trebalo da budu ispunjene. U tom slučaju, fanatik *ne mora* da bude fanatik – samo osoba sa prilično fantastičnim snažnim preferencijama. Ni u jednom slučaju kritičko mišljenje nije osporeno, a nije ni utilitarizam. U oba slučaja ispravno rešenje jeste utilitarističko rešenje“ (MT: 181-182).

Jasno je da ne bismo svi mogli jednoglasno da se složimo s ovim, najblaže rečeno, prenatrženim zaključkom. Pridružujući se onima koji sumnjaju u ispravnost pomenutog utilitarističkog rešenja, ovaj ogled možemo da završimo konstatacijom da Her nije ponudio nijedan uverljiv argument zbog čega bi kritičko-racionalno moralno mišljenje *trebalo*, ili čak *moralo*, da popušta i poklekne pred prevelikom snagom i intenzitetom partikularnih želja ili preferencija, nezavisno od toga što „na kritičkom nivou nema mesta za diskriminaciju između preferencija... na osnovu njihovog sadržaja“ (MT: 145). Zar to ne bi ukazivalo na neke inherentne slabosti te vrste mišljenja, koje tek u susretu sa graničnim slučajevima postaju vidljive? Otuda mi se čini da je potrebno izgraditi, premda to prevazilazi moje moći, jednu koncepciju teorije dva nivoa moralnog mišljenja koja svoje slabosti ne bi tumočila kao svoje prednosti i koja, samim tim, ne bi bila utilitaristička.

17. Umesto zaključka: Her kao vaspitač

S vremena na vreme, Her izjavljuje da neke etici srodne teorijske discipline mogu imati višestruke koristi od razlike koju on ustanovljava između intuitivnog i kritičkog nivoa mišljenja. Jedna od tih disciplina, po njemu, jeste filozofija (moralnog) obrazovanja (MT:

25). Još od knjige *LM* on je pokazivao veliko interesovanje za teme svojstvene ovoj oblasti. Tada je osnovni predmet njegovog istraživanja predstavljao problem „učenja principa“ ili „podučavanja moralnim principima“. Postavljajući niz međusobno srodnih pitanja – šta je to što svaki oblik učenja čini mogućim?, do čega nam je u procesu učenja zapravo najviše stalo?, da li je samoobrazovanje po nečemu drugačije od obrazovanja? – Her je pokušao da na sve njih odgovori u jednom „paketu“: „Bez principa, većina vrsta učenja nije moguća, jer ono što se uči u većini slučajeva jeste neki princip. Posebno, kada učimo da nešto *radimo*, ono što učimo uvek je neki princip... Naučiti da se nešto učini nikada nije naučiti da se izvrši neki individualni postupak; to vazda znači naučiti da se izvršavaju postupci izvesne vrste u izvesnoj vrsti situacije. A to znači naučiti se principu... Kad tako ne bi bilo, instrukcije ne bi bile ni od kakve koristi“ (*LM*: 60). Iz ove tačke gledišta, nema suštinskih razlika između samoobrazovnih (autodidaktičnih) i obrazovnih pregnuća (up. *LM*: 61). No, možemo primetiti da je on već tada, razmatrajući ulogu roditelja u vaspitavanju vlastite dece, prvi put skicirao ono što će se kasnije razviti u potpuno artikulisanu razliku između dva nivoa moralnog mišljenja. To se da uočiti na osnovu njegovih negativnih opaski o tradicionalnim metodima vaspitanja. Naime, po njemu, roditelj čini rđavu uslugu svome detetu ukoliko ga podučava da se čvrsto, tvrdoglavo i po svaku cenu pridržava izvesnih generacijski nasleđenih i konzervativnih (intuitivnih) moralnih principa.⁴⁶ Time se sprečava razvijanje onoga što je ovaj filozof nazvao „principijelnim odlučivanjem“, a pod kojim se podrazumeva donošenje autonomnih i promišljenih odluka na osnovu već naučenih i usvojenih principa. „Principijelno odlučivanje“ iz *LM* neobično nalikuje „kritičkom mišljenju“ iz *MT*, pogotovo onda kada se ističe da preuzeti principi pomoću takve vrste odlučivanja bivaju „modifikovani, poboljšani, prilagođeni izmenjenim okolnostima, ili čak napušteni ukoliko postanu sasvim neprikladni za novo okruženje“ (*LM*: 76).

⁴⁶ „Samo će najskučeniji otac pokušati da, bez razmišljanja, vaspita svoje dete na potpuno isti način na koji je on sam vaspitan“ (*LM*: 75). Ovaj Herov sud neodoljivo podseća na čuveni i duhovit moto Duška Radovića – da roditelji treba da tuku svoju decu ukoliko primete da ova na njih liče.

U periodu između ove dve navedene knjige, naročito u ogledu „Adolescents into Adults“, Her je nastojao da u kratkim crtama naznači glavne ciljeve moralnog vaspitanja: „Nije neka partikularna moralnost, već moralnost kao takva ona kojoj treba da podučavamo; ne da se misli ovo ili ono... već da se misli moralno, svojom glavom. A to naučiti znači naučiti kako da se *govori* moralno, uz razumevanje onoga što neko kaže. Bez sumnje, u praksi nije moguće zastati na pučkoj formi moralnosti a da se ne upustimo u neki njen sadržaj. Decu ne možemo podučavati apstraktnoj ideji moralnog principa kao takvog a da ih ne podučavamo nekim konkretnim moralnim principima. A za tu svrhu, naravno, izabraćemo one principe za koje smatramo da su sami po sebi poželjni. To nije indoktrinacija..., pod uslovom da naš cilj bude da deca na kraju samostalno dospeju do procene tih principa... Ukoliko decu možemo da naučimo šta je moralnost, koristeći sopstveno moralno mišljenje kao primer, mi ćemo obaviti svoj posao, čak i ako će ih njihovo vlastito moralno mišljenje kasnije voditi drugačijim zaključcima“ (AMP: 60). U nastavku se dodaje da vaspitači, prvo, treba da ulažu poseban trud pri objašnjavanju bazičnih značenja moralnih reči (da, na primer, značenje reči „pogrešno“ ne tumače kao „ono što roditelj ili učitelj zabranjuje“); drugo, da naglašavaju važnost „zlatnog pravila“ kao formalne osnove moralnosti „koja se tiče našeg odnosa prema drugim ljudima“; i treće, da kultiviraju dar simpatetičke imaginacije u svojim vaspitanicima (AMP: 61; up. FR: 97-98). Treba napomenuti da u potonjim spisima što su posvećeni pedagoškim problemima Her uvek iznova potvrđuje ispravnost i komplementarnost većine navedenih moralno-obrazovnih ciljeva.⁴⁷ Neki od njih, međutim, zahtevaju bliže razjašnjenje. Pre svega, mora se naglasiti da predočeni nacrt zadataka do određenih granica ipak sadrži nešto poput moralne indoktrinacije. Jer, sledeći Žana Pijažea, Her nam kazuje da u svome moralnom sazrevanju deca prolaze kroz

⁴⁷ „Naš zadatak je da učimo decu kako da misle, a ne šta da misle“ (ERE, „Value Education in a Pluralist Society“: 150); „Bilo bi dobro savetovati moralnog vaspitača da sazna nešto o logičkom karakteru moralnih pojmova“ (ERE, „Language and Moral Education“: 158); „Kada bi najpre roditelji, a potom i deca, bolje razumeli *formalni* karakter moralnosti i moralnih pojmova... bilo bi manje razmirica oko sadržaja moralnih principa naše dece; jer ako se ta forma zaista i jasno shvati, sadržaj će sam o sebi brinuti“ (ERE: 171).

tzv. „heteronomni stadijum razvitka“ ili stadijum formiranja ličnosti, u kojem se moralni principi i propisi najvećma preuzimaju kao gotovi, po sili inercije (ili intuicije), i u kojem moralno mišljenje gotovo u potpunosti obitava na intuitivnom nivou. Uloga racionalnih vaspitača sastojala bi se u tome da najpre sami shvate i prihvate taj stadijum kao neku vrstu nužne i korisne pripreme za moralnu autonomiju, a potom da zaista „pomognu deci da dospeju do autonomnog stadijuma, u kojem će ona pribegavati sopstvenom moralnom mišljenju“ (*ERE*, „Language and Moral Education“: 163). Ali, da bi im se ukazala zatevana pomoć, da bi se deca izvela na pravi put, biće potreban određen tip blage moralne indoktrinacije. Ovu bi sačinjavala, prvo, paternalistički vođena internalizacija (usađivanje u decu) „*nekih* univerzalnih preskripcija“, pre i nezavisno od razloga koji se imaju navesti njima u prilog (*ERE*, „Why Moral Language?“: 199). Her nam tek na drugim mestima otkriva o kojim se preskripcijama tu zapravo radi: naime, o jednostavnim ili pre pojednostavljenim *deontološkim* principima („ne laži!“, „ne kradi!“, itd.), koji treba da predstavljaju nezaobilazne elemente (vaspitne mere) na nivou početnog formiranja karaktera (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning“: 53; *MT*: 172-173; *HC*, „Comments on Urmson“: 279).⁴⁸ Nije preterano reći da nam ovakvim uverenjem on na izvestan način sugerise da utilitarizam prihvatimo kao jedinu primerenu etiku za odrasle, a da moralno zrele pristalice deontoloških učenja posmatramo kao mislioce kojima stalno pretila opasnost od infantilizacije. Jer, kada nam pripoveda o idealnim vaspitačima, on na umu ima isključivo „mudre utilitarističke vaspitače“. To posebno postaje uočljivo prilikom njegovog obrazlaganja drugog sastavnog dela moralne indoktrinacije: „[J]edan neophodni deo moralnog obrazovanja leži u *sticanju moralnih stavova* – tj. dispozicija da se imaju moralne intuicije s izvesnim sadržajem i uz njih vezana moralna osećanja, te da se postupa u skladu sa njima. Bilo bi dobro da te stavove imamo čvrsto usađene. Mudar utilitari-

⁴⁸ Objašnjavajući zbog čega, kao vaspitači, nismo obavezni da pred decom, makar u početnom stadijumu njihovog moralnog oblikovanja, opravdavamo razloge za indoktrinaciju ovog tipa, Her izjavljuje da će „deca kasnije naučiti šta se ubraja u izuzetke od ovih principa (ili šta se ne računa kao laganje, ili koje su laži dopuštene)“ (*MT*: 173).

stički vaspitač bi želeo da njegovi učenici budu tako opremljeni kako bi se suočili s pritiscima moralnog života. Ali, ima nekoliko stvari koje u ovom procesu moralnog obrazovanja mogu da krenu naopako. Pre svega, sadržaj tih stavova, tj. *prima facie* principa koje ovi otevljuju, možda nije onakav kakav bi izabrao mudar kritički mislilac. Jer oni što imaju uticaj na stavove koje mladi ljudi prihvataju nisu svi redom mudri ljudi“ (MT: 172 – podvukao A. D.) Sticanje moralnih stavova je, dakle, unekoliko složeniji proces, i primereniji je poodmaklom stadijumu u moralnom sazrevanju. U tom stadijumu, „mudar“ vaspitač naročitu pažnju treba da obrati na kultivisanje vaspitanikovih moralnih osećanja. Pod „kultivisanjem“ Her vrlo često podrazumeva neku vrstu psihološke manipulacije vaspitanikovim osećanjima, koja bi rezultirala, recimo, u stvaranju tzv. *negativnih dispozicija*, a čija bi se funkcija sastojala u tome da kod deteta izazove prateća rđava ili averzivna osećanja (odvratnost, stid, samoprezir, krivica) ukoliko kojim slučajem prekrši već internalizovane moralne stavove u formi *prima facie* intuitivnih principa (ograničene specifičnosti) (up. MT: 197-198).

Da sumiramo: Herov glavni razlog za podelu moralne indoktrinacije na dva dela verovatno leži u njegovom shvatanju da moralno dobar postupak nije nužno i moralno ispravan postupak (up. Brandt, 1979: 232-233). Deca najpre moraju da nauče pojednostavljene deontološke principe, pošto iz njihove primene najčešće proizlaze moralno dobri postupci. Međutim, njegova napomena da ti principi dozvoljavaju izuzetke sugeriše da bi deca pri formiranju moralnih stavova trebalo nekako da razumeju da nije uvek moralno ispravno izvršiti moralno dobar postupak. Razumevanje te razlike bi ih za korak približilo prelasku iz heteronomnog, predkritičkog u autonomni, kritički stadijum moralnog odlučivanja i delanja – stadijum u kojem njihovi vaspitači već borave (ili bi trebalo da borave). Sve u svemu, s prispećem dece u doba moralne zrelosti, moralna indoktrinacija bi samu sebe ukinula.

Kad je o kritički nastrojenim vaspitačima (roditeljima) reč, Her će reći da ih možemo prepoznati po tome što se oni obavezno pitaju da li su intuitivni principi, moralna uverenja, dispozicije i vrline koje su kroz vaspitanje sami stekli vredni prenošenja na njihovo potomstvo (EPM, „Arguing about Rights“: 108; Hudson, 1988: 22). Oni su

nalik na arhanđele, po tome što će svom kritičkom mišljenju pribegavati kako bi u korist dece-„prola“ obavili odabir onih principa, uverenja itd. koje bi tokom njihovog heteronomnog stadijuma razvitka trebalo kultivisati. Naravno, taj odabir se, uz poštovanje procedure koja je opisana u prethodnom poglavlju, oslanja na kriterijum korisnosti (koju deca-proli mogu da imaju) od prihvatanja, kultivisanja i sledenja tih principa, itd. (up. *OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 145; *HC*, „Comments on Harsanyi“: 243).

Ali, pita se nadalje Her, šta ako roditelji ne teže tome da budu poput arhanđela, na primer zbog toga što su dosledni *amoralisti*? Ko je zapravo amoralista i zbog čega on, kao vaspitač, može da predstavlja izvesnu opasnost? Ovde nije neophodno da ulazimo u sve detalje Herovog tumačenja amoraliste kao figure s kojom moralna rasprava nije moguća i čija pozicija može da bude logički dosledna. Pa ipak, neke pojedinosti ne smemo da ispustimo iz vida. Pre svega, on amoralizam definiše kao načelno uzdržavanje od donošenja moralnih sudova i postavljanja moralnih pitanja (up. *EPhM*, „The Practical Relevance of Philosophy“: 109; *MT*: 183-184). Amoralista bi, dakle, bio neko ko nije iracionalan, ko čak ne mora da odustane od upotrebe moralnog jezika, ali ko odbija da donosi bilo kakve sem moralno indiferentnih sudova: „On je poput osobe koja zna kako se upotrebljava reč ‘veštica’, ali koja ne veruje da ikakve veštice postoje. On zna kako bi izgledala izvesna dužnost, ali (poput g. Mekija, prema jednoj možda nemilosrdnoj interpretaciji) ne priznaje da ikakve dužnosti postoje... Kada postavljamo moralna pitanja o preduzetim postupcima, mi često pretpostavljamo da odgovor mora glasniti ili ‘ja treba’ ili ‘ja ne treba’. To će reći, već smo isključili mogućnost da je određeni postupak moralno indiferentan. Amoralista, međutim, nije isključio tu mogućnost“ (*MT*: 184).⁴⁹ Ali, zbog čega ovaj dozvoljava i favorizuje takvu opciju? Po svemu sudeći, izgleda da Her amoralistu poistovećuje sa egoistom, kome je stalo jedino do njegovih sopstvenih interesa. On bi, dakle, prihvatio „moralnu

⁴⁹ Her ove uvide kasnije dopunjuje iskazom da amoralista može da prihvati sve činjenice koje moralisti navode u prilog neke tvrdnje, a da ipak odbaci krajnji moralni zaključak do kojeg oni dolaze (*MT*: 186-187). Za slična objašnjenja amoralističke pozicije videti: *FR*: 101; *HC*, „Comments on Nagel“: 253.

apstinenciju“, odnosno odbijao bi da donosi moralne sudove kad god bi to odgovaralo njegovim ličnim interesima (MT: 185).⁵⁰ Na sve to Her dodaje da je moguća čak i univerzalno-amoralistička pozicija, i da doslednog amoralistu logika (pa samim tim ni kritičko mišljenje) ne može da primora da se odrekne svog amoralizma (MT: 184, 219; up. ERE, „Why Moral Language?“: 209). Međutim, ako je istinito da amoralista-egoista pribegava isključivo vrsti razboritog mišljenja, možda bismo, pretpostavlja naš autor, upravo na njegovom terenu mogli sa njim da raspravljamo i da mu se suprotstavimo: „Sve što možemo da učinimo jeste da navedemo razloge izvesne vanmoralne vrste zašto amoralizam ne bi trebalo izabrati“ (MT: 190). Uskoro ćemo videti da se pod razlozima „vanmoralne vrste“ podrazumevaju empirijski, pragmatični ili razboriti razlozi.

Pretpostavimo da je amoralista osoba u zreлом dobu. On se u svom delanju ne rukovodi bilo kakvim moralnim principima, već, budući da praktikuje jedino razborito mišljenje, nekom vrstom *prima facie* razboritih principa. Uzgred rečeno, upravo u ovom oštrom razdvajanju razboritih od moralnih principa Her prepoznaje prvu „amoralističku grešku“: „Mnoge od takozvanih ‘moralnih’ vrlina, uključujući i neke od onih koje je nabrojao Aristotel – naime, one koje ću nazvati *instrumentalnim* moralnim vrlinama – potrebne su za uspeh kako u egoizmu tako i u moralnosti. Takve vrline su hrabrost, samoobuzdavanje, istrajnost i slično... Bez obzira na to da li nastojimo da činimo ono što je moralno ispravno ili samo ono što je u našem ličnom interesu, malo je verovatno da ćemo u tome uspeti ukoliko ne budemo negovali te instrumentalne vrline. Ovo je ona srećna tačka na kojoj se zahtevi moralnosti i razboritosti poklapaju. Bez hrabrosti i istrajnosti ne može se biti čak ni uspešan kriminalac“ (MT: 192-193). No, amoralisti je, po definiciji, dopušteno da ne haje za ovaj oštroumni uvid, i da za negovanje razboritih principa (ili, iz njegovog ugla gledano, instrumentalnih *razboritih* vrlina) bude zainteresovan samo onoliko koliko oni odgovaraju i ugađaju njegovim sopstvenim interesima. Pretpostavimo, potom, da je amoralista

⁵⁰ Videti i FR: 101, gde se kaže da je amoralista prinuđen da plati izvesnu cenu za svoje stanovište, odnosno „da se odrekne *zaštite moralnosti* u korist svojih sopstvenih interesa“ (podvukao A. D.)

dobio dete i da se pita: „Kako (treba) da ga vaspitam?“ Pošto razborito mišljenje pripada vrsti normativnog rasuđivanja, i pošto amoralista takođe upotrebljava normativni jezik, on sebi može da postavi takvo pitanje. Najneposredniji odgovor koji on, u skladu sa svojim pogledom na svet, može da pruži jeste da detetu treba vaspitanje koje će služiti njegovim najvećim interesima. Dovde se Her slaže s amoralistom. Međutim, on se s njim razilazi oko sadržaja fraze „najveći interesi deteta“. Jer, dok će amoralista tu frazu ispuniti izvesnim egoističkim (a možda i nemoralnim) sadržajem, Her će smatrati da je takva vaspitna koncepcija pogubna upravo po vitalne interese samog deteta. Drugim rečima, u takvoj koncepciji on prepoznaje drugu „amoralističku grešku“, premda empirijske a ne logičke vrste. Stoga se unapred može tvrditi da će obe definicije navedene fraze, i Herova i amoralistička, pripadati tipu „ubeđivačkih definicija“. Kako bismo, najzad, pokazali amoralisti u čemu se sastoji njegova greška? Teoretičar dva nivoa nam predlaže da se zagledamo u „svet kakav jeste“ i u „ljudе kakvi jesu“, te da ukažemo poverenje sledećoj argumentaciji:

„[M]oramo da pogodimo koji bi to principi bili u njegovom najvećem interesu. Da li bi, na primer, trebalo nastojati da mu usadimo princip da uvek treba biti obazriv i da, ako smatra da može da se s tim izvuče, čini nemoralne stvari kad god je to u njegovom interesu? Sasvim sam siguran da ne bi bilo u detetovom interesu naučiti ga ovom principu.

Zašto sam tako siguran? Ja zauzvrat pitam: šta bi življenje po tom principu povlačilo za sobom? Biti uspešan nemoralni egoista ove vrste zahteva sposobnosti koje daleko premašuju moći svih ljudskih bića, pa i onih najobdarenijih...

No, pored ljudske nesposobnosti, postoji još jedan empirijski razlog zbog čega usvajanje pomenutog principa ne bi bilo u interesu deteta... Nije slučajno što su svet i društvo takvi da se zločin, uopšte uzev, ne isplati. Ljudi su ih baš takvim stvorili zato što nisu želeli da se zločin isplati. Većim delom je u opštem interesu da se kriminalci pozovu na odgovornost. Ovde ne smemo da imamo u vidu samo pravni sistem, sudove i policiju... [Oni] bi bili neefikasni da ih ne potpomažu moćniji društveni pritisci. Čovečanstvo je otkrilo da je život u velikoj meri moguće učiniti tolerantnijim čim se ispostavilo da se moralnost uglavnom isplati. Gotovo za sve nas je bolje da se

društvene nagrade i kazne vežu za društveno korisne i štetne postupke, pa se dogodilo da se za njih uglavnom i vezuju., (MT: 195-196).

Da li će ova vrsta argumentacije na razboritoj osnovi ubediti amoralistu da odustane od svojih potencijalno ekstremnih vaspitno-obrazovnih programa, ne možemo da znamo. Ali, Her se nada da ona može biti od pomoći anti-amoralističkim vaspitačima u njihovim naporima da osmisle neku realnosti primereniju koncepciju vaspitanja, koja bi štitila ne samo najveće interese vaspitanika, već i interese svih onih koji bi njihovim postupcima na neki način bili ugroženi (MT: 193). Sugerisana koncepcija je, naravno, utilitaristička: „Kada bih ja odgajao dete o kojem smo govorili, odgajao bih ga na moralnim *prima facie* principima upravo one vrste koju bi odabrao arhandeo-utilitarista postupaka“ (MT: 194).

Ali, Her kao vaspitač ovde ne stavlja tačku na priču o moralnom obrazovanju. Nakon svog odlučnog obračuna sa amoralistima, on se iz sve snage trudi da pokaže kako je njegova vaspitačka vizija kompatibilna sa većinom perfekcionistačkih tendencija oblikovanja čoveka, koje se obično smatraju alternativnim obrazovnim modelima i čiji su ciljevi potpuno drugačiji od utilitarističkih. Grubo rečeno, ono zajedničko većini obrazovnih modela što zagovaraju moralno savršenstvo jeste diktum da vaspitanike treba učiti zahtevnijim principima od onih koje utilitaristi poput Hera nazivaju *prima facie* principima. Neki asketski principi („Oslobodi se svih želja što stoje na putu tvom usavršavanju!“, „Ne obraćaj pažnju na svoje preferencije, izuzev na preferenciju da budeš savršen!“, itd.) mogu da budu primer tih „zahtevnijih“ principa, a jedan od ciljeva asketskog vaspitanja može da bude stvaranje svetaca. Na osnovu čega se onda tvrdi da je utilitaristička koncepcija vaspitanja kompatibilna sa predočenim perfekcionistačkim modelom? Pre svega, sasvim je izvesno da se zahtevniji principi samo nadovezuju na osnovnije *prima facie* principe, ili da su, štaviše, na njima zasnovani. Vaspitanik koji ne neguje te osnovnije moralne principe (i vaspitač koji mu ih ne usađuje u karakter) teško da ima prava da pretenduje na bilo kakav oblik moralnog savršenstva. Potom, ako prihvatimo podelu moralnosti (ali nikako radikalnu) na društvenu i individualnu, moglo bi se pretpostaviti, kao što smo u poglavljima 8 i 9 zapravo već učinili, da je

perfekcionizam primereniji potonjoj moralnosti. Setimo se da je Her u knjizi *FR* eksplicitno zagovarao ovu podelu. Sada tvrdimo da u knjizi *MT* on implicitno to i dalje radi kada zastupa tezu da je unutar intuitivnog nivoa moralnog mišljenja moguće izgraditi „najbolji sistem *prima facie* principa sa više od jednog podnivoa“ (*MT*: 199). Da bismo potkrepili svoju tvrdnju, pogledajmo šta on ima da kaže o ovom sistemu koji se u navedenoj knjizi samo jednom i sasvim neočekivano pominje:

„Prvo, postojaće oni principi koje skoro svako mora da prihvati ukoliko isti treba da budu upotrebljivi i ispune svoju svrhu: na primer, principi koji zahtevaju poštenje i istinoljublje (jer ako ima previše nepoštenih i neistinoljivih ljudi ispariće uzajamno poverenje, koje je osnovno preimućstvo posedovanja ovih principa); i principi koji zabranjuju okrutnost i agresiju (jer nekoliko pljačkaša će, u celini uzev, razoriti poverenje na jedan drukčiji, ali isto tako štetan način). Zatim, na drugom podnivou postojaće principi koje svaka osoba prihvata kao obavezujuće za sebe i sebi slične, ali ne očekuje da će im se svako povinovati... S pravom mogu smatrati da je ispravno da imam lične, ali prilično opšte principe, ne očekujući da za svakog budu isti, već da budu primereni mojim sposobnostima i mom položaju.

Na primer, kada bih bio vrlo pobožan, poput Alberta Švajcera ili Majke Tereze, mogao bih imati daleko zahtevnije principe nego što ih zapravo imam“ (*MT*: 200).

Zaključak koji posredno možemo izvući iz ovih Herovih iskaza jeste da su utilitaristički i perfekcionistački sistem vaspitanja uzajamno kompatibilni po analogiji s međusobnom kompatibilnošću društvene i individualne moralnosti, koje, ako ništa drugo, dele zajednički sistem *prima facie* principa. Nadalje, upravo zahvaljujući ovom zajedničkom sistemu, „zahtevniji“ principi se pretvaraju u *prima facie* principe drugog podnivoa. Sada više ne moramo da pravimo „perfekcionistačku grešku“ distanciranja od potonjih principa, već, naprotiv, da sebi postavimo pitanje: „Koji su *prima facie* principi prikladni za mene?“, pri čemu će odgovor zavisiti od naših mogućnosti i htenja (*MT*: 199). I konačno, na pitanje: „Da li decu treba da vaspitavamo da budu sveci?“, Her s приметnim ustezanjem ipak odgovara pozitivno: „Iako bi verovatno bilo katastrofalno kad bi moralno vaspitanje bilo posvećeno jednoj jedinjoj svrsi – stvaranju

svetaca, skoro bi u svakom slučaju bila šteta kad bi oni što mogu biti sveci propustili da takvima i postanu. Prema tome, svako od nas treba da se zapita za koji je to nivo svetosti verovatno sposoban, pa da tome stremi. To je već dovoljno teško“ (*MT*: 201). Dakle, utilitarista-vaspitač poput Hera bi za potrebe individualne moralnosti, a oslanjajući se na teoriju dva nivoa, odobrio određeni sistem „uzvišenog“ perfekcionista (samo)obrazovanja, „jer izgleda da su ljudi koji sebi postavljaju više moralne standarde unutar vlastitih moći, ili iste ne premašuju u velikoj meri, u principu srećniji od onih koji ne streme previše visoko“ (*MT*: 203). A opravdanje takvog sistema bi se rukovalo, možemo da naslutimo, kriterijumom korisnosti koju pretendenti na moralno savršenstvo mogu imati od njegovog prihvatanja, kultivisanja i sleđenja. Jedini problem leži u tome što, nasuprot Herovoj veri, takvi ljudi obično ponajmanje mare za korist ili sreću koje im njihova specifična stremljenja mogu doneti.

No, bilo da smo utilitaristi ili ne, samu teoriju dva nivoa moralnog mišljenja postaje moguće opravdati na osnovu korisnosti koju bismo, kao etičari i moralni delatnici, mogli da imamo od njenog opšteg prihvatanja i njene primene.

Bibliografija

Primarna literatura – Richard M. Hare

- The Language of Morals (Oxford: Oxford University Press, 1952).
Freedom and Reason (Oxford: Oxford University Press, 1963).
Essays on Philosophical Method (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972).
Essays on the Moral Concepts (London: Macmillan, 1972).
Applications of Moral Philosophy (London: Macmillan, 1972).
„Abortion and the Golden Rule“, *Philosophy and Public Affairs* 4:3 (1975), pp. 201-222.
Moral Thinking: Its Levels, Method and Point (Oxford: Oxford University Press, 1981).
„Comments“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, eds. Douglas Seanor & N. Fotion (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 199-293.
Essays in Ethical Theory (Oxford: Oxford University Press, 1989).
Essays on Political Morality (Oxford: Oxford University Press, 1989).
„Prudence and Past Preferences: Reply to Włodzimierz Rabinowicz“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 152-158.
„Universalizability and the Summing of Desires: Reply to Ingmar Persson“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 171-177.
„Fanaticism: Reply to Thomas Wetterström“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 186-190.
„Amoralism: Reply to Peter Sandøe“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 205-210.

- „Universal Prescriptivism“, u: *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 451-463.
- Essays on Religion and Education* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Sorting Out Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- Objective Prescriptions and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- „A Philosophical Autobiography“, *Utilitas* 14:3 (2002), pp. 269-305.

Sekundarna literatura

- Adu-Amankwah, Patrick A. (1997): *The Moral Philosophy of R. M. Hare: A Vindication of Utilitarianism?*, (New York: Peter Lang Publishing).
- Aristotel (1958): *Nikomahova etika* (Kultura: Beograd).
- Babić, Jovan (1991): „Pogovor“, u: Svetozar Stojanović, *Savremena meta-etika* (Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: Beograd), str. 279-300.
- (1998): *Moral i naše vreme* (Prosveta: Beograd).
- Babić-Avdispahić, Jasminka (1985): „Problem odnosa slobode i razuma u metaetičkoj teoriji Richarda M. Harea“, *Dijalog* 5/6, str. 25-40.
- Blackburn, Simon (1999): „Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-realist Foundation?“, *Inquiry* 42, pp. 213-228.
- Brandt, Richard (1964): Review of *Freedom and Reason*, *The Journal of Philosophy* 61:4, pp. 139-150.
- (1979): *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Oxford University Press.
- (1988): „Act-Utilitarianism and Metaethics“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 27-41.
- Dancy, Jonathan (1981): „On Moral Properties“, *Mind* 90, pp. 367-385.
- Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations* (New York: Columbia University Press).
- Drai, Dalia (2000): „Moral Supervenience and Moral Thinking“, *Disputatio* 8, pp. 17-29.
- Dworkin, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Elster, Jon (1992): *Kiselo grožđe: istraživanje o podrivanju racionalnosti* (Dečje novine: Gornji Milanovac).
- Feinberg, Joel (1984): *The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. 1: Harm to Others* (Oxford: Oxford University Press).

- Feldman, Fred (1984): „Hare’s Proof“, *Philosophical Studies* 45, pp. 269-283.
- Foucault, Michel (1988): „Technologies of the Self“, u: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edd. L. H. Martin, H. Gutman & P. H. Hutton (Amherst: The University of Massachusetts Press), pp. 16-49.
- Frankena, William K. (1963): *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc).
- (1988a): „Hare on the Levels of Moral Thinking“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 43-56.
- (1988b): „Hare on Moral Weakness and the Definition of Morality“, *Ethics* 98:4, pp. 779-792.
- Fuko, Mišel (1988): *Istorija seksualnosti 3. Staranje o sebi* (Beograd: Prosveta).
- (1996): „Povodom genealogije etike“, *Ovdje* (januar/februar/mart), str. 91-99.
- (2003): *Hermeneutika subjekta* (Svetovi: Novi Sad).
- Fulinvajder, Robert K. (1989): „Fanatizam i Herova moralna teorija“, u: *O toleranciji: rasprave o demokratskoj kulturi*, prir. Igor Primorac („Filip Višnjić“: Beograd), str. 327-342.
- Gellner, E. A. (1954-1955): „Ethics and Logic“, *Proceedings of the Aristotelian Society* LV, pp. 157-178.
- Getner, Alan (1989): „Her i fanatizam“, u: *O toleranciji: rasprave o demokratskoj kulturi*, str. 319-326.
- Gewirth, Alan (1978): *Reason and Morality* (Chicago & London: The University of Chicago Press).
- Gibbard, Allan (1988): „Hare’s Analysis of ‘Ought’ and its Implications“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 57-72.
- Griffin, James (1988): „Well-being and its Interpersonal Comparability“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 73-88.
- Hajdin, Mane (1990): „External and Now-For-Then Preferences in Hare’s Theory“, *Dialogue* XXIX, pp. 305-310.
- Harsanyi, John C. (1982): „Morality and the Theory of Rational Behaviour“, u: *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen & B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 39-62.
- (1988): „Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 89-99.
- Hart, H. L. A. (1983): „Between Utility and Rights“, u: *Essays on Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press), pp. 198-222.

- Holmes, Robert L. (1966): „Descriptivism, Supervenience, and Universalizability“, *The Journal of Philosophy* 63:5, pp. 113-119.
- Hooker, Brad (2000): „Sidgwick and Common-Sense Morality“, *Utilitas* 12:3, pp. 347-360.
- Hudson, W. D. (1970): *Modern Moral Philosophy* (London: Macmillan).
- (1988): „The Development of Hare’s Moral Philosophy“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 9-23.
- Kant, Imanuel (1981): *Zasnivanje metafizike morala* (BIGZ: Beograd).
- (1990): *Kritika praktičkog uma* (BIGZ: Beograd).
- (1993): *Metafizika morala* (Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Sremski Karlovci-Noví Sad).
- Lazović, Živan (1994): *O prirodi epistemičkog opravdanja* (FDS: Beograd).
- Lycan, W. Gregory (1969): „Hare, Singer and Gewirth on Universalizability“, *The Philosophical Quarterly* 19, pp. 135-144.
- Mackie, J. L. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin Books: Harmondsworth).
- Makintajer, Alaster (2000): *Kratka istorija etike* (Plato: Beograd).
- McCloskey, H. J. (1979): „Universalized Prescriptivism and Utilitarianism: Hare’s Attempted Forced Marriage“, *The Journal of Value Inquiry* 13, pp. 63-76.
- McDermott, Michael (1983): „Hare’s Argument for Utilitarianism“, *The Philosophical Quarterly* 33, pp. 386-391.
- Mil, Džon Stjuart (1960): *Utilitarizam* (Kultura: Beograd).
- (1998): *O slobodi* (Plato: Beograd).
- Mur, DŽ. E. (1998): *Principi etike* (Plato: Beograd).
- Nagel, Thomas (1988): „The Foundations of Impartiality“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 101-112.
- Ostin, Džon L. (1980): „Tuđe svesti“, u: *Svest i saznanje*, prir. Aleksandar Pavković (Nolit: Beograd), str. 141-184.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press).
- Persson, Ingmar (1983): „Hare on Universal Prescriptivism and Utilitarianism“, *Analysis* 43, pp. 43-49.
- (1988): „Rationality and Maximization of Satisfaction“, *Noûs* 22:4, pp. 537-554.
- (1989): „Universalizability and the Summing of Desires“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 159-170.
- Pettit, Philip (1987): „Universalizability Without Utilitarianism“, *Mind* 96, pp. 74-82.

- (2000): „Non-Consequentialism and Universalizability“, *The Philosophical Quarterly* 50, pp. 175-190.
- Platon (1970): *Menon*, u: *Dijalozi* (Kultura: Beograd).
- Prichard, H. A. (1968): „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“, u: *Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press), pp. 1-17.
- Rabinowicz, Włodzimirz (1989): „Hare on Prudence“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 145-151.
- Richards, David A. J. (1988): „Prescriptivism, Constructivism, and Rights“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 113-128.
- Robinson, H. M. (1982): „Is Hare a Naturalist?“, *The Philosophical Review* 91:1, pp. 73-86.
- Rols, Džon (1985): „Dva pojma pravila“, *Gledišta* 3/4, str. 134-160.
- (1998): *Teorija pravde* (JP Službeni list SRJ: Beograd/CID: Podgorica).
- Ross, W. David (1930): *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press).
- Ryan, Alan (1964): „Universalisability“, *Analysis* 25, pp. 44-48.
- Sandøe, Peter (1989a): „Amoralism – On the Limits of Moral Thinking“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 191-204.
- (1989b): „Review of *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 211-222.
- Satris, Stephen (2001): „Received Opinion and Utilitarianism“, *The Journal of Value Inquiry* 35, pp. 13-25.
- Scanlon, T. M. (1982): „Contractualism and Utilitarianism“, u: *Utilitarianism and Beyond*, pp. 103-128.
- (1988): „Levels of Moral Thinking“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 129-146.
- Scarrow, David S. (1966): „Hare’s Account of Moral Reasoning“, *Ethics* 76:2, pp. 137-141.
- Schneewind, J. B. (1991): „Modern Moral Philosophy“, u: *A Companion to Ethics*, pp. 147-157.
- Schueler, G. F. (1984): „Some Reasoning about Preferences“, *Ethics* 95:1, pp. 78-80.
- Seanor, Douglas & Fotion, N., eds. (1988): *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press).
- Sen, Amartya & Williams, Bernard (1982): „Introduction“, u: *Utilitarianism and Beyond*, pp. 1-21.

- Sidgwick, Henry (1962): *The Methods of Ethics*, 7th edn. (Chicago: The University of Chicago Press).
- Singer, Peter (1988): „Reasoning towards Utilitarianism“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 147-159.
- (2000): *Praktična etika* (Signature: Beograd).
- Smart, J. J. C. (1973): „An Outline of a System of Utilitarian Ethics“, u: J. J. C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 3-74.
- Stevenson, C. L. (1944): *Ethics and Language* (New Haven and London).
- Stivenson, Čarls (1977): „Ubeđivačke definicije“, *Treći program Radio-Beograda* 32, str. 285-305.
- (1999): „Priroda etičkog razilaženja“, u: *Etika: ogledi iz primenjene etike*, prir. Dragan Jakovljević (CID: Podgorica), str. 23-30.
- Stojanović, Svetozar (1991): *Savremena meta-etika* (Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: Beograd).
- Strawson, P. F. (1961): „Social Morality and Individual Ideal“, *Philosophy* 36, pp. 1-17.
- Stupar, Milorad (1996): *Teorije o političkim dužnostima* (FDS: Beograd).
- Sumner, L. W. (1967): „Hare's Arguments Against Ethical Naturalism“, *The Journal of Philosophy* 64, pp. 779-791.
- Taylor, C.C.W. (1965): Critical Notice of *Freedom and Reason*, *Mind* 74, pp. 280-298.
- Urmson, J. O. (1988): „Hare on Intuitive Moral Thinking“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 161-169.
- Vendler, Zeno (1988): „Changing Places?“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 171-183.
- Veyne, Paul (1997): „The Final Foucault and His Ethics“, u: *Foucault and His Interlocutors*, ed. Arnold I. Davidson (Chicago & London: University of Chicago Press), pp. 225-233.
- Wetterström, Thomas (1989): „On Intuitions“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 178-185.
- Williams, Bernard (1973): „A Critique of Utilitarianism“, u: J. J. C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, pp. 77-150.
- (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- (1988): „The Structure of Hare's Theory“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 185-196.

Towards an adequate moral theory

Hare's Normative Ethics

(Summary)

According to Hare's device, an adequate association of two mutually akin but independent theoretical disciplines – metaethics (universal prescriptivism) and normative ethics (utilitarianism) – enables the formation of the complete and coherent moral system. The main subject of this book is reception and critical analysis of Hare's constructivism; but much more attention is dedicated to the substantive aspect of his doctrine, where idea of all-encompassing ethical theory is fully developed and crystallized. In Hare's opinion, the fact that something like this is possible is approved by detailed inquiry of the structure of so-called "moral thinking", which, although in theory divided into three plateaus or levels, in practice can operate as unique faculty.

The first part of the book considers Hare's metaethical doctrine, i.e. metaethical level of moral thinking. This part especially analyzes semantic and logical properties of the moral words and judgments, which Hare grasps and marks off as elements that constitute specific ethical theory in narrow sense under the name of "universal prescriptivism". Thence, it contrasts the theory with the most prominent types of rival metaethical conceptions; this is a way of showing its supremacy over them.

The second part analyzes Hare's multiple ways of connecting his metaethical with his normative doctrine, which is in formal sense

determined as “Kantian utilitarianism”, and in substantive sense as “preference-utilitarianism”. Critical references to both dimensions of utilitarian doctrine aim at indication on scopes and limits of Hare’s ambitious redefinition of the doctrine. In addition, this part accessorially affirms a proposal about certain more rigorous terminological delimitation of different kinds of normativity. Further on it discusses about so-called “necessary ingredients” of moral reasoning, where special attention is being paid on element of “sympathetic imagination”, which Hare grasps in his developed theory not only as a normative demand but also as a logical thesis. Finally, it considers kinds of preferences that can or cannot be recognized (with help of established set of criteria) as morally relevant.

The third (the last) part displays so-called “two-level theory” of normative moral thinking (“intuitive” level and “critical” level), including goals that are intended by its establishing. Given Hare’s holism, the metaethical level, considered as fundamental or the “third” level, has notable effect on process of normative reasoning, especially if it is taken as one of the determinant of the critical moral thinking. Upon examining the (utilitarian) character of the theory, its plausibility is verified in the light of its application to one specific theoretical realm – the realm of philosophy of moral upbringing and education.

Aleksandar Dobrijević: *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji*. Normativna etika Ričarda M. Hera. * *Izdavači*: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Narodnog fronta 45, Beograd; www.instifdt.bg.ac.yu; Tel./Fax: (+381-11)2646-242; *E-mail*: institut@instifdt.bg.ac.yu / „Filip Višnjić“, Ustanička 25, Beograd * *Za izdavače*: Stjepan Gredelj, direktor / Jagoš Đuretić, direktor * *Recenzenti*: Nenad Cekić, Živan Lazović * *Likovno-grafičko rešenje biblioteke i korice knjige*: Vladana Mrkonja * *Kompjuterska obrada teksta*: Sanja Tasić * *Štampa*: „Filip Višnjić“, Beograd * *Tiraž*: 500 primeraka * Beograd, 2006 * ISBN 86-82417-12-X

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

17 Хер Р. М.

ДОБРИЈЕВИЋ, Александар

Ka adekvatnoj moralnoj teoriji :
normativna etika Ričarda M. Hera /
Aleksandar Dobrijević. - Beograd : Institut
za filozofiju i društvenu teoriju : "Filip
Višnjić", 2006 (Beograd : "Filip
Višnjić"). - 198 str. ; 21 cm. -
(Biblioteka Fronesis)

Tiraž 500. - Napomene i bibliografske
reference uz tekst. - Bibliografija: str.
191-196. - Summary: Towards an Adequate
Moral Theory.

ISBN 86-82417-12-X (Institut)

a) Хер, Ричард Мервин (1919-2002) - Етика

COBISS.SR-ID 129099532