
STUDIJE I ČLANCI

„KRITIKA INTUITIVNOG UMA“*

Apstrakt: *Autor izlaže i preispituje Herovu teoriju o dva nivoa normativnog moralnog mišljenja – „intuitivnog“ i „kritičkog“, kao i ciljeve koji se žele postići njenim ustanovljenjem. Gledano iz perspektive Herovog holizma, metaetički nivo, shvaćen kao fundamentalni ili „treći“ nivo, u znatnoj meri utiče na proces normativnog rasuđivanja, pogotovo ukoliko se uzima kao jedna od determinanti kritičkog moralnog mišljenja. Centralni deo analize predstavlja ispitivanje utilitarističkog karaktera ove teorije.*

Ključne reči: *teorija dva nivoa, metaetički nivo, intuitivni nivo, kritički nivo, predrasude, moralni konflikti, idealni posmatrač, prima facie i kritički moralni principi, princip korisnosti, korisnost od principa, fantastični primeri, fanatizam.*

1. 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 uverenju, 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

* Članak je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/Jugoslaviji*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 2156).

** Kao i ranije (videti ovaj časopis, broj XXII-XXIII i XXV), za Herove glavne knjige koristiću skraćenice *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*), *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*). Za potpunije podatke o korišćenju literaturi videti bibliografiju.

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* – *alethes 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*, 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

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

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 prevaga jednog *prima facie* pravila nad drugim u slučajevima njihovog uzajamnog sukoba) (up. Ross, 1930: 19 i dalje; 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 (up. Dobrijević, 2005).

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 speci-

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).

fičnost svakog nivoa ponaosob i kakav je njihov uzajamni odnos? Ovo su pitanja koja ćemo razmatrati u narednim odeljcima.

2. „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

² Sidžvik je, sa svoje strane, verovao da „utilitarizam pruža najbolji teorijski opis zdravorazumskih ubeđenja“ (Schneewind, *ibidem*: 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).

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*, predgovor: v). S druge strane, one poseduju moć da u potpunosti 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 obelodanjivanjem 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

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).

Her će tvrditi ne samo da su *prima facie* principi relativno jednostavni i opšti, već da oni *moraju* da budu takvi, kako bi nešto poput moralnog obrazovanja 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, zavisice 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 tančina 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 dovoljno, pa samim tim implicitno ukazuje na strukturalnu međuzavisnost dva nivoa.

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); vidi i MT: 82; EPM, „Arguing about Rights“: 108.

⁵ „Mnogod od onoga što se dešava na tom [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).

Pre nego što ovu temu detaljno razmotrimo (a to ćemo učiniti u narednom odeljku), 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 raspoložemo 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 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 racional-

⁶ „Dva principa su u konfliktu *per accidens* kada, pod pretpostavkom da njihova veza nije samoprotivrečna, 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 nivelacije bi sledilo da sve dužnosti, suprotno Kantu, imaju intuitivno poreklo ili intuitivnu osnovu. Nije li ovo još jedan pokazatelj da je zamisao kantijanskog utilitarizma pseudosofisticirana? (up. Dobrijević, 2005).

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 intucionisti ne mogu da odbrane nijedan od svojih principa“ (*HC*, „Comments on Singer“: 270).

lan 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 shvatanja 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 refleksivnog 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 predrasudama, 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 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.

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

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, *ibidem*; 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 beskorisnog ili bezvrednog (Satris, *ibidem*). To ni izdaleka nije njegov cilj, premda, istina, njegovi mnogobrojni protivrečni iskazi mogu da stvore takav utisak. Pre će biti da on stremi 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

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).

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, ibidem*). 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, ibidem: 22*). Za to imamo dovoljan razlog, budući da prihvaćena mišljenja u društvenom smislu zaista predstavljaju izvestan *status quo*: „Moramo početi 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“ (*ibidem: 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 svakodnevno „robujemo“ i čije nas vođstvo uglavnom vodi u čorsokake, 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 samopodržavajuće, zato što se ne možemo bez cirkularnosti pozivati na moralne intuicije kako bismo iste opravdali: „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

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*).

logično pretpostaviti da „neka druga, neintuitivna vrsta mišljenja“ (MT: 40) mora u tu svrhu biti prizvana u pomoć.

3. 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 (Dobrijević, 2003), 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 mišljenjem. 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 „slabošću“, on postulira i razvija ideju o dva ekstremno različita imaginarna bića, koje naziva „arhandelom“ 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.

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

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

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 dokolican, 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 arhanđelu intuitivno (s tom razlikom što arhanđeo 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 istim mah i racionalni i iracionalni, prepoznati negde između ova dva ekstremna bića.¹⁵ Pa ipak, prolski način mišljenja nam je unekoliko

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 što on *zna* kakve bi bile posledice alternativnih postupaka“ (*MT*: 177).

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

¹⁵ „Daleko je od moje namere da podelim ljudsku rasu na arhanđele 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

bliži, pošto njemu, već posedujući ga u nešto suptilnijoj formi, nika da ne moramo da težimo. Nasuprot tome, arhanđelskom 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 kojim 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 podrobnije 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. *EPhM*, „The Practical Relevance of Philosophy“: 116; *EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 188).

Treba reći da Her arhanđela naziva još i „idealnim posmatračem“ ili „idealnim propisivačem“, budući da svoju priču o arhandelu 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

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.

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 arhandedo 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 podrobno 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) (up. Dobrijević, 2005).

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 Viliams, 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 (Dobrijević, 2005) 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 arhanđela. 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 arhanđeli 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 doseže do Stvoritelja“, 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 arhanđeo 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 zamislamo kako to izgleda biti slepi miš ili žaba, delom zbog toga što su naša tela daleko ‘savršenija’, tj. razvijenija i osetljivija od njihovih“ (Vendler, *ibidem*). Iz svega toga Vendler izvodi zaključak da je Herova ideja arhanđela, 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

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

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 (arhanđela) koji zadržava božanske atribute. Ovo (implicitno) shvatanje dozvoljava mu da, „bez ogrešenja o logiku“, pretpostavi da i Bog i arhanđeli 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 arhanđela 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, *ibidem*).

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 kritički. Smešten negde između arhanđela 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 arhanđeo, 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 arhanđelski 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

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).

sugeriše upravo upotreba prideva čisto-nečisto ispred pojmova intuitivno i kritičko mišljenje. Relevantnost ovih međustupnjeva biće nam od naročite koristi u detaljnijem 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 logička 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.

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

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 (Dobrijević, 2005), 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 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

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

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 ispunе 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, iskrsava problem njihovog verbalnog formulisanja, koje se, pod teretom specifičnosti, može razvijati u nedogled („Nikada ne treba počinuti 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 „skrojени“, 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 učestalu 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).

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).

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 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 činioaca 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

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).

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 dospevamo 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 odeljku 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 osvrtnja na kritičko mišljenje“ (*MT*: 50). Po svemu sudeći, izgleda da Her pod „lake slučajeve“ supsumira 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 doppevaju 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

²³ U skladu sa svojim kantijansko-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 prihvanje proizvodi postupke itd. najbliže onima koji bi bili izabrani kada bi arhideo u svakoj prilici direktno primenjivao kategorički imperativ“ (*MT*: 50).

Herovim arhanđelima, 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 kritičkom nivou u terminima „korisnosti (koju možemo imati) od njihovog prihvatanja“ („*acceptance-utility*“), odnosno „korisnosti (koju možemo imati) od njihovog kultivisanja i sledenja“ („*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

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

principa“ pre svega 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 arhandelskog kritičkog mišljenja će se odvijati kroz dva stadijuma, što će u isti mah označavati dvostepenu proceduru za odabir *prima*

situacijama“ (*MT*: 50). Međutim, Dejvid Ričards smatra da negativna posledica Herove nivelišuće 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).

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

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 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, ibidem*: 227; *EET*, „Relevance“: 203). S obzirom na to da se ovde radi o arhandeolovom 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 stвориш 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, ibidem*). 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, ibidem*).

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

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 samoobmani“ (*MT*: 147).

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, 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 krasi 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*

²⁸ Iako ga u svom delu nigde ne navodi, sasvim je izvesno da bi se Her složio sa Vilijamom Džejmsom (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).

facie principi takvi da ih je zaista ispravno imati, neophodan nam je jedan reflektivniji nivo mišljenja koji će to nedvosmisleno demonstrirati. Jer, kao što to uviđa Skenlon u svojoj recepciji Herovog učenja, bespogovorno počinovanje 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“ (*ibidem*: 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 njegovu 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, „nepristrasno 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 (nepristrasno) 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 „osveščivanjem“, 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 dovedimo u pitanje njihovu „dijalektičku“ vezu, već samo da podrobno istražimo njihovo zajedničko ustrojstvo.

Za tu svrhu najviše koristi možemo imati od ranije nagovesthenog 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 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*. Ovdje odmah treba reći da je razlika između principa *tipa 2* i *tipa 4* genealoške

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, „Comments on Frankena“: 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)juma“ 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“ (*ibidem*: 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 (*ibidem*: 48-49).

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

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, *ibidem*: 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, *ibidem*), 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, *ibidem*: 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 proizvođa i principe ograničene specifičnosti (*ibidem*: 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 čovekovojoj emotivnoj vezanosti za *prima facie* moralne principe. Utilitarista poput Hera će, otuda, tvrditi da 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 intuitiv-

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

nog 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 nepristrasnom 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 – up. Dobrijević, 2003; 2005) 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 „herijanski“, ili „kantijanski“ utilitarista).³³

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*, „Utili-

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 (Dobrijević, 2005), 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 kantijansko-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*, *ibidem*: 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*, *ibidem*: 212-213).

tarianism 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, kontekstualno uslovljeno, pogotovo tamo gde Heru na pomalo usiljen način nastoji da umanjí prethodno uspostavljenu 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

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

³⁵ Heru 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 *opšte* prihvatanja, kultivisanja i sleđenja 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 postupke upravo ove vrste u upravo ovoj vrsti okolnosti“ (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning“: 56).

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 (Dobrijević, 2005), ne bi trebalo da nas zbunjuje: zastupnici tog stanovišta jednostavno prevlađuju 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 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

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 shvatanje 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 shvatanja, koja se sastoji u tome što utilitarista može a intuicionista ne može da kaže *zbog čega* bi trebalo da negujemo te dispozicije“ (HC, „Comments on Richards“: 259).

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 ubedenim utilitaristima osveži uverenje i da im, nakon postavljanja svoje nove teorije, u osmom poglavlju knjige *MT* pruži konačan niz instrukcija za odlučno i superiorno suprotstavljanje antiutilitaristima u moralnim (javnim) debatama. Te manje-više retoričke instrukcije ovde, međutim, nećemo razmatrati. Ali, ko su za pravo ti antiutilitaristički nastrojani 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 prenebregavanje 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 zavadu 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

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 nerealom 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).

izvesne grupe botaničara koja je put prašuma Južne Amerike krenula radi naučnog istraživanja. U jednom trenutku svoga lutanja on dopeva 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 intuiciju“, 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 moguć-

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“ (*ibidem*). 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 (up. *ibidem*: 108).

nosti 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, *ibidem*: 117). To bi značilo da, prema Heru, utilitaristi dakako 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 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 gnusanja 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

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).

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 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 odvrate, 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

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.

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 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.

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... *odbriniti* 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“ (*ibidem*: 249).

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).

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 primer, izvrstan princip za doktore predstavlja onaj koji nalaže da se, kad god je to moguće, spasu 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-fanaticu (ubeđenom protivniku eutanazije) ne bi savetovalo da se u uobičajenim beskonfliktnim 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

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 zasnivati 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

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 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 pričiniti 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, pre nagljenim zaključkom. Pridružujući se onima koji sumnjaju u ispravnost pomenutog utilitarističkog rešenja, ovaj ogleđ 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 tumačila kao svoje prednosti i koja, samim tim, ne bi bila utilitaristička.

ekspresije 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 tempo njihovih promena uglavnom znatno sporiji (videti: MT: 180; Hare, 1989: 188).

Literatura

a) Primarna literatura – Richard M. Hare

- Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).
- Essays on Philosophical Method* (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1972).
- Essays on the Moral Concepts* (London: Macmillan, 1972).
- „Abortion and the Golden Rule“, *Philosophy and Public Affairs* 4 (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).
- „Fanaticism: Reply to Thomas Wetterström“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 186-190.
- „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).

b) Sekundarna literatura

- Brandt, Richard (1988): „Act-Utilitarianism and Metaethics“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 27-41.
- Dobrijević, Aleksandar (2003): „Ka adekvatnoj etičkoj teoriji“, *Filozofija i društvo* XXII-XXIII, str. 65-114.
- (2005): „Od univerzalnog preskriptivizma do kantijanskog utilitarizma“, *Filozofija i društvo* XXV, str. 113-173.
- Elster, Jon (1992): *Kiselo grožđe: istraživanje o podrijetvu racionalnosti*, Dečje novine: Gornji Milanovac.
- Feldman, Fred (1984): „Hare’s Proof“, *Philosophical Studies* 45, pp. 269-283.

- 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, pp. 779-792.
- 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.
- Hooker, Brad (2000): „Sidgwick and Common-sense Morality“, *Utilitas* 12:3, pp. 347-360.
- Mil, Džon Stjuart (1960): *Utilitarizam*, Kultura: Beograd.
- Platon (1970): *Menon*, u: *ijalozi*, Kultura: Beograd.
- Richards, David A. J. (1988): „Prescriptivism, Constructivism, and Rights“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 113-128.
- 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.
- 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*, eds. Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-128.
- (1988): „Levels of Moral Thinking“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 129-146.
- Schneewind, J. B. (1991): „Modern Moral Philosophy“, u: *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford: Blackwell, pp. 147-157.
- Seanor, Douglas & Fotion, N., eds. (1988): *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Sidgwick, Henry (1893): *The Methods of Ethics*, 5th edn., London: Macmillan.
- Stupar, Milorad (1996): *Teorije o političkim dužnostima*, FDS: Beograd.
- 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.
- Williams, Bernard (1973): „A Critique of Utilitarianism“, u: J. J. C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (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.

Aleksandar Dobrijević

“CRITIQUE OF INTUITIVE REASON”

Summary

The author displays and re-examines Hare’s “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. Central part of the analysis is examination of utilitarian character of the theory.

Key words: two-level theory, metaethical level, intuitive level, critical level, prejudices, moral conflicts, ideal observer, prima facie and critical moral principles, principle of utility, utility of principles, fantastic cases, fanaticism.

- Vendler, Zeno (1988): „Changing Places?“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 171-183.
- Williams, Bernard (1973): „A Critique of Utilitarianism“, u: J. J. C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (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.

Aleksandar Dobrijević

“CRITIQUE OF INTUITIVE REASON”

Summary

The author displays and re-examines Hare’s “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. Central part of the analysis is examination of utilitarian character of the theory.

Key words: two-level theory, metaethical level, intuitive level, critical level, prejudices, moral conflicts, ideal observer, prima facie and critical moral principles, principle of utility, utility of principles, fantastic cases, fanaticism.