

FILOZOFSKA BIBLIOTEKA



Uređivački odbor

ALEKSANDAR KRON
ZPRAVKO KUČINAR
DUŠAN PAJIN
IGOR PRIMORAC
MILOŠ STAMBOLIĆ

JOHN DAVID MABBOTT

UVOD U ETIKU

PREVEO

ALEKSANDAR SPASIĆ

UVODNA REČ
I STRUČNA REDAKCIJA PREVODA

IGOR PRIMORAC

NOLIT • BEOGRAD

Naslov originala

J. D. MABBOTT

AN INTRODUCTION TO ETHICS

Hutchinson & Co., London 1966.

SADRŽAJ

| | |
|---|-----|
| Uvodna reč (Igor Primorac) | 9 |
| Predgovor | 23 |
| 1 Uvod | 25 |
| 2 Utilitarizam zadovoljstva | 27 |
| 3 Utilitarizam ideala | 35 |
| 4 Moralna pravila | 45 |
| 5 Ispravno, treba i dužnost | 65 |
| 6 Dužnost da se misli | 81 |
| 7 Raznolikosti u moralnim verovanjima | 86 |
| 8 Emotivna teorija | 91 |
| 9 Subjektivizam i objektivizam | 110 |
| 10 Sloboda izbora | 128 |
| 11 Kazna | 148 |
| 12 Prava i dužnosti | 161 |
| 13 Zaključak | 175 |
| Kazalo | 177 |

UVODNA REČ

Objavljivanje prevoda knjige J. D. Mabbotta *Uvod u etiku* treba da udovolji jednoj potrebi koja se kod nas već dugo oseća: potrebi za delom koje bi čitaoca *uvelo* u osnovne probleme, pojmove i teorije u oblasti filozofije morala i pružilo mu vernu sliku *savremenog* stanja u toj grani filozofije. Kratkih, preglednih uvodnih tekstova koji bi, prevedeni, mogli poslužiti ovoj svrsi, ima više; no ova knjiga se među njima ističe po nekoliko značajnih obeležja. Autor je kroz celu knjigu uspešno uskladio dva međusobno suprotstavljena metodska načela, oba podjednako važna za svaki propedeutički poduhvat: zahtev za što potpunijom, sadržajnijom informacijom, i zahtev za sažetošću i preglednošću izlaganja. Potom, u njegovoj je knjizi odista pogodena prava mera pažnje i prostora posvećenog normativnoj etici, étici koja kritički ispituje principe moralnog rasuđivanja, odlučivanja i delanja, i meta-etici, tj. filozofskoj analizi jezika kojim se služimo u moralnom rasuđivanju, kojim moralno sudimo o svojim i tuđim odlukama, postupcima i svojstvima. Najzad, ova se knjiga jasno izdvaja među mnogim sličnim radovima načinom izlaganja koji je nadasve redak, čak izuzetan, u filozofskoj literaturi: napisana je jednostavnim, neposrednim, živim stilom, a razmatranje različitih teorijskih stanovišta, doktrina, poj-

movu i problema obogaćeno je velikim brojem primera iz svakodnevnog života. Ovi primeri ilustruju pojedine tipične moralne dileme, ili pak etičke koncepcije i teorije, i uz to, uvek iznova, upečatljivo pokazuju praktičku relevanciju filozofije morala — njenu relevanciju za običan, svakodnevni individualni i društveni život.

Pisac ove knjige, John David Mabott, rođen je 1898. god. u Dunsu, na jugu Škotske. Studirao je filozofiju i klasične nauke na univerzitetima u Edinburgu i Oxfordu. U Oxfordu je bio dobitnik ugledne stipendije „John Locke“ za 1923. godinu. Predavao je klasične nauke na univerzitetском koledžu u Readingu, a potom filozofiju, najpre na univerzitetском koledžu Severnog Walesa, a zatim, od 1924. pa sve do odlaska u penziju 1969, na koledžu St. John Univerziteta u Oxfordu. Od 1963. do 1969. bio je i predsednik tog koledža. Pored *Uvoda u etiku*, koji se sada pojavljuje u našem prevodu, objavio je još dve knjige: uvod u političku filozofiju, pod naslovom *Država i građanin*, i monografiju o filozofiji Johna Lockeja, te više od dvadeset članaka, većinom iz etike i političke filozofije. Neki od tih članaka bili su veoma uticajni u filozofskim diskusijama i uvršteni su u mnoge antologije — pre svega, rasprava o kazni (1939), koja obeležava početak savremenih kontroverzi o moralnom opravdanju kazne i predstavlja jedan od najuticajnijih radova u novijoj literaturi o tom problemu; studija o moralnim pravilima, koja sadrži jednu od ranih formulacija utilitarizma pravilâ (1953), te eseji o problemima interpretacije Millovog utilitarizma (1956) i o Bogu u Berkeleyyovoj filozofiji (1931).¹

¹ Radovi J. D. Mabbotta:

- »Negation«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. IX (1929)
- »The Place of God in Berkeley's Philosophy«, *The Journal of Philosophical Studies*, vol. VI (1931)
- »Substance«, *Philosophy*, vol. X (1935)
- »Is Plato's Republic Utilitarian?«, *Mind*, vol. XLVI (1937)

Mabbottova knjiga će korisno poslužiti i kao udžbenik filozofije morala. No ona nipošto nije udžbenik u lošem smislu reči: u smislu puke kompilacije tuđih gledišta i argumenata. Problemima filozofije morala, o kojim je reč u ovoj knjizi, Mabbott pristupa sa vlastitog stanovišta, koje je izgradio, branio i preispitivao u nizu ranijih, kraćih radova. To stanovište je jedna varijanta *utilitarizma*.

Utilitarizam je, najkraće rečeno, etičko stanovište prema kojem su *posledice* naših postupaka jedino merilo njihove moralnosti. Naši su postupci ispravni ili neispravni, u skladu s dužnošću ili pak protivni dužnosti, prema tome koliko su njihove posledice dobre ili rđave. Ovom stanovištu se ne može poreći izvesna neposredna uverljivost. Uz to, ono kao da otvara perspektivu izgradnje jedne

- »The Concepts of Politics«, *Philosophy*, vol. XIII (1938)
- »Punishment«, *Mind*, vol. XLVIII (1939)
- »Two Works on Syllogism«, ib.
- »Is Anthropology Relevant to Ethics?«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. XX (1946)
- »Conflict of Ideologies«, *Philosophy*, vol. XXIII (1948)
- The State and the Citizen: An Introduction to Political Philosophy*, Hutchinson, London 1948, 2d ed. 1967.
- »True and False in Morals«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLIX (1948/49)
- »Autonomy and Politics«, *The Hibbert Journal*, vol. XLVIII (1949)
- »Our Direct Experience of Time«, *Mind*, vol. LX (1951)
- »Reason and Desire«, *Philosophy*, vol. XXVIII (1953)
- »Moral Rules«, *Proceedings of the British Academy* vol. XXIX (1953)
- »Free Will«, *Encyclopaedia Britannica* (1955)
- »Political Philosophy«, ib.
- »The Specious Present«, *Mind*, vol. LXIV (1955)
- »Professor Flew on Punishment«, *Philosophy*, vol. XXX (1955)
- »Interpretations of Mill's Utilitarianism«, *The Philosophical Quarterly*, vol. VI (1956)
- »Freewill and Punishment«, u H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 3d Series, George Allen & Unwin, London 1956.
- »Prudence«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. XXXVI (1962)
- An Introduction to Ethics*, Hutchinson, London 1966.
- John Locke*, Macmillan, London, 1937.

odista jednostavne, dosledne, efikasne i nadasve racionalne etičke teorije. Utilitaristička etika je jednostavna: ona je utemeljena na jednom jedinom osnovnom principu — na upravo navedenom principu prosuđivanja svih naših postupaka prema njihovim posledicama. Ona je dosledna: svi na prvi pogled tako različiti moralni pojmovi, ideali, principi, podvrgavaju se jedinstvenoj interpretaciji — interpretiraju se u svetlu posledica odgovarajućih postupaka. Ne priznaje se moralna relevancija nikakvoj drugoj vrsti razloga; ne prave se ustupci nikakvom ne-utilitarističkom etičkom stanovištu. Ona je efikasna: iz utilitarističke perspektive svi moralni problemi prikazuju se kao načelno rešivi, i to na način na koji se rešavaju svi drugi saznanjivi problemi, bilo u svakodnevnom životu ili pak u nauci. Jer sva su moralna pitanja zapravo pitanja o činjenicama — o (budućim, verovatnim) posledicama različitih postupaka. Upravo po tome, utilitaristička etika je i eminentno racionalna; ona nam omogućuje da o pitanjima morala govorimo racionalno, objektivno, jasno i precizno, baš kao i o svim drugim činjeničkim pitanjima, i iz moralnih sporova eliminiše dogmatizam, sentimentalizam, retoriku, što se inače u takvim raspravama gotovo neizbežno javljaju.

Međutim, utilitarističko stanovište je opterećeno ozbiljnim poteškoćama. Zahtev da moralne dileme rešavamo kalkulacijom posledica različitih mogućih postupaka kao da prenebregava veliku ulogu moralnih pravila u našem moralnom rasuđivanju i odlučivanju. Faktički se, naime, obično ne pitamo kakve će sve posledice imati svaki od mogućih postupaka u situaciji u kojoj valja da se opredelimo, već koje je moralno pravilo relevantno za datu situaciju, pa odluku donosimo naprosto primenom tog pravila. Ovo je jedna opšta, metodološka primedba, koja sama po sebi ne bi morala imati veliku težinu, kada ne bi ukazivala na izvorište niza konkretnih, sadržinskih poteškoća za utilitarizam. Na primer: ako obećanja koja smo dali treba da držimo zato, i samo zato, što njihovo držanje ima dobre, a nji-

hovo kršenje rdave posledice, onda ćemo imati moralno pravo, pa i moralnu obavezu, da prekršimo dato obećanje *kad god* se nađemo u situaciji u kojoj ćemo proizvesti više dobra u svetu od obećanje prekršimo. Prijatelju sam, kada je polazio u rat, obećao da ću preuzeti brigu o njegovoj deci ako se on ne vrati. On je poginuo — ali ima dece koja su u još težem položaju od njegove. Sa utilitarističke tačke gledišta, u takvom slučaju treba da prekršim obećanje koje sam dao i da, umesto o deci svoga prijatelja, preuzmem staranje o deci koja su najugroženija. Ovo je implikacija koju će gotovo svako oceniti kao moralno neprihvatljivu; stoga ona govori protiv etičke teorije iz koje proističe.

Nastojeci da svoje stanovište odbrane od niza argumenata ovoga tipa — argumenata koji ukazuju na različite moralno neprihvatljive implikacije utilitarizma — neki utilitaristi su upozorili na distinkciju u pojmu utilitarizma. Argumenti poput ovog sa obećanjem odista pogađaju utilitarizam, ukoliko pod „postupcima“ u formulaciji osnovnog principa ovog stanovišta mislimo na *pojedinačne postupke*, ukoliko jedino merilo moralnosti vidimo u posledicama pojedinačnih postupaka. Međutim, reč „postupci“ možemo uzeti i u smislu *klasa postupaka* — kriterijum moralnog rasuđivanja i delanja možemo videti u posledicama klasa postupaka. Tada o pojedinačnim postupcima više nećemo suditi prema tome kakve su posledice *tih* postupaka. Umesto toga, podvodićemo ih pod *moralna pravila*, koja pojedine klase postupaka određuju kao moralno ispravne ili neispravne, obavezne ili zabranjene; a ta ćemo pravila, opet, opravdavati pozivanjem na posledice *njihovog* sveopšteg uvažavanja, odnosno kršenja. Ovim napuštanjem »utilitarizma postupaka« i prelaženjem na poziciju »utilitarizma pravila« trebalo je dati odgovarajuće mesto moralnim pravilima u našem rasuđivanju i odlučivanju u moralnim pitanjima te izbeći neprihvatljive implikacije poput one o kršenju obećanja, tj. uskladiti utilitarizam sa moralnim sudom koji bi gotovo svako izrekao u tipič-

nim situacijama moralnog izbora. Pobornik ove vrste utilitarizma neće smatrati da treba da prekrši dato obećanje kad god se nađe u situaciji u kojoj bi kršenje, a ne održavanje obećanja, imalo najbolje posledice, pošto se neće rukovoditi posledicama pojedinačnih alternativnih postupaka. On će se i tada, kao i u svakoj drugoj situaciji na koju se odnosi moralno pravilo da treba držati data obećanja, pozvati na to pravilo, i iz njega izvesti zaključak koji je posve u skladu sa zaključkom do koga bi došao gotovo svako drugi — naime, da dato obećanje treba održati. A ako neko zatraži obrazloženje pravila prema kojem treba da držimo data obećanja, utilitarist će se pozvati na očigledne dobre posledice sveopšteg uvažavanja tog pravila, i na rđave posledice koje bi neizbežno nastupile ako bi ljudi jednog dana prestali da ga se drže.

To je i stanovište koje Mabbott zastupa: „Prema gledištu koje branim, dobar razlog (i to jedini dobar razlog) da odobrimo neki postupak jeste da se tim postupkom izvršava neko pravilo; a dobar razlog (i to jedini dobar razlog) za to da odobravamo neko pravilo jeste da bi njegovo sveopšte prihvatanje uopšte uzevši imalo dobre posledice.“²

Ovakvo gledište sasvim odgovara svim pojedinačnim slučajevima koji egzemplifikuju utilitarnost pravila. No takvi slučajevi i nisu problematični; problem nastaje kada je pojedinačni slučaj u tom pogledu izuzetak. Da li je okolnost da sveopšte prihvatanje nekog moralnog pravila *uopšte uzevši* ima *dobre* posledice, dobar razlog za zaključak da tog pravila treba da se držimo i *u pojedinačnom slučaju* koji je *ex hypothesi* takav da će pridržavanje tog pravila imati *rđave* posledice?

Odgovor na ovo pitanje zahteva da se razjasni priroda moralnih pravila. Da li su ta pravila empirijske generalizacije tipa: postupci X su u (gotovo) svim dosadanjim slučajevima imali bolje posledice

² J. D. Mabbott, »Moral Rules«, u K. Pahel and M. Schiller (eds.), *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1970, p. 222.

nego njihove alternative; dakle, postupci X, uopšte uzevši, imaju bolje posledice nego njihove alternative; dakle, treba postupati na način X? Ovakvu koncepciju moralnih pravila nalazimo u najuticajnijoj formulaciji klasičnog utilitarizma — u Millovom spisu *Utilitarizam*³. Jasno je da pobornik utilitarizma pravilâ koji ovako vidi moralna pravila, ako želi da ostane dosledan, neće moći da izbegne moralno neprihvatljive zaključke na koje kritičari njegove teorije ukazuju. Jer empirijske generalizacije načelno dopuštaju izuzetke. One su samo pomagala koja nam pruža naše prethodno iskustvo, i pomoću kojih u slučajevima kada ne možemo detaljno da analiziramo konkretnu, pojedinačnu situaciju, ili ne bi bilo racionalno da to činimo, dolazimo do zaključaka koji su po svoj prilici valjani. No argument kritičara utilitarizma govori o pojedinačnoj situaciji koju smo *već* detaljno analizirali, i na osnovu toga *već znamo* da ćemo upravo kršenjem pravila proizvesti najviše dobra.

Utilitarist bi ovde mogao prigovoriti da analiza njegove teorije prema kojoj proističe da u takvim slučajevima treba prekršiti obećanje nije valjana. Takav zaključak će izvesti samo površni, kratkovidni, brzopleti utilitarist, koji uzima u obzir samo neposredne posledice naših postupaka. Jer, kršenje obećanja, pored neposrednih posledica, dobrih i rđavih, ima i dalekosežne *posredne* posledice: posledice po samo pravilo da treba držati obećanja. Svakim kršenjem tog pravila, naime, podriva se njegov autoritet, ugrožava se poverenje među ljudima, drugi ljudi se podstiču da i oni krše obećanja koja su dali, kao i da ne veruju obećanjima koja se njima daju. Sve ovo, opet, ima dalje rđave posledice po zajednički život i saradnju među ljudima. Ove posredne posledice toliko su rđave da odnose prevagu nad svim onim dobrim efektima koji se kršenjem obećanja neposredno postižu. Kada se ovo ima u vidu, izlazi da

³ Cf. Dž. S. Mil, *Utilitarizam*, preveo N. M. Popović, Kultura, Beograd 1960, pp. 26—28.

ne treba prekršiti obećanje ni u situacijama poput one opisane u argumentu.

Ovo, međutim, nije način na koji bi Mabbott branio utilitarizam. Naprotiv, on je u više navrata ukazivao na fatalnu slabost ovog „posrednog“ utilitarizma:

»... U svim ovim slučajevima posredni efekti ne proishode iz mog neispravnog postupka — moje laži ili pronevere novca koji dugujem ili izneveravanja obećanja — nego iz obznanjivanja tih postupaka. Ako se u nekom slučaju za kršenje pravila ne bi saznalo, mogao bih da uzmem u obzir samo neposredne ili trenutne posledice. [...] ... No odatle sledi da je posredni utilitarizam pogrešan u svim ovakvim slučajevima. Jer na takvu argumentaciju uvek se može odvratiti: „Zadržite to u tajnosti“⁴

Mabbott uopšte ne želi da moralna pravila interpretira kao empirijske generalizacije. Po njegovom sudu, priroda tih pravila i njihova uloga u moralnom rasuđivanju najbolje se mogu shvatiti po analogiji sa pravilima igre kao što je, recimo, fudbal. Neka od pravila igre su konstitutivna za tu igru, tj. čine deo njene definicije; kada bismo ukinuli neko takvo pravilo, više ne bismo imali tu igru, već nešto sasvim drugo. Primer takvog pravila je ono da fudbaleri ne smeju da dodiruju loptu rukom. Takva pravila su, očito, bitno različita od empirijskih generalizacija. Druga pravila nisu konstitutivna, već regulativna: ona ne spadaju u sam pojam igre, već su tu da je učine boljom no što bi inače bila, i mogu se menjati a da se ne promeni i priroda igre. Primer za ovu vrstu pravila je pravilo o ofsajdu. Ni ovakvo pravilo se ne može shvatiti kao empirij-

⁴ J. D. Mabbott, »Punishment«, u H. B. Acton (ed.), *The Philosophy of Punishment*, Macmillan, London 1969, pp. 43—44. Cf. »Moral Rules«, pp. 211—212; »Interpretations of Mill's Utilitarianism«, u J. B. Schneewind (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1969, pp. 194—197; *An Introduction to Ethics*, Hutchinson, London 1966, pp. 25—29 (= *infra*, pp. 39—42).

ska generalizacija, tvrdi Mabbott: pre svega zato što do njega ne dolazimo na način na koji dolazimo do tih generalizacija, a potom i zato što dobre posledice postojanja takvog pravila ne slede redom u svakom pojedinačnom slučaju njegove primene, već su velikim delom rezultat toga što se zna da je to pravilo usvojeno⁵.

Ali zašto bismo se držali ovako shvaćenog moralnog pravila i onda kada bi upravo njegovo kršenje imalo najbolje moguće posledice? Mabbott se u odgovoru na ovo pitanje poziva na pojam „principijelnog postupanja“:

„Sudim da je pojedinačan čin ispravan mada njegove posledice mogu da budu manje dobre od posledica nekog drugog čina za koji bih se mogao odlučiti. On je ispravan zato što predstavlja primer izvesnog pravila. Ali sudim da je to pravilo ispravno zato što bi ono, ako bi bilo opšteprihvaćeno, imalo dobre posledice. Upravo tako se, u stvari, često brani takozvano svet oslobodi. Upitan za moje razloge za odbijanje, ja se ne bih pozvao na posledice tog pojedime je gurnuo s ivičnjaka. Ipak, ja sam bolji mačevalac, a on je čovek koga je bolje da se svet oslobodi. Upitan za moje razloge odbijanja, ja se ne bih pozvao na posledice tog pojedinačnog dvoboja (jer one bi bile dobre). Niti bih navodio posledice mog odbijanja po opšti sistem dvoboja. To je već razmotreno „posredno“ obrazloženje. Jer ja bih i dalje tvrdio da sam s pravom odbio izazov, čak i ako bi me smatrali osobenjakom ili kukavicom, a sistem bi ostao neuzdrman ili, čak, ojačan tim mojim odbijanjem. Rekao bih da je praksa dvoboja rđav sistem. Njegovo usvajanje čini sve povrede jednakovrednim i opasnim po život. To svakako ne bi mogao da bude razlog protiv učešća u ma kojem pojedinačnom dvoboju.“⁶

⁵ Cf. »Moral Rules«, pp. 216—219; *An Introduction to Ethics*, pp. 43—47 (= *infra*, pp. 57—61).

⁶ *An Introduction to Ethics*, p. 41 (= *infra*, p. 55).

Po mome sudu, ovo obrazloženje nije uverljivo. Nije dovoljno pozvati se na ideju »principijelnog postupanja“; unutar utilitarističke etike i principijelnost nužno dobija utilitarističku interpretaciju, a onda i ograničenja koja takva interpretacija sa sobom nosi. Filozof čije stanovište nije utilitarističko može zahtevati da se držimo određenih moralnih pravila ili principa nezavisno od toga kakve su posledice (i to na oba nivoa: na nivou sveopšteg pridržavanja toga pravila ili principa, kao i na nivou pojedinačnih slučajeva na koje se on odnosi). Utilitarist, međutim, to ne može; za njega je principijelno delanje uvek delanje u skladu sa onim principima koji imaju utilitarističko opravdanje. On prihvata ili odbacuje pojedine moralne principe prema tome kakve su posledice tih principa, i samo prema tome. Takav kriterijum biranja principa ima jedno značajno ograničenje: tamo gde prestaje domet opravdanja pozivanjem na posledice, prestaje i obaveznost principa. Ako je opravdanje principa da treba da ispunjavamo obećanja koja smo dali u dobrim posledicama njegovog sveopšteg prihvatanja, i samo u tome, onda nema nikakvog opravdanja za principijelnost u toj stvari i tamo gde dobre posledice izostaju. Utilitarist nikada ne može da ostavi po strani posledice držanja ili kršenja principa, nikada se ne može pozivati na neki princip nezavisno od posledica, ili čak unatoč njima. Kada on pokušava da svoju teoriju odbrani od argumenata kao što je onaj sa kršenjem obećanja pozivanjem na posredne posledice takvog postupka po princip, on je posve dosledan; nevolja sa njegovom argumentacijom je u tome što se ona uvek može obesnažiti jednostavnom modifikacijom argumenta — uvođenjem pretpostavke da se prekršaj principa može sačuvati u tajnosti. Ali kada on, poput Mabbotta, svoju teoriju brani od takvih argumenata pukim pozivanjem na ideju principijelnog delanja, apstrahujući pri tom jedinu interpretaciju te ideje koja mu je kao poborniku utilitarizma dostupna, i to da bi izveo zaključak suprotan onome koji nameće balans (neposred-

nih i posrednih) posledica — tada on postupa posve nedosledno. Nevolja sa njegovom argumentacijom je u tome što nije utilitaristička i što se ne može skladno uklopiti u okvire utilitarističke etike. Sa tačke gledišta doslednog utilitarizma, ta se argumentacija s pravom može označiti kao „jedan vid praznovernog idolopoklonstva pravilima“⁷.

U tome je osnovna poteškoća Mabbottove verzije utilitarizma pravilâ. Ukazivanje na tu poteškoću, razume se, ne treba shvatiti kao reviziju ocene ove knjige izložene na početku ovog predgovora, već kao pokušaj da se čitalac podstakne da kritički promisli teorijsku poziciju njenog autora.

*
* *

Želeo bih da srdačno zahvalim g. J. D. Mabbottu za predusretljivost i saradnju u priređivanju jugoslovenskog izdanja njegove knjige.

Igor PRIMORAC

⁷ J. J. C. Smart, »Extreme and Restricted Utilitarianism«, u K. Pahel and M. Schiller (eds.), o. c., p. 254.

UVOD U ETIKU

PREDGOVOR

Ova je knjiga naumljena kao Uvod u dvostrukom smislu reči. Napisana je ne samo za čitaoce koji se ranije nisu susretali s filozofijom morala već i, naročito, za one koji uopšte nisu čitali nikakvu filozofiju, a u nju žele da stupe kroz etiku.

Ima jakih razloga protiv takvog početka. Jezik i ideje morala postavljaju velike teškoće; nije lako utvrditi granice tog predmeta, naročito one prema filozofskoj psihologiji. Logički uzev, čini se da je bolje poći od ispitivanja prostijih činjeničnih propozicija, uz nešto proučavanja logike. Prema mom iskustvu, sposobni studenti koji započinju celovit univerzitetski tečaj nalaze da ih ovaj drugi pristup sasvim zadovoljava. Poput Platonovih štenaca, oni uživaju da na sićušne delove iskidaju sve ideje koje im se bace. Međutim, mnogo je onih koji nalaze da je ovaj pristup jalov, negativan, razoran i nezadovoljavajući. Među njima su zreli studenti, amateri bez pomoći postojane obuke i studenti prvog stepena koje ne privlače apstraktna spekulacija ili čisto jezički pristup, ili koji za njih nisu spremni. Mnogi od njih se takođe drže ideje da filozofi treba da se bave takvim problemima koji bi se činili pravima čak i onome ko nije filozof. Problemi koji pred njih iskrsavaju ili im se postavljaju u onom alternativnom pristupu kroz logiku i naučnu analizu često im izgledaju kao veštačke tvorevine. Filozof, veli

Wittgenstein, pokazuje muhi kako da iziđe iz staklene muholovke, ali oni sumnjaju da je upravo filozof isprva stavio muhu u bocu.

Između dva svetska rata, politička filozofija je čoveku koji nije logičar pružala koristan put u filozofiju. Tada su se političke stranke istinski razlikovale; bilo je međunarodnih sukoba koji kao da su pokretali najdublja sporna pitanja savesti i načela; malo je mladih ljudi bilo politički ravnodušno; prava i slobode, suverenitet i nacionalizam, odanost i svetska revolucija bili su na usnama svih u kafani i za šankom. Sve je to nestalo. Sada kao da su glavni problemi ličnih i ljudskih odnosa. Sa izuzetkom kampanje za nuklearno razoružanje, vlada neka politička tupost i osećanje političke nemoći pred neizmernim i nerešljivim problemima. Otud je filozofija morala sada disciplina koja može da pođe od stvari važnih za obične ljude.

Međutim, nalazim da su novije knjige iz filozofije morala — poput delâ P. H. Nowell-Smitha, R. M. Harea i B. Mayo — preteške za potpunog novajliju u filozofiji, mada su izvrsne za one koji su u filozofiju prethodno prodrli kroz neka druga vrata, te do etike došli kasno u svom filozofskom obrazovanju.

Milov *Utilitarizam*, Mooreova *Etika* i Rashdallova *Teorija o dobru i zlu* (sve prave starine) odlikuju se jednostavnošću nužnom za početnika, i ranije su mojim učenicima morali da služe kao uvodi.

Ovaj cilj objašnjava neke osobine ovog rada, koje bi inače izgledale čudne: polazak od oveštalog nedonističkog stanovišta, pretresanje okončanih rasprava iz tridesetih godina, i do samoga kraja odloženog osvrta na nedavnu revoluciju u etici. Ovaj postupak se čini opravdanim zato što je ta skorašnja revolucija u stvari bila reakcija na ono što se zbivalo ranije, te je i manje shvatljiva i manje uočljiva ako je samu, izdvojeno, uzmemo kao polazište.

Uputi na literaturu su škrto dati u štivu, ali su svakom poglavlju dodate kratke bibliografije.

U filozofiji se, kao god i u drugim predmetima izučavanja, često događa da je teško unapred reći čega se jedno istraživanje tiče. Ovde će, pre no što uronimo u sam predmet, biti dato tek nekoliko uvodnih naznaka.

Bavićemo se, dakle, značenjima izvesnih reči: »dobro«, »rdavo«, »treba«, »ispravno«, »dužnost«, »pohvala« i »pokuda«. Moglo bi se reći da ćemo imati posla s ovim osobenostima ljudskog ponašanja, ali bismo samim tim već prihvatili određenu teoriju morala. Otud je, na ovom stupnju, bezbednija definicija s obzirom na reči. Moglo bi se pomisliti da smo dosad govorili ono što je očito. »Dobro«, »rdavo«, »ispravno«, i tako dalje, očito su moralni termini. No, da li su? Oni se svi mogu upotrebljavati u vanmoralnom smislu. Ova kola *treba* da idu brže. Je li *ispravno* gorivo? Ili, da li bi X bila *dobra* marka? *Treba* li da *kudimo* karburator? Čak i u vezi s ljudskim postupcima postoje vanmoralne upotrebe tih reči. On je dobar igrač, uvek ima ispravan udarac, pokriva protivnika kad treba; mi hvalimo njegovo držanje, *kudimo* ga samo zbog preteranog opreza. Kako da isključimo te vanmoralne upotrebe? Opet je moguć tek privremeni odgovor na pitanje o kojem se još mnogo raspravlja.

Započeli bismo odstranjivanjem onih upotreba koje su zajedničke za ljudske i vanljudske kontekste, zadržavajući samo upotrebe koje su osobeno ljudske. Na primer, iskaz »Tulloh treba uskoro da se pojavi iza poslednje okuke« potpuno je paralelan iskazu »Voz koji stiže u 4,15 treba uskoro da se pojavi iza poslednje okuke«. Ali nema nikakve železničke paralele za iskaz »Jones treba da bude blag pema svojoj deci«. Moglo bi se, međutim, reći i da je sve to nepotrebno. »Moral« je sasvim obična reč, koju svak može da upotrebljava i razume. Mi znamo da se termin »dobar« ne može u moralnom smislu upotrebiti za benzin, vozove ili sportiste. Tako Jones može da bude dobar igrač kriketa, a rđav čovek. Ali ni to baš nije tako jednostavno. Dobar roditelj, a rđav čovek? Dobar učitelj, a rđav čovek? Problemi, dakle, ostaju. Ali ovde, kako to često biva, ponajbolji početni odgovor na pitanje »Šta je X?« jeste da se pokaže X, bilo da je X sleganje ramenima ili klizanje po ledu ili prženje na tiganju. Zato predlažem da obradimo jedan do dva tradicionalna moralna problema i tradicionalne teorije o njima. A počinjem od najoveštaliije i najotrcanije od svih teorija.

UTILITARIZAM ZADOVOLJSTVA

Ključne reči u moralu su »dobro«, »ispravno« i »treba«. Šta o njima kaže sledbenik utilitarizma zadovoljstva? Šta se dobroga tiče, on razlikuje ono što je dobro kao sredstvo za postizanje nekog cilja od onoga što je dobro kao cilj. Benzin, nož, prečica dobri su kad služe u svoje svrhe. No, ima li ičega što je dobro samo po sebi? Mora ga biti, jer inače ne bismo imali nikakvog razloga za izbor ma kojih sredstava. Nož upotrebljavamo da odsečemo granu, granu da načinimo metlu, metlu da počistimo lišće, lišće čistimo da podstaknemo rast bilja, bilje da nam dâ cveće, a cveće zarad njegovog mirisa — i da li tu stajemo? Za utilitarista (a naročito *hedonističkog* utilitarista) postoji samo jedna stvar dobra po sebi, dobra sebe same radi — zadovoljstvo. I samo jedna stvar jeste rđava sama po sebi — bol. Sve drugo što nazivamo »dobrim« jeste dobro zato što uvećava zadovoljstvo ili umanjuje bol.

Sretnem prijatelja kako hoda i upitam ga šta radi. Mogu da dobijem tri sasvim različna odgovora. On mi, prvo, može reći »Idem u banku da uzmem nešto para«, ili, drugo, »Pešaćim radi zdravlja«, ili, treće, »Volim da šetam«. Valja zapaziti da se u prvom odgovoru sredstva sasvim prikladno razlučuju od ciljeva. Hod jeste jedno od sredstava da se dođe do banke, a dolazak do banke je-

ste sredstvo da se uzme novac. Pojedine faze slede jedna za drugom. Ali pešačenje nije sredstvo za fizičku vežbu; ono je vrsta vežbe kao što je kombi vrsta automobila. I u trećem slučaju hod, čini se, uopšte nije sredstvo. Ta tri odgovora kao da nagoveštavaju tri različita cilja: posedovanje novca, unapređivanje zdravlja i samo hodanje. Ali hedonist i dalje razvija tu analizu (i ona se u slučaju prvog odgovora očito mora dalje razvijati). »Šta će ti novac?« »Da kupim televizor.« »A zašto?« »Jer uživam da gledam televiziju«. I, opet, »Zašto želiš da budeš u dobrom fizičkom stanju?« »Da bih izbegao bolest«. »Zašto?« »Jer je bolest bolna«. I, konačno, »Kažeš da voliš da šetaš. Hoćeš reći da ti pešačenje pruža zadovoljstvo?« I tako biva u svim drugim slučajevima. Ova je teorija očito vrlo plauzibilna, i nje se često drže ljudi koji nikad nisu ni čuli za filozofiju morala.

Šta je, dakle, utilitarističko tumačenje reči »ispravno« i »treba« kao termina primenljivih na ljudske radnje? U svakoj pojedinoj prilici, ispravan čin — čin koji treba da se preduzme — jeste onaj čin koji će proizvesti najveće moguće zadovoljstvo i ponajviše umanjiti bol. I ovo je gledište vrlo plauzibilno, i takođe ga se često drže ili ga često podrazumevaju obični ljudi, neupućeni u filozofske istančanosti. Širiti sreću, suzbijati patnju — šta drugo još treba i da tražimo od ma koga? Upravo činjenica da su ove teorije tako raširene i tako prirodne opravdava što smo ih izabrali za prve koje ovde valja ispitati.

Prvi prigovor

Ovaj napad usmeren je na tumačenja termina »dobro«. Navodilo se da jedini cilj čovekov, ma šta on činio ili ma čemu stremio, jeste zadovoljstvo i otklanjanje bola. Međutim, mnogi bi ljudi to porekli. Tvrđili bi da se i za drugim ciljevima, mi-

mo samog zadovoljstva, žudi njih samih radi. Tvrđica teži za novcem, žedan čovek da se napoji; dete plače za mesecom; roditelj stremi detinjem dobru, naučnik istini, mučenik pobedi njegove Crkve. Naravno, *moguće* je u svakom takvom slučaju reći da je cilj upravo zadovoljstvo toga pojedinca. »Mora da nalazi neki užitak u tome.« »Ne bi to činio da ne misli da će mu pružiti zadovoljstvo.« No, da li je zaista tako? On je često čitavim srcem predan svom posebnoj cilju: on ne sračunava koliko će mu to zadovoljstva pružiti.

Biskup Butler je među britanskim filozofima prvi to istakao. »Svi posebni prohtevi i strasti usmereni su prema *samim spoljnim stvarima*, različnim od *zadovoljstva* što ih one pružaju;... tog zadovoljstva ne bi ni moglo biti da nije prethodnog sklada između željenog predmeta i strasti.«¹ Do zadovoljstva dolazi kad dobijemo ono što želimo. Njega nije moglo da bude ukoliko nisam želeo dobiti predmet. Čovek koji dobije ono što ne želi ne oseća zadovoljstvo. Butler bi držao da je zadovoljstvo *uvek* nusproizvod postizanja nekog cilja koji nije zadovoljstvo samo. On tu preteruje, jer je moguće činiti nešto i samo zarad zadovoljstva. Primeri su uživanje u slatkišima, odabiranje jela s jelovnika. Pa ipak je, jamačno, Butler uglavnom u pravu. Većina ljudi najviše vremena troši stremeći raznim posebnim ciljevima, i uopšte ne misleći na zadovoljstvo do kojeg će (nema sumnje) doći ako dosegnu svoje ciljeve.

Ta hedonistička analiza je plauzibilna usled pravilnosti sa kojom zadovoljstvo prati postizanje svakog cilja. Slično tome, bol prati nezadovoljenu žudnju. Međutim, iako se dobrodošli ishod lako brka sa ciljem, nije neophodno da se to čini.

¹ Butler, *Sermons*, XI, u L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Dover Publications, New York 1965, vol. I, p. 227.

Ispostavlja se da je hedonistička analiza »dobroga« objašnjenje *svog* ljudskog delanja. Ali kako, onda, ona može da objasni osobeno moralne ili ispravne radnje? Benthamovo veliko delo počinje ovako: »Priroda je ljudski rod potčinila dvama suverenim gospodarima — *bolu* i *zadovoljstvu*. Jedino je na njima da nam ukazuju šta treba činiti, kao god i da određuju šta ćemo činiti. Merilo ispravnog i neispravnog, s jedne strane, i lanac uzroka i posledica, s druge, vezani su za njihov presto«². No, čini se da iz toga sledi da svaki čovek čini ono što treba da čini. Za ovu teškoću postoji jedno rešenje, i upravo na nj ukazuje velik preostali deo Benthamovog dela. Čin koji jedan čovek preduzima uvek je čin za koji, u datom trenutku, *on misli* da će mu doneti najveće moguće zadovoljstvo. Ispravan postupak, čin koji on treba da preduzme, jeste onaj koji će mu *odista doneti* najveće zadovoljstvo. Istina je, naravno, da reči »treba« i »ispravno« mogu i tako da se upotrebe. »Ne treba da jedeš jastoga. Zaboravljaš da ti ne prija.« Međutim, po ovoj analizi, vrlina je prosvetljena sebičnost, a greh samo pogrešno sračunavanje vlastitog ličnog interesa. To nije ni nalik na neku etičku teoriju; niti je ta upotreba reči »ispravno« i »treba« uopšte moralna. Iz toga bi usledio i jedan koban ishod. Po tom shvatanju, niko ne bi mogao da učini ništa neispravno, znajući ili verujući da je to neispravno. Jer to bi podrazumevalo da čovek hotimice odbacuje svoje najveće zadovoljstvo, što je (po teoriji koju ispituujemo) psihološki nemoguće.

² J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ch. I, Sect. 1, u L. A. Selby-Bigge (ed.), o. c., Vol. I, p. 339.

Ovaj se prigovor odnosi na pitanje »o čijem je zadovoljstvu reč?«. Šta to, zapravo, čini jedan postupak ispravnim? Da li to što on dovodi do najvećeg mogućnog zadovoljstva za mene ili za sve one na koje deluje? Bentham i Mill stalno brkaju to dvoje i u više navrata daju oba odgovora. Ta je slabost očita u Benthamovoj definiciji korisnosti. Shodno načelu korisnosti, o ispravnosti svakog postupka sudi se po »njegovoj ispoljenoj sklonosti da uvećava ili umanjuje sreću one strane čiji je interes posredi... [...]... Ako je ta strana cela zajednica, onda sreću te zajednice; ako je posredi pojedinac, onda sreću tog pojedinca.«³ Ali to rešenje nije zadovoljavajuće. Bentham se mora odlučiti. Samo bi se opšta sreća činila mogućnom osnovom za jednu etičku teoriju; a to bi moglo da služi i kao alternativno rešenje za onaj Benthamov paradoks po kojem zadovoljstvo i bol određuju ne samo šta treba da činimo već i šta ćemo činiti. Moje vlastito zadovoljstvo i bol određuju šta ću činiti; ali najveća sreća najvećeg broja ljudi određuje šta treba da činim. Kao što smo videli, obe ove propozicije su plauzibilne. Ali su one, na nesreću, uzajamno nespojive. Za svoju trajnu privlačnost utilitarizam duguje verovanju da se ta dva raskoračna paripa mogu naporedo jahati. Ali ako ja nužno stremim samo svom vlastitom zadovoljstvu, nemoguće mi je da stremim i opštoj sreći, te mi je tako nemoguće i da činim ono što treba.

Primena sankcija jeste rešenje koje i Mill i Bentham predlažu za ovu poteškoću. Ja sam nužno sebičan, i zašto bih onda hajao za osećanja drugih? Bentham odgovara: »Ako to ne činiš, zakon će ti stati na put, a to ti se neće svideti« (politička sankcija), ili »Ako to ne činiš, ljudi će te izbegavati i bojkotovati, a to ti se neće svideti« (društvena sankcija),

³ J. Bentham, o. c., Ch. I, Sect. 2, 3, u L. A. Selby-Bigge (ed.), o. c., Vol. I, p. 340.

ili »Bog će te na onom svetu kazniti« (verska sankcija). Mill dodaje: »Svoju decu nećete tući, jer će vas roditeljska osećanja činiti nesrećnima ako ona pate; ili vas odlikuje sklonost saosećanju, pa će vas sreća drugih ljudi činiti srećnim« (unutarnja sankcija). Međutim, u vezi s ovim rešenjima nameću se dve poteškoće. Prvo, sankcije nisu izvesne. »Zločin se ne isplati« samo kriminalcu koga uhvate. Nacionalno društvo za sprečavanje svireposti prema deci (NSPCC) ima mnogo posla s roditeljima koji mogu da budu vrlo srećni kad njihova deca pate, pa čak i zato što pate. I, drugo, sankcije ponovo svode moralnost na prosvetenu sebičnost, koja uopšte nije moralna.

Četvrti prigovor

Ovaj prigovor važi bilo da neko za svoje vlastito merilo usvaja privatno zadovoljstvo ili opštu sreću. Velika tvrdnja Benthama i Milla (kao i svih drugih utilitarista) jeste da njihova teorija pruža jedno jedino objektivno merilo ispravnog i neispravnog. Bentham se služi rečju »sračunati«, i prigovor o kojem je sada reč upravljn je protiv ideje o računici zadovoljstva. Većina bi se ljudi složila da se zadovoljstvo (ili bol) mogu količinski razlikovati. Piće pruža veći užitak kad je čovek žedan, a neke vrste pića daju više zadovoljstva od drugih. Ali to nije dovoljno za računicu. Koliko to više zadovoljstva daju? Dva puta više? Ili trideset posto više? Već i ovo je dosta rđavo; ali ima još većih teškoća. Bentham s pravom kaže da se pri procenjivanju zadovoljstava u obzir moraju uzimati različni činioci — intenzitet, trajanje, plodotvornost (to jest, stvaranje daljih zadovoljstava), čistota (to jest, sloboda od bola). Ali kako da sad ma koji od ovih činilaca merimo naspram drugih? Koliko dugo jedno blago zadovoljstvo mora da traje da bi se uravnotežilo s nekim intenzivnim ali kratkim zadovoljstvom? Očito je da se na ova pitanja ne mo-

že odgovoriti. A tu je i konačna poteškoća iste vrste. »Priroda je ljudski rod potčinila dvama suverenim gospodarima — *bolu* i *zadovoljstvu*.« Ali kako da se oni porede? Trebalo bi da postoji neki treći entitet, zajednički za oba, i primenljiv kao merilo. Jasno je, čini se, da su lestvicu zadovoljstvo-bol utilitaristi smatrali jedinstvenom, sa zadovoljstvom kao pozitivnom i bolom kao negativnom stranom, slično nekoj skali temperature. Međutim, to je očigledno pogrešno. Na skali temperature — ako ona treba da omogući merenje — i vruće i hladno moraju da budu stupnjevi toplote, a mesto nule na toj skali je proizvoljno (razlikuje se, na primer, kod Celsiusa i Fahrenheita), dok je istinska nula u nedostižnom odsustvu svake toplote na donjem kraju te skale. Ali nula u odnosu zadovoljstvo-bol jeste oslobođenost od oboje, kao u nesvesti. Stoga računica i ovde nije mogućna.

Peti prigovor

Konačni problem za utilitarista jeste naša upotreba termina »dobar« i »rđav« pri opisivanju motiva i namera. Mogli bismo se složiti s njim da je neki čovek učinio ono što je *ispravno* ostavivši oporukom svoj novac kao prilog za medicinska istraživanja, što dovodi do umanjivanja ljudskih patnji. Ali ako je on to učinio iz pakosti, i s namerom da taj novac ne dobiju njegova deca, rekli bismo da su mu motiv ili namera bili rđavi. Za utilitarista bi logičan bio zaključak koji je odabrao Bentham. Motive nazivamo rđavima kad u većini slučajeva, mada ne i u ovome, dovode do rđavih ishoda; a određena namera naziva se rđavom zato što je rđav ishod kojem se stremi. Ovi odgovori, međutim, ne izgledaju ubedljivi.

LITERATURA

Delovi Benthamovog dela *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* u L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Dover Publications, New York 1965, vol. I, pp. 337—389.

Dž. S. Mil, *Utilitarizam*, preveo N. M. Popović, Kultura, Beograd, 1960.

Kritika teorije po kojoj se želi samo zadovoljstvo: H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., Macmillan, London 1967, pp. 39—56.

Kritika zamisli o merenju zadovoljstva:

H. Sidgwick, o. c., pp. 123—150.

Opšta kritika utilitarizma zadovoljstva:

Dž. E. Mur, *Principi etike*, preveo Ž. Simić, Nolit, Beograd 1963, gl. III.

Treće poglavlje

UTILITARIZAM IDEALA

Među poteškoćama utilitarizma zadovoljstva nalazimo sledeće:

- (a) čovek ceni ciljeve izvan samog zadovoljstva;
- (b) treba li da stremimo samo svom ličnom ili opštem dobru?
- (c) kakvu vrednost valja pridati motivima i namerama?

Sve tri poteškoće otklanja tip utilitarizma koji ćemo sada razmotriti — »utilitarizam ideala« G. E. Moorea.

a) Ciljevi izvan zadovoljstva

Moore drži da su estetsko uživanje i lična naklonost dobri sami po sebi. Nemu je to jasno najpre zato što će i jedno i drugo — samo po sebi, bez ikojeg pratećeg ili proishodnog dobra — svak smatrati vrednim posedovanja ili stvaranja; na drugom mestu, to mu je jasno zato što dodavanje i jednog i drugog ma kojem stanju stvari uvećava ukupnu vrednost toga stanja stvari. U vezi s ovim drugim, Moore zapaža da reč »dodavanje« može da zavede na krivi put. Zadovoljstvo kao takvo, na primer, samo po sebi ne vredi mnogo, ali združenost zadovoljstva s estetskim doživljajem umnogome

uvećava ukupnu vrednost tog stanja stvari. Znanje po sebi ne vredi mnogo, ali mu vrednost umnogome uvećava združenost s ličnom naklonošću (»ljudsko razumevanje«). To je Mooreovo načelo »organskih jedinstava«, po kojem vrednost jedne celine zavisi od odnosâ delova i različna je od vrednosti koju bi ti delovi imali kad bismo ih posebice procenjivali i prosto dodavali jedan drugome.

(b) Lično ili opšte dobro

Moore jasno veli da dobri ishodi koji postupke čine ispravnima moraju da se tiču ljudi uopšte, a ne samog delatnika. S osobenom preciznošću on nastoji na tome da je jedino važna ukupna količina dobra. Utilitarističko načelo »najvećeg dobra najvećeg broja« može da bude u sebi protivrečno. Jer, moguće je stvoriti ukupno veće dobro ograničavajući ga na manji broj ljudi. Ili, opet, utilitaristi govore o opštoj sreći ili dobru zajednice. Ali ko je sve uključen u »opšte« ili u »zajednicu«? I ovde nema sumnje da je jedini logičan odgovor odbacivanje ma kakvih ograničenja (na neki poseban narod ili društvo), a da se ipak ne kaže »sve čovečanstvo« kad će jedan deo čovečanstva svakako ostati nedirnut. Tačna formula bila bi »najveće ukupno dobro za one na koje deluje postupak o kojem je reč«.

(c) Vrednost motiva i namera

Moore smatra da se jedan čin može oceniti kao *ispravan* ili *neispravan* bez ikakvog pozivanja na motive ili namere. No, mimo izricanja suda o ispravnosti ili neispravnosti nekog čina, može se doći do sasvim drukčijeg suda o izvršiocu tog čina kao dostojnom moralne pohvale ili pokude. Za ovaj drugi sud relevantni su motivi i namere. Moore s pravom skreće pažnju na tu dvojnju prirodu moralnog suda — dvojnost koja se često ističe ali često

i previda. »Hirurg je postupio neispravno, ali ga za to ne možete prekorevati, jer nije mogao da zna za tu alergiju bolesnika«. Što se zabuna tiče, dovoljno je samo pogledati sudove o velikim političkim odlukama kao što je Minhenski sporazum. Nema sumnje da je moguće postizanje takvog sporazuma smatrati ispravnim, jer da smo zaratili 1938, borili bismo se bez Zajednice naroda i bez »harken« i »spitfajera« kojima smo izvojevali »Bitku za Britaniju«; ali je takođe jasno da Chamberlain ne zaslužuje pohvale za taj sporazum, jer njegovim motivi i namere nisu bile te. Ili se, obrnuto, može reći da je ta odluka bila neispravna, jer bismo u borbi 1938. imali uza se pomoć Rusije i snažne češke armije i granice, ali da Chamberlaina treba pohvaliti za tu odluku, zato što je njegov motiv bila nadmoćna želja za mirom.

Nema sumnje da ove dopune G.E. Moorea predstavljaju ogroman korak napred u odnosu na utilitarizam zadovoljstva, kako po tome što razjašnjavaju utilitarizam tako i po tome što ga preobraćaju u etičku teoriju koja se može braniti.

Kritika Mooreove teorije

Sam Moore zapaža da je njegovoj vlastitoj etičkoj teoriji glavna alternativa teorija po kojoj su neki postupci ispravni kad predstavljaju primenu izvesnih moralnih pravila (poput Deset zapovesti). Protiv ovog shvatanja on je isticao da za svako moralno pravilo ima izuzetaka, i da se ti izuzeci javljaju upravo onda kad bi poštovanje pravila nanelo štetu, ili kad bi njegovo kršenje imalo dobar ishod. Takva se moralna pravila, mislio je Moore, usvajaju i slede zato što to obično dovodi do dobrih ishoda, i tako čovek štedi vreme ne morajući da premišlja o ishodima svakog postupka.

Moore nije zapazio da postoje i drukčiji izuzeci iz moralnih pravila, do kojih dolazi kad se dva pravila sukobe. Nešto mi je rečeno u poverenju, a on-

da se suočim s pitanjem na koje mogu istinito da odgovorim jedino ako izneverim poklonjeno mi poverenje. Ovi bi izuzeci, međutim, pojačali argumentaciju protiv obavezujućih i apsolutnih pravila. U stvari, pošto *ma koja* dva moralna pravila mogu da se uzajamno sukobe, teorije o apsolutnim pravilima možemo se držati jedino ako imamo samo jedno apsolutno pravilo. Neki pacifisti su se ovome sasvim približili. Njihovo apsolutno pravilo zabranjuje oduzimanje ljudskog života (ili primenu nasilja), i ono odnosi prevagu nad svakim drugim pravilom ili moralnom obavezom koja se s njim kosi. Mooreovi argumenti, dakle, jesu delotvorni protiv teorije o apsolutnim pravilima.

Postoji, međutim, jedna verzija teorije o »pravilima« koja izbegava te poteškoće. To je verzija koju zastupaju H. A. Prichard i ser David Ross. Po teoriji o apsolutnim pravilima, dato pravilo mora da se poštuje bez obzira na posledice. *Fiat justitia, ruat caelum*. I Prichard i Ross su držali da jedno pravilo treba prekršiti ako su posledice njegovog pridržavanja *dovoljno* rđave, ili posledice njegovog kršenja *dovoljno* dobre. Smatrali su i da jedno pravilo obavezuje jedino ako nijedno drugo pravilo nije umešano i da, kad se dva pravila sukobe, ono strože treba da pretegne. Zapažali su da je pozivanje na posledice jednakovredno dodavanju pravila kojima se zahtevaju dobijanje dobrih i umanjivanje rđavih ishoda. Tako oni nisu bili anti-utilitaristi — njihov sistem morala uključivao je jedan utilitaristički element. Ostala su im dva problema: (a) kako da se opravdaju sama pravila? i (b) kako da se jedna odluka donese kad se pravila sukobljavaju? Na prvo su pitanje odgovarali tvrdnjom da opravdanje pravila nije nužno. Samo je po sebi jasno da obećanja treba ispunjavati i da istinu treba govoriti, baš kao što su po sebi očite i matematičke istine. Ovaj i drugi odgovori na to prvo pitanje razmatraju se u sledećem poglavlju. Odgovarajući na drugo pitanje, Ross veli da slučajeve sukoba pravila treba rešavati sudom svakog pojedinca s obzirom na

relativnu strogost zahteva koji mu se postavljaju. Za takve odluke ne stoji nam na raspolaganju nikakvo načelo. Jer kad bi postojalo, to bi načelo bilo ona apsolutna dužnost, za kakvu su utilitaristi upravo držali svoje vlastito načelo.

Ova argumentacija protiv utilitarizma, dakle, mora da zavisi od dokaza da ispunjavanje obećanja i kazivanje istine nisu ispravni zbog njihovih posledica, zbog dobra do kojeg će dovesti. Ovde se kritičari izravno pozivaju na moralno iskustvo običnog čoveka. Ako svom krojaču dugujem deset funti, a imam ih, neće valjati da se pitam »Kako tim novcem mogu da učinim najviše dobra?«, niti da smatram da će bolje biti da taj novac dam Fondu za borbu protiv gladi negoli svom poveriocu. Ako neko to ne *uviđa*, nema načina da mu se dokaže. Mogu pokušati da situaciju razjasnim iskazom: »Ali to je, u stvari, novac tvog krojača. Milosrđe nije vrлина kad se čini tuđim novcem.« Međutim, Robin Hood i socijalističke vlade misle da ono to jeste. Očito je da, dosad, Ross i Prichard uobičajena moralna merila izražavaju bolje od utilitarista. Primere poput navedenog slučaja dugovanja utilitaristi obično objašnjavaju pozivajući se na neizravne posledice kršenja obećanja ili nevraćanja dugova. Ti postupci ne samo što lišavaju ljude dobara; oni ih lišavaju *očekivanih* dobara; oni dovode do razočaranja koliko i do gubitka.

Zauzvrat na ovo mogu se navesti primeri u kojima ne dolazi do razočaranja. Obećao sam osobi A da ću učiniti nešto za osobu B, koja i ne zna za moje obećanje, i stoga nije razočarana ako ga prekršim. Ali A zna za nj, i moje omašenje će poljuljati njegovo pouzdanje u obećanja. Neplaćanje duga lišava poverioca njegovog novca, ali takođe slabi kreditni sistem. U odgovor na ovakve slučajeve Ross zamišlja primer u kojem *niko* neće znati da obećanje nije ispunjeno. »Ako pretpostavimo da dva čoveka sami umiru zajedno, mislimo li da će se obaveza jednoga da pre smrti ispuni obećanje dato drugome ugasiti samom činjenicom

da nijedan postupak nema nikakvog dejstva na opšte poverenje?¹

Na takav primer mnogi čitaoci reaguju iskazom po kojem »moralnost pustog ostrva« ne može da se navodi kao dokaz. Profesor Nowell-Smith, na primer, veli: »Priznajem da uopšte nisam kadar da *sada* odlučim šta bi trebalo reći ako nastupi neka pusto-ostrvska situacija. Moralnim se jezikom služimo naspram pozadine u kojoj je skoro uvek istina da izneveravanje poverenja, bilo izravno ili na više okolišne načine na koje ukazuju utilitaristi, donosi više štete nego dobra; a kad se ta pozadina izričito odstrani, moj uobičajeni jezik morala otkazuje.«²

Priznajem da je moja reakcija na prvo čitanje Rossa bila slična ovoj, i da su drugi kritičari morali zagovarati slične rezerve. Jer Ross, u svojoj kasnijoj knjizi *Temelji etike*, isti stav ilustruje očito stvarno-životnim primerima. I ja sam takođe obratio pažnju na vlastito iskustvo, te sam za nekoliko godina naišao na pola tuceta takvih slučajeva. U svim tim slučajevima osnovno je da niko ne bi znao da je pravilo prekršeno, te da ne može biti nikakvog dejstva na opšte poverenje, itd. Neke od tih slučajeva naveo sam na drugom mestu³, pa će ovde jedan primer biti dovoljan. Jedan moj bivši student rekao mi je da je postao sekretar nekog vrlo bogatog čoveka. Pitao je svog poslodavca šta da radi s pismenim molbama za novac, i dobio sledeći odgovor: »Bacajte ih u otpatke. Nemamo vremena da ih sve proveravamo, a poznat vam je spisak mojih milosrdnih davanja, koji sam brižljivo sastavio.« Taj poslodavac je takođe imao običaj da u nekom od džepova svakog odela koje bi nosio drži po svežanj

¹ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford 1930, p. 39.

² P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth 1954, p. 241.

³ Cf. »Punishment«, *Mind*, Vol. XLVIII (1939), No. 190, p. 156; »Moral Rules«, *Proceedings of the British Academy*, Vol. XXXIX (1953), p. 103.

novčanica, a njegov je sekretar taj novac stalno vadio iz džepova prilikom slanja odela na čišćenje. Predavao je novac poslodavcu, koji ga je uvek stavljao u džep ne brojeći ga. Jednoga dana, nemajući posla, moj prijatelj je, pre no što ih je bacio, pregledao pristigle pismene molbe. Jedno je pismo zasluživalo punu pažnju — njime je, s puno osnova van svake sumnje, tražena hitna pomoć od deset funti. Moj prijatelj je iz nekih teniskih pantalona baš bio izvadio svežanj sa 57 novčanica od po jedne funte. Pitao sam ga: »Pa, jesi li poslao tih deset funti?« »Ne.« »Zašto?« »Taj novac nije bio moj«. Sad, takvo obrazloženje svakako nije utilitarističko. Sekretar je imao sve razloge da veruje da niko nikad ne bi saznao da je on prekršio uputstva svog poslodavca. Na taj način, opšte poverenje i pouzdanost ne bi ničim bili oštećeni.

Poslednju odstupnicu utilitarista Ross predviđa u svojoj drugoj knjizi⁴. Jedan čovek zna da je neko obećanje prekršeno — baš onaj koji ga je prekršio. Kako će to delovati na njega, na njegov karakter? Mogu se isticati dva dejstva: da ga taj čin može učiniti moralno gorim čovekom, i da je, ako vrlina predstavlja cilj intrinzične vrednosti, taj čin neispravan zato što šteti toj vrednosti. Ili on može učiniti verovatnijim da u budućnosti taj čovek krši druga obećanja, što će imati izravnih rđavih posledica, mada ih *ovo* neispunjenje obećanja nije imalo.

Međutim, oba ova obrazloženja podbacuju. Svom karakteru čovek može da šteti jedino ako učini nešto za šta veruje da je neispravno. Zato utilitarist mora da ima druge razloge za verovanje da je neispravno izneveriti poverenje. To je obrazloženje kružno. Drugi pravac obrazlaganja nije ništa bolji. Prekršiti neko obećanje da bi se učinilo dobro odista će oslabiti čovekovu naviku da se drži obećanja. Ali niko, sem krutog kantovca, ne

⁴ W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1939, p. 104.

misli da sva obećanja treba održati, bez obzira na bilo šta drugo — i ko tako misli, svakako nije utilitarist. Poređenja radi, uzmimo pravilo kojem se ponekad podučava početnik u vistu ili bridžu: »Treći igrač igra visokom kartom«. Pretpostavimo, dakle, da u rukama držim pikovog kralja, i da su prva dva igrača igrala slabijim kartama u piku; ja treba da igram kraljem. (Pri čemu je jedan od razloga i to što, ako se ne zna gde je kec, izgledi stoje dva prema jedan da ga četvrti igrač ne drži.) Ali sad pretpostavimo da prvi igrač odigra dvojkom, a drugi kecom u piku; šta ja da radim? Šta bismo mislili o mom učitelju bridža, ako mi on kaže: »Treba da igraš kraljem, jer je opšte pravilo dobro — treći igrač igra visokom kartom — i ako ne odigraš kraljem oslabićeš svoju naviku da igraš visoko kao treći, i u drugim slučajevima ćeš gubiti štihove.« Odgovor je, jamačno, da je to pravilo dobra opšta smernica, koju ipak treba prenebregnuti kad je njena primena očito beskorisna. Rđavo bi bilo steći *krutu* naviku da se na mestu trećega uvek igra visokom kartom. Ako uopšte treba da postoji, ta navika mora da bude gipka, podložna kršenju u prikladnim situacijama. Tako su i za utilitarista moralna pravila grube smernice ka dobrim ishodima — koja treba kršiti kad će iz toga nastati bolji ishodi; a upravo je takav slučaj o kojem je bilo reči.

Otud ja zaključujem, s Rossom, da utilitarist ne može da objasni naše uverenje da je često ispravno platiti dug ili održati obećanje kad bismo više dobra učinili upotrebivši taj novac u neku drugu svrhu i prekršivši obećanje.

Svoj napad na utilitarizam Ross sažima rečima da on »ne uspeva da iziđe na kraj s veoma ličnom prirodom dužnosti. Ako je jedina dužnost stvoriti najveće moguće dobro, pitanje za koga je to dobro — da li je za mene, ili mog dobrotvora, ili osobu kojoj sam ga obećao, ili tek za bližnjeg prema kome nisam ni u kakvom posebnom odnosu — ne bi trebalo da ikako utiče na moju dužnost da stvo-

rim to dobro. Međutim, svi smo mi zapravo sigurni da ono i te kako utiče»⁵.

Čini mi se, međutim, da ovo pozivanje na »ličnu prirodu« dužnosti i na »posebne odnose« prikriva činjenicu da su ti izuzeci iz utilitarističkog stanovišta dva vrlo različita tipa, i da uključuju odbacivanje dva sasvim različna zaključka izvedena iz tog utilitarističkog stanovišta. A kako ih obični ljudi ponekad brkaju, te dve stvari valja razlučiti. Ponekad mi je dužnost da nešto za nekoga učinim zbog onoga što se s pravom naziva »posebnim ličnim odnosom« — na primer, za moje roditelje, moje kolege, moje učenike. To ide protiv zaključka koji neizbežno sledi iz utilitarističkog načela da, ukoliko je dobro stvoreno, nije važno kome ono pripada — ili, kako to reče Bentham, svak treba da se računa kao jedan, i niko kao više od jednoga. No, isto mi je tako ponekad dužnost da nešto učinim zato što se u prošlosti nešto dogodilo; ispunjavanje obećanja i plaćanje dugova su očiti primeri za to. Ovi su slučajevi kobni po zaključak, izveden iz utilitarizma, po kojem prošlost nikad ne može da deluje na ispravnost sadašnje radnje. Važna je samo budućnost, jer postupke ispravnima čine njihovi ishodi. Takve dužnosti, naravno, uključuju druge ljude (poverioca i osobu kojoj je obećanje dato), ali bih rekao da se njihova osobenost gubi ako ih opisujemo kao zavisne od posebnih ličnih odnosa. Ja nemam nikakav »poseban lični odnos« s vlasnicima firme *Dodson & Fogg*, kojoj dugujem novac. U stvari, ja ne znam ni ko su ti ljudi. Mogućno je da su još pre mnogo godina drugi ljudi »preuzeli« firmu od njenih prvobitnih vlasnika, po kojima se ona još zove.

Dva su primera dovoljna da se pokaže kako obični ljudi bivaju ovde ponekad zavedeni. Pokašto čujemo da se čovekova dužnost prema roditeljima temelji na onome što su oni učinili za njega — lična spona se ovde brka s dugom. Ali je jasno

⁵ W. D. Ross, *The Right and the Good*, p. 22.

da to nije cela istina. Nema sumnje da svojim roditeljima, kad su mnogo učinili za mene, dugujem dvostruko, kao roditeljima i kao dobrotvorima. No, ako bi sve bilo u zahvalnosti, šta je onda sa dužnošću roditelja prema deci? Ona bi se temeljila na prirodnom očekivanju budućih ljubaznosti. Slično tome, ako se pitam zašto treba da sam pažljiv prema svojoj ženi, ponekad mi kažu da je to zbog zakletve izrečene prilikom sklapanja braka. I ovde se, opet, dužnost prema jednoj osobi, zavisna od posebnog odnosa, brka s dužnošću (obavezom držanja obećanja), zavisnom od prošlosti. Jasno je da ni ovaj odgovor nije dobar, jer, ako bi zakletva bila razlog, onda muževi venčani u ceremonijama koje ne sadrže nikakve zakletve ne bi imali nikakvih dužnosti prema svojim suprugama. Nema sumnje da ja (položivši zakletvu) imam dvostruku dužnost, i prema ženi i prema datoj reči.

LITERATURA

O utilitarizmu ideala:

Dž. E. Mur, *Principi etike*, preveo Ž. Simić, Nolit, Beograd 1963, naročito gl. V, VI; *Ethics*, Oxford University Press, London 1966, naročito gl. V.

W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford 1930, Ch. I, II.

H. A. Prichard, »Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?«, *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1968.

O »pusto-ostvskim« primerima:

J. Narveson, »The Desert Island Problem«, *Analysis*, vol. XXIII (1962/63), No. 3.

(1) Samoočitost

Videli smo kako se Rossova i Prichardova kritika utilitarizma ideala zasniva na usvajanju izvesnih moralnih pravila i kako se njihovom teorijom izbegavaju teškoće kantovskog prihvatanja apsolutnih pravila. Prirodno je zapitati kako se takva moralna pravila mogu da opravdaju. Ross i Prichard su se držali gledišta da je valjanost takvih pravila sama po sebi očita. U nekim slučajevima, ta samoočitost se postiže samim upotrebljenim rečima. Iskazom »Dugove treba plaćati« postavlja se pitanje značenja reči »dug«. Ako ova označava »novac koji dugujemo«, onda, naravno, taj novac treba isplatiti. U engleskoj Autorizovanoj verziji Biblije (1611), među deset zapovesti u Izlasku, glava XX, nalazi se i ona »Ne ubij«. No, nema ničeg u reči »ubiti« što bi tu zapovest činilo tautološki samoočitom, kao što je to iskaz »novac koji dugujemo treba vratiti«. A, naravno, teškoća se javlja u tome što je Stari zavet pun ubistava koja, reklo bi se, Bog ne osuđuje. Stoga u Revidiranoj verziji (1885) ta ista zapovest glasi: »Ne čini umorstva«. Ali šta, sad, znači »umorstvo«? Ne označava li ta reč ubistva koja su za osudu, koja ne treba činiti? Moglo bi da se odgovori da umorstvo možemo definisati kao ubistvo koje

nije nehотиčno, nije izvedeno sa pravnim ovlašćenjem, niti u ispunjavanju vojničke dužnosti, itd. Ali je svakako tačno da, uza sve to, »umorstvo« ima i smisao moralne osude, usled kojeg zapovest iz Revidirane verzije jeste tautologija.

Jasno je, međutim, da neka pravila nisu tautologije — »Kazuj istinu«, »Poštuj oca svojega i mater svoju« — te da problem obrazlaganja i dalje ostaje. Za Rossa je teškoća bila u tome što njegova moralna pravila ne priznaje svako. Na to Ross odgovara da takvi ljudi nisu dostigli dovoljan stupanj zrelosti. Iskaz »Tri puta tri je devet« jeste samoočito istinit, mada njegova istinitost nije očita divljaku koji ne ume da broji preko pet. Mada objašnjava zašto neki ljudi ne uviđaju istinitost moralnih postavki koje su za Rossa samoočite, takav njegov odgovor ne objašnjava zašto se drugi ljudi drže pravila koja bi on osudio. Čini se da raznolikost moralnih pravila između narodâ i od jednog do drugog čoveka isključuje teoriju o njihovoj samoočitosti.

U svom kasnijem delu, Ross na ovo odgovara razlikovanjem osnovnih pravila od zavisnih ili izvedenih, koja proizlaze iz primene nekog od osnovnih pravila u naročitim okolnostima. Ross drži da se uočljive razlike temelje na slaganju u pogledu osnovnih pravila. Do razlika dolazi ili usled posebnih okolnosti u kojima se primenjuje dato osnovno pravilo ili usled različitih verovanja ljudi o kojima je reč o tome šta su činjenice. Tako obaveza Britanca da pomogne policiji u hapšenju ubice i obaveza Sicilijanca da ubije nekog od članova ubičine porodice jesu, u osnovi, jedna ista dužnost uzvraćanja na ubistvo ili odvrćanja ubica zastrašivanjem, primenjena u različnim skupovima okolnosti — onima s delotvornim središnjim autoritetom zakona, i onima bez tog autoriteta. Rani crkveni oci objašnjavali su poligamiju jevrejskih patrijarha činjenicom da su Jevreji bili malobrojni, a okruženi neprijateljskim narodima, koji su im kroz ratove neprestano uzimali danak u krvi odraslih

muškaraca. Zato je bilo bitno da se očuva odgovarajuća stopa rađanja.

Postoje podjednako očigledni primeri gde se dužnosti koje nama izgledaju vrlo čudne mogu objasniti verovanjima naroda o kojem je reč o tome šta su činjenice. Kad ubije ženu koja mu je nagazila na senku, pripadnik nekog od plemena iz severnog Sibira deli s nama osnovno (i samoočito) moralno uverenje da ne treba dozvoliti da škodljivi uticaji ugrožavaju duše ljudi, držeći ga se uz pogrešna verovanja da je žena manje vredno biće i da je njegova senka deo njegove ličnosti. Pripadnici drugih plemena, opet, koji ubijaju i jedu svoje roditelje, ispoljavaju obe već pomenute osobine. Oni se slažu s nama da prema roditeljima treba biti pažljiv. Ali, kako su to nomadska plemena, koja se moraju pouzdavati u hitrinu nogu da bi izmakla životinjskim i ljudskim neprijateljima, najveće dobročinstvo prema roditeljima jeste ubiti ih. Što se tiče jedenja roditelja, oni se slažu s nama da treba poštovati roditelje i nastojati na sticanju njihovih vrлина. Pri tom to verovanje združuju s verovanjem u vezi s ishranom, po kojem ljudi počinju da liče na ono što jedu.

Međutim, ne mogu se sve razlike u moralnim pravilima svesti na puke varijacije tema u pogledu kojih postoji saglasnost. Rekrut koji odbija da služi vojsku zato što mu to savest ne dopušta nije se s protivnicima svog mišljenja složio s obzirom na osnovna načela, kao god što se nisu složili ni oni što misle da su samoubistvo i razvod braka ponekad ispravni s onima koji drže da su oni uvek neispravni.

(2) Iskustvena uopštenja

Ljudi koji iz ovih ili onih razloga odbacuju samoočitost moralnih pravila lako idu u suprotnu krajnost — do stava da su moralna pravila iskustvena uopštenja na temelju pojedinih moralnih sudova,

koji su konačni. Izvestan broj pojedinih radnji, svaka napose, priznaje se za ispravan. Onda se zapaža da se sve one odlikuju još nekom sličnošću, pored njihove ispravnosti, da bi se zatim zaključilo, s izvesnom merom verovatnoće, da će ispravnost i ta druga osobenost ići zajedno uvek ili u sledećem zapaženom slučaju. Upravo je takvo bilo gledište Adama Smitha: »Opšte maksime moralnosti obrazuju se, poput svih drugih opštih maksima, iz iskustva i indukcije. U velikom mnoštvu pojedinih slučajeva zapažamo ono što se sviđa ili ne sviđa našim moralnim sposobnostima, što one odobravaju ili ne odobravaju, te iz tog iskustva indukcijom ustanovljujemo opšta pravila«¹. Ovu teoriju ponavljaju drugi moralisti, sve do danas, mada bez jasnoće Adama Smitha. C.L. Stevenson, na primer, drži da svako vezivanje jednog moralnog prideva kao što je »ispravan« za neku vrstu radnje jeste samo ishod »navike i grubog uopštavanja«. Do njega dolazi usled »psihološke ekonomičnosti, koja proizlazi iz sređivanja stavova u nekakvu klasifikaciju«².

Stoga, da bismo ustanovili ispravnost činova koji se odlikuju izvesnom osobinom X, moramo najpre razabrati da su oni ispravni nezavisno od toga što poseduju to odličje X, pa zatim zapaziti da oni takođe poseduju i to odličje X, da bismo tek tada zaključili da su ispravnost i osobina X povezane. Do svake od ovih spoznaja mora se doći nezavisno. Jer, ako bi moralni delatnik odobravao davanje knjige Jonesu zato što ju je od njega pozajmio ili ne bi odobravao da Smith bude uboden pribadačom zato što to izaziva bol, veze između ispravnog i vraćanja pozajmljenih predmeta, ili neispravnog i prouzrokovanja bola ne bi bila nikakvo iskustveno ustanovljeno induktivno uopštenje. Upravo me

¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Pt. VII, Sect. III, Ch. II, u L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Dover Publications, New York 1965, vol. I, p. 326.

² C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, p. 95.

ta osobina ovog gledišta, skrivena u većini njegovih formulacija, čini sklonim da ga držim nesumnjivo pogrešnim.

Izgledalo bi da se egzistencijalisti približuju ovom gledištu svojim naglašavanjem da su naša vrednovanja određena stvarnim izborima, a ne obrnuto. Ali njihovi primeri pokazuju da prvo dolaze vrednovanja. U jednom Sartreovom primeru, neki mladi čovek raspet je između prava što ih na nj polaže njegova majka — koju je napustio muž, a ostala je i bez drugog sina, pa životno zavisi od ovoga — i poziva pokreta Slobodne Francuske u Engleskoj, koji bi podrazumevao napuštanje majke. Ali mučninu izbora izaziva činjenica da mu ti protivrečni zahtevi prethode. Tačno je da, kako Sartre s pravom ističe, tom mladiću ne stoji na raspolaganju nikoje treće načelo, kojim bi se rukovodio u izboru između dve mogućnosti. Stoga, u izvesnom smislu reči, dokle god se on ne opredeli, nije jasno, čak ni njemu samome, koliku vrednost pridaje odanosti majci. Međutim, time se ni u kakvu sumnju ne dovodi pojam moralnih pravila, bar kako ih Ross tumači — kao zahteva koji se postavljaju pojedincu. To da osnovni moralni sudovi ne mogu da se tiču pojedinih činova možemo uvideti, na drugi način, ako zapitamo kakav bi bio opis nekog pojedinog čina. Pomoći u onom sudaru automobila u Gornjoj ulici, prošlog utorka, ili platiti Brownu tih 5 funti? Međutim, celovit opis bi uključivao broj tog automobila, izgled odeće koju sam tada imao na sebi, ispunjavanje čeka i njegovo stavljanje u koverat, i... Naravno, reći ćete da je sve to irelevantno. Ali kako odlučiti šta je irelevantno? Čovek se seti onog igrača kriketa koji

»U jednoj petini sve lopte satera, što ne uspe bez topa nikad sinu popa, utorkom, avgusta, kraj Dovera.«

Relevantne osobine pojedine situacije jesu upravo one koje, budući opšte, podležu pod ovo ili ono pravilo.

Može se reći da utilitaristi moralna pravila smatraju iskustvenim uopštenjima. Otkrivamo da su nekolike radnje slične po tome što svaka dovodi do najvećeg dobra mogućnog u datim okolnostima. Nalazimo da one, isto tako, podsećaju jedna na drugu time što su ispunjavanje obećanja ili kazivanje istine. Zaključujemo da će ispunjavanje obećanja ili kazivanje istine verovatno u većini slučajeva ili u sledećem slučaju dovesti do dobra i stoga biti ispravno. Međutim, ovo nije čisti slučaj teorije o kojoj raspravljamo, jer iskustveno uopštenje mora da bude dopunjeno dvama drugim opštim iskazima da bi uopšte bilo relevantno za moralno delanje. Prvi je iskaz da su izvesne vrste ishoda dobre, a drugi da je neka radnja ispravna ako dovodi do više dobra negoli ma koja druga mogućna radnja. Nije dan od ovih iskaza nije iskustveno uopštenje. Takođe sledi da samo iskustveno uopštavanje nije nikakvo moralno uopštavanje, već obično činjenično uopštavanje kojim se tvrdi da se za izvesne vrste radnji obično nalazi da vode zadovoljstvu ili ma kojem drugom ishodu koji bi se, prema prvom dopunskom načelu, smatrao dobrim.

(3) Utilitaristički propisi

Sada već analizovano utilitarističko gledište možemo razmotriti samo za sebe. Po tom gledištu, videli smo, sledi da bi tamo gde jedna radnja daje primer nekog moralnog pravila, ali bi imala manje dobrih posledica od radnje kojom se to pravilo krši, utilitarist, čini se, bio prinuđen da kaže da to pravilo treba da se prekrši. Takođe smo videli kako propadaju utilitaristički pokušaji da se taj zaključak izbegne. Suočen s ovakvim slučajem, G.E. Moore dolazi do vrlo čudnog ishoda. On priznaje da mi verujemo da je ispravno držati se nekog pravila i

u slučajevima kad verujemo da bi se više dobra učinilo njegovim kršenjem. On drži da je prvo verovanje opravdano, ali samo zato što je drugo verovatno pogrešno:

»Jer, ako je izvesno da je u velikoj većini slučajeva upražnjavanje nekog pravila korisno, iz toga sleduje da postoji velika verovatnost da bi bilo pogrešno prekršiti to pravilo ma u kom pojedinom slučaju; i neizvesnost našeg znanja kako o posledicama tako i o njihovoj vrednosti, u pojedinim slučajevima, tako je velika da izgleda sumnjivo da se pojedinčev sud da će posledice verovatno biti dobre u njegovom slučaju može ikad opravdano suprotstaviti opštoj verovatnosti da je ta vrsta radnje neispravna. Pored ovog opšteg neznanja postoji i činjenica, ako se to pitanje uopšte pojavi, da će na naš sud obično pristrasno uticati činjenica da jako želimo jedan od rezultata za koji se nadamo da ga postignemo kršenjem pravila. Izgleda, dakle, da u pogledu ma kog pravila koje je obično korisno možemo tvrditi da ga treba uvek upražnjavati ne zato što će ono u svakom pojedinom slučaju biti korisno, već zato što je ma u kom pojedinom slučaju verovatnost da je ono korisno veća od verovatnosti da je naša odluka ispravna da pred sobom imamo primer njegove nekorisnosti.«³

Vrlo je čudno da bi utilitarist morao da usvoji ovakvu teoriju. Moralni delatnici su sada potčinjeni pravilima kantovske krutosti, pravilima bez izuzetaka. U onom otrcanom primeru, moram ubici reći kojim je putem otišla njegova žrtva, zato što kazivanje istine obično ima dobre posledice. Nikad ne smem da propustim neki sastanak, čak ni da bih kao lekar pomogao u nekoj nesreći, zato što ispu-

³ Dž. E. Mur, *Principi etike*, preveo Ž. Simić, Nolit, Beograd 1963, p. 138.

njavanje obećanja obično ima dobre posledice. Stavije, čudna su i obrazloženja kojima Moore potkrepljuje svoje gledište. Presudni slučajevi za moral nastaju u vezi sa »sukobima dužnosti«, a u njima želja obično nije snažno opredeljena na jednoj strani. Ja nemam nikakvu žestoku želju da sirotištima dr Barnarda pomognem pre negoli mom krojaču.

Vraćamo se na već pomenutu poteškoću da se razni ljudi drže različitih pravila. U vezi s *hara-kirijem*, dvobojima i krvnom osvetom drugi ljudi osećaju baš ono što mi osećamo u vezi s dugovima i obećanjima. Mi osećamo da je neispravno pitati kakvo će se dobro proizvesti plaćanjem duga. Tako bi oni osećali da je neispravno pitati kakvo će dobro proisteći iz mog ceremonijalnog samoubistva ili iz izazivanja na dvoboj čoveka koji me je oklevetao ili iz ubistva brata ubice mog brata. Ne postavlja se pitanje kako činiti dobro; posredi je prosta dužnost; reč je o časti, a ne korisnosti.

Suočeni s ovom poteškoćom, neki bi mogli da se zadovolje subjektivističkim ili relativističkim gledištem, kako bi učinili i kad je reč o razlikama u suđenju o lepoti. Rekli bi da je to naprosto stvar pojedinačnog ukusa i da nisu potrebna nikakva objašnjenja, ništa više negoli kad od dvojice ljudi jedan više voli ostrige a drugi kavijar.

Drugi bi se, opet, založili za neko uzročno objašnjenje. Mi odobravamo vraćanje dugova a Sicilijanci krvnu osvetu zato što smo tako vaspitavani. Pravila se prihvataju zato što ih društvo uliva ljudima u glavu. Uzmete li dovoljno malo dete, možete mu uliti moralne obzire ma sa čim u vezi. To, međutim, ne može da bude cela istina. Kad bi bilo tako, čovek ne bi nikad mogao da u pitanje dovodi pravila svoga društva, i stoga se ta pravila ne bi mogla nikada promeniti (dok god neki čovek poput kraljičinog muža, na primer, ne bi u to društvo uneo pravila nekog drugog društva, u kojem je vaspitavan, ili dok jedno društvo ne bi silom apsorbovalo neko drugo, kao što su Letonija i Esto-

nija prošle u poslednjem ratu, sa proishodnim promenama u njihovim moralnim kodeksima).

Jasno je, međutim, da članovi jednog društva mogu kritikovati i ponekad menjati njegova moralna pravila. Isto bi tako, dakle, trebalo da bude moguće braniti ih. Kako da se to čini? Mislim da se to može činiti pomoću Kantovog kriterijuma, ali uz jedan utilitaristički obrt koji se on trudio da izbegne. Da bi iznašao da li je neko pravilo opravdano, Kant pita »Šta ako se ono univerzalizuje?«. U nekim slučajevima, univerzalizacija — kako bi izgledalo kad bi svak tako postupao? — dovodi do samoprotivrečnosti i onda znamo da je taj postupak neispravan, jer nikakvo odgovarajuće pravilo nije moguće. Laž je neistiniti iskaz dat da se prevari onaj ko ga čuje. Bajka nije laž, jer neće prevariti slušaoca, pošto on i ne očekuje istinu. Ali kad bi svak govorio ono što je neistinito, niko ne bi očekivao istinu, i tako niko ne bi mogao da bude obmanut. Otud je »sveopšte laganje« protivrečno samome sebi. Krađa je *prisvajanje* privatne svojine drugog lica. Ali kad bi svak uzimao ono što drugi ljudi drže, privatna svojina ne bi postojala, i tako »prisvajanje« ne bi bilo moguće. Otud je i »sveopšta krađa« samoprotivrečnost.

U drugim slučajevima, međutim, Kant mora da prizna da samoprotivrečnost nije razlog zbog kojeg ne može hteti sveopštost određene radnje, već je razlog u tome što nam se ne bi dopao ishod. Ne bi bilo nikakve samoprotivrečnosti u tome što bi svi ljudi sporazumno puštali da im prirodni darovi kržljave; ali, kaže Kant, ja ne mogu hteti da to bude univerzalno, jer ne mogu hteti da moj vlastiti dar ostane neupotrebljen.

Kanta su zbog ovih argumenata optuživali za utilitarizam, kao da je rekao da bi svet bio gori ako bi svi ljudi lagali ili krali ili odbijali da neguju svoje prirodne darove. Uopšte nije tako. Ali argument o samoprotivrečnosti ostavlja jednu prazninu. Zašto bi uopšte trebalo prihvatati ustanovu komunikativnog jezika ili privatne svojine? Zašto se je-

zikom ne bismo služili (kako kažu da Irci ponekad čine) pre u svrhu zabave ili zadovoljstva negoli radi obaveštavanja? Logički uopšte nije nemoguće neko društvo lotofaga, u kojem niko ne razvija svoje darove. Kako bi, onda, bilo da dodamo utilitarističko merilo? Pravilo je prihvatljivo ako bi društvo u kojem se ono poštuje živelo boljim životom od društva koje u toj oblasti ne prihvata nikakvo ili prihvata neko drugo pravilo. Cini se da je to rešenje prvi nagovestio Francis Hutcheson. »... O svakom spornom uobičajenom postupku odlučuje se tako što istražujemo da li će takvo ili suprotno ponašanje najdelotvornije unaprediti javno dobro. Moralnost se neposredno podešava čim se utanači prirodna tendencija ili uticaj određene radnje na sveopšte prirodno dobro čovečanstva.« A uporedimo i njegovu napomenu u vezi s pasivnom poslušnošću: »Razboriti ljudi raspravljali su zapravo o tome da li bi sveopšte potčinjavanje verovatno bilo praćeno sa više prirodnog zla negoli privremene pobune, kada se zadire u povlastice...«⁴

Želim da istaknem razliku između prihvatanja utilitarističkog obrazloženja nekog pravila i prihvatanja utilitarističkog opravdanja neke pojedinačne radnje. Kako je to presudno, a često se ispušta iz vida ili zamućuje, mora se sasvim razjasniti. Čak i G.E. Moore — obično tako sitničavo precizan — pomućuje tu razliku kad kaže: »I, sem neposrednih zala koje ubistvo obično proizvodi, činjenica da bi, ako bi ono bilo uobičajena praksa, osećanje nesigurnosti, prouzrokovano time, zauzelo mnogo vremena koje bi se moglo upotrebiti u bolju svrhu, možda pruža konačan dokaz protiv njega.«⁵ Ovde upravo nije jasno da li Moore sudi da je neko pojedinačno ubistvo neispravno na temelju toga što bi, ako bi

⁴ Francis Hutcheson, *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, Sect. III, u L. A. Selby-Bigge (ed.), o. c., vol. I, p. 99 (kurziv moj).

⁵ Dž. E. Mur, o. c., p. 134.

ubistvo bilo opšta pojava, ishodi bili rđavi. To je upravo teorija koja se pretresa u ovom odeljku. Sudim da je pojedinačan čin ispravan mađa njegove posledice mogu da budu manje dobre od posledica nekog drugog čina za koji bih se mogao odlučiti. On je ispravan zato što predstavlja primer izvesnog pravila. Ali sudim da je to pravilo ispravno zato što bi ono, ako bi bilo opšteprihvaćeno, imalo dobre posledice. Upravo tako se, u stvari, često brani takozvano »načelno delanje«. Pre dve stotine godina mogao sam odbiti da na dvoboj izazovem čoveka koji me je gurnuo s ivičnjaka. Ipak, ja sam bolji mačevalac, a on je čovek koga je bolje da se svet oslobodi. Upitan za moje razloge za odbijanje, ja se ne bih pozvao na posledice tog pojedinačnog dvoboja (jer one bi bile dobre). Niti bih navodio posledice mog odbijanja po opšti sistem dvoboja. To je već razmotreno »posredno« obrazloženje (pp. 39—41). Jer ja bih i dalje tvrdio da sam s pravom odbio izazov, čak i ako bi me smatrali osobenjakom ili kukavicom, a sistem bi ostao neuzdrman ili, čak, ojačan tim mojim odbijanjem. Rekao bih da je praksa dvoboja rđav sistem. Njegovo usvajanje čini sve povrede jednakovrednima i opasnim po život. To svakako ne bi mogao da bude razlog protiv učešća u ma kojem pojedinačnom dvoboju.

Zanimljivo je videti, kao primer raznolikosti u jeziku ubeđivanja, kako se ista misao u vezi sa sistemom može opisati na suprotne načine. Hegel govori o »varvarstvu formalnog kodeksa časti, koji je u svakoj povredi nalazio neoprostivu uvredu«. Burke ukazuje na »onu osetljivost načela, onu neporočnost časti, koja mrlju oseća kao ranu«. Štaviše, sistem dvoboja shvaćen kao reakcija na neispravne postupke i povrede ima apsurdne posledice. Po njemu, kazna zavisi od veštine u streljaštvu ili mačevanju, a ne od krivice, tako da je oružju vičan siledžija kadar (i sistem ga odista podstiče) da unaokolo vredi ljude, računajući da će ga veština izvući iz nevolje. Ni ovaj argument se ne može upotrebiti u mom pojedinačnom slučaju, kad odbijam

da se borim, iako sam bolji mačevalac, i nasilnik tako ne bi izbegao kaznu.

Šta se može reći protiv ovog obrazloženja moralnih pravila pomoću njihovih posledica? Prigovoreno je⁶ da niko ko se drži obećanja ili plaća dugove ne čini to iz takvih dubokih razloga. Naravno, istina je da, kako u životu tako i u igrama, mnoga pravila poštuju ljudi koji nikakvog pojma nemaju zašto dato pravilo važi. I to »zašto« ovde zahteva opravdanje, a ne istoriju. Većine svojih verovanja u svim oblastima, uključujući obična činjenička pitanja, držimo se uopšte ne razmišljajući o njihovom opravdavanju. Ali to ne znači da za njih ne može biti nikakvih dokaza. Moralni život, poput sveg svakidašnjeg života, za svakoga je prekratak da bi za sva svoja verovanja neprestano razmatrao ili pribavljao ili tražio odgovarajuću dokaznu građu. Ali kad se jedno verovanje ospori, čovek se može zapitati kakav bi bio pravi dokaz za nj, i imao bi neku ideju o tome gde da za njim traga.

Drugo, iznesen je prigovor⁷ da čovek ima dužnost da plaća dugove čak i ako sistem u kojem to pravilo nalazi smatra, u pogledu posledica, manje vrednim od drugih mogućnih sistema, poput sistema trampe ili pozajmica uz zalog. Otud se ispravnost njegovog plaćanja ne može izvoditi iz nadmoćnosti dobra koje stvara sistem. Za ovo postoje dva odgovora. Prvo, postoji dužnost da se postojeći sistem podržava čak i kad je manje vredan, zbog dobra koje se takvom podrškom čini u održavanju poverenja i pouzdanja. Drugo, sami čovek je prihvatio sistem kada se zadužio. Ljudi koji se ne slažu s kreditnim sistemima ne treba da prave dugove. Sličan je slučaj sudije koji primenjuje zakon čije opšte ishode smatra rđavima samo zbog dobra učinjenog upražnjavanjem zakona uopšte, kao i zbog toga što

⁶ I. Gallie, »The Oxford Moralists«, *Philosophy*, vol. VII (1932), No. 27.

⁷ N. H. G. Robinson, *The Claim of Morality*, Victor Gollancz, London 1952, p. 277.

je taj sistem prihvatio samim preuzimanjem dužnosti. On može da podnese ostavku.

Moglo bi se prigovoriti da sam sada i sam sveo moralna pravila na iskustvena uopštenja — gledajte koje sam ranije odbacio. Jer ako se jedna radnja opravdava pozivanjem na neko pravilo, a pravilo se opravdava činjenicom da bi njegovo opšte upražnjavanje imalo dobre ishode, kako bi se drukčije to moglo ustanoviti? Ne mora li to da se temelji na ispitivanju ponovljenih primena pravila, u poređenju s ishodima posmatranih primena drugih ili nikakvih pravila u oblasti o kojoj je reč?

Ovde može pomoći poređenje s pravilima neke igre. Među pravilima jedne igre neka se mogu nazvati »konstitutivnim«. Ona određuju kakva to igra treba da bude: da svaki igrač bridža treba da ima trinaest karata; da fudbaler ne sme rukom da dodiruje loptu. Mogli bismo reći da se pitanje opravdanja jednog ovakvog pravila uopšte ne postavlja. Ako ti se ne sviđaju pravila, ne igray tu igru. Promena pravila bi jednostavno dovela do drukčije igre, kao što, na primer, dugujemo izvesnom gospodinu W. W. Ellisu, koji je 1823, »istančano se oglušujući o pravila fudbala kakav se igrao u to vreme, prvi zgrabio loptu rukama i otrčao s njom«. Ali bi se lako moglo tvrditi i to da je nova igra bolja, što su i činile pristalice gospodina Ellisa; i, kao što se većina složila, da je bridž-remi igra bolja od vista, a pravi bridž od bridž-remija. Tako se čak i ova pravila mogu opravdavati njihovim posledicama. Postoje, onda, i druga pravila, koja se mogu menjati bez promene čitave prirode igre, kao što je pravilo o računanju u bridž-remiju ili pravilo o ofsajdu u fudbalu. Ova se pravila mogu nazvati »regulativnima«. Međutim, malo se koja od svih ovih pravila, bilo »konstitutivnih« ili »regulativnih«, daju plauzibilno nazvati iskustvenim uopštenjima. Ona se ne opravdavaju tako što se, pre uobličjenja pravila, posmatra izvestan broj igara, te se otkrije da su one u kojima je izvesna praksa poštovana bile bolje od onih u kojima to nije bio slučaj, te se najzad

ta praksa postavi kao pravilo. (Ovim se ne osporava da su takvi eksperimenti mogući, i nedavno je odista bilo nekih takvih slučajeva u ragbiju.) Međutim, ponovljeni ogledi nisu nužni da bismo ustanovili da bi svodenje broja servisa u tenisu sa dva na jedan umanjilo sadašnju prednost servera, te tako i značaj koji se pridaje visini i snazi. Nikakva ponovljena posmatranja nisu nužna da bi se pokazalo da bi uvođenje nekih ograničenja u pogledu udaranja loptice poboljšalo duh kriketa ili da bi prelazak sa bridž-remija na pravi bridž smanjio element sreće u igri. U životu je kao god u igrama. Nikakva ponovljena posmatranja nisu nužna da bi se ustanovilo da će se pozajmice sa jamstvom davati lakše od onih bez jamstva, ili da sistem dvoboja podstiče nasilnika koji je dobar mačevalac ili strelac. Zaista, jedan od razloga za nešto od najnovije sumnjičavosti prema sociologiji kao empirijskoj nauci jeste to što se ona silno upinje da iskustvenim metodima dođe do zaključaka koji su i bez njih očiti, kao što je zaključak da su deca razvedenih roditelja sklona emocionalnim poremećajima, da dve porote suočene s istom dokaznom građom mogu doći do različitih zaključaka, ili da će uočljiv luksuz, poput automobila ili televizijskog aparata, postati »simbol statusa«, te će ga kupiti neki ljudi koji to ne mogu finansijski podneti i neki koji se njime retko služe.

Moralna se pravila razlikuju po meri do koje su konstitutivna ili samo regulativna. Ima nekih pravila bez kojih nijedno civilizovano društvo ne bi moglo da opstane, a malo bi se vrednosti dalo ostvariti. Takva su pravila protiv ubijanja i kršenja obećanja (i možda se baš zato za njih pretpostavljalo da su samoočita). Ima i drugih pravila, bitnih za neku posebnu ustanovu ili za pojedinu vrstu društva, kao što je pravilo protiv krađe. Njegovo ukidanje podrazumevalo bi potpunu promenu društva — na primer, u komunističko društvo. Ili bi ukidanje pravila koja roditelje čine odgovornima za njihovu decu značilo prelaz u neku platonovsku

državu u kojoj se deca po rođenju uzimaju od roditelja i podižu u državnim jaslicama i obdaništima. Ova druga društva takođe bi imala svoja vlastita konstitutivna pravila, umesto onih protiv krađe i roditeljske nebrige; komunistička država bi imala pravilo protiv sabotaze, a platonovska država pravilo da deca ne treba da znaju ko su im roditelji. Onda postoje i regulativna pravila, koja mogu da zamene druga pravila unutar datog sistema i dadu se menjati bez razaranja tog društva u celini ili bez njegovog menjanja u neko sasvim drukčije ustrojstvo. Uzrast na kojem deca izlaze iz odgovornosti roditelja može da se menja, a sistem svojine može se temeljiti na nasleđivanju bez prava otuđenja ili na slobodnom testamentarnom raspolaganju. Ali s obzirom na sve te alternativne ustanove, ili pravila unutar ustanova, uvek je moguće i legitimno (a ponekad i nužno) zapitati se koja su pravila ponajbolja, a to znači pitati se kakve posledice slede ili bi sledile iz njihovog upražnjavanja ili uvođenja.

Razmatranje nekog pravila kao iskustvenog uopštenja zasnovanog na posmatranju dobrih posledica jednog niza sličnih pojedinačnih radnji dalje se usložnjava onda kad je to pravilo jedno od više pravila, koja su *zajedno* suštinski važna za delovanje neke ustanove, tako da se za nj ne može reći da *samo* ima dobre ishode, jer bi svaka izmena u njemu podrazumevala izmenu i drugih pravila. Ako branimo otvaranje svih zanimanja za žene, naći ćemo (poput Platona) da moramo menjati svoja shvatanja o dužnostima majki prema deci. Ako branimo jednakost nadnica, možemo se naći prinuđenima da branimo porodične dodatke.

U proceni dejstava upražnjavanja izvesnog pravila postoji još jedan razlog koji »iskustveno uopštavanje« opet čini neprikladnim opisom. Ovaj bi opis zahtevao da se dato pravilo poštuje u velikom broju slučajeva i da iz svakog tog slučaja napose (ili iz svakoga od većine svih slučajeva) usledi vidljivo dobar ishod. No, dobri ishodi nekog pravila obično ne slede redom iz nekoliko njegovih primena.

Oni slede iz *svesti* da je to pravilo usvojeno. Postavljeno je pravilo da se krađe kažnjavaju. Najbolji ishodi postižu se ne kada je za krađu kažnjen niz ljudi, već kad nije kažnjen niko — kad deluje sama pretnja. Dobro do kojeg dovodi pravilo da dugove treba vraćati stvoreno je *verovanjem* da će oni biti isplaćeni; jer dobro o kojem je reč jeste dostupnost sredstava u vreme potrebe. Stvarne kazne ili isplate dugova dolaze prvenstveno kao primene datog pravila, a ne kao izvori dobra (iako se njima uzgredno može postići i izvesno dobro).

Ovo se može sagledati i na drugi način. Ako bi dobro do kojeg neko pravilo dovodi bilo stvoreno njegovim pojedinačnim primenama, očekivalo bi se da to dobro bar grubo varira s brojem primena, a šteta učinjena njegovim kršenjem s brojem prekršaja. Međutim, nije tako. Nekoliko neisplaćenih dugova ili nekažnjenih kradljivaca ne mora da dovede ni do kakve štete. Ljudi se ne osećaju manje bezbednima zato što je još nekoliko lopova izmaklo pravdi. Oni nalaze da nije ništa teže dobiti kredit kad se mali broj neisplaćenih dugova, koje svaki trgovac očekuje, popne sa jednog na dva posto. Ali, kako učestanost kršenja pravila raste tako uzastopno nailaze dve opasne tačke — jedna kad se poverenje uzdrma, a druga kad se raspadne sistem. Kad se dostigne prva tačka, ljudi koji ranije nisu obraćali nikakvu posebnu pažnju rastućem talasu propustâ da se plaćaju dugovi ili kažnjavaju kradljivci odjednom postaju osobito predostrožni, proveravajući kupce u mesnom adresaru pre no što im odobre kredit ili stavljajući dodatne brave na ulazna vrata, i sklanjajući stvari od vrednosti u banke. Onda, ako se broj ogrešenja o pravila i dalje povećava, nastupa nova kriza, kad se sistem sasvim raspada: trgovci uopšte prestaju da daju kredite ili se građani naoružavaju i organizuju skupine vanrednih stražara. Banke znaju za obe te opasne tačke. Obično nema problema; depoziti uravnotežavaju novac povučen iz banaka. Onda, kako poverenje slabi a štednja jenjava, usled pretnje inflacije, povlače-

nje novca iz banaka može da naraste. U izvesnom trenutku može čak biti nužno preduzeti protivmere — ograničiti kredite ili povisiti bankovnu stopu. Ali ako povlačenje novca iz banaka bude i dalje raslo, može doći do nove krize poverenja, do juriša na banke i raspada sistema.

Ove uzastopne krize poverenja mogu doista da budu umnogome nezavisne od broja ogrešenja o pravilo. Poverenje i njegovo nestajanje jesu zarazni. Čitav niz krađa na nekoj železničkoj stanici neće uzdrmati poverenje, zato što jedna žrtva retko zna za druge, dok će mnogo manji broj krađa u ograničenoj mesnoj sredini imati znatno drukčije posledice. Tuće ubistava na širokom području, i još bez izveštavanja u štampi, uzdrmaće poverenje mnogo manje negoli tri ubistva stavljena na prvu stranu novina ili ograničena na jedan srez.

Druga posledica izvedena iz važnosti poverenja jeste da rdavo pravilo može dovesti do dobrih ishoda prosto zato što je pravilo, i tako omogućuje planiranje. Otud jedno rdavo pravilo može da bude bolje nego nikakvo. Jedan lekar ne mora da odobrava crnu berzu, ali ako jedino preko nje može da obezbedi redovno snabdevanje lekom bitnim za njegove bolesnike, crna berza može da bude bolja od nema-nja nikakvog pouzdanog izvora. Jedan poslovni čovek može biti u stanju da svoje poslove bolje planira u nekoj zemlji gde svaki zvaničnik ima svoju cenu, i te su cene dobro poznate, negoli u zemlji gde niko ne zna da li će se neka usluga osigurati bez mita, te on može da traći vreme vredajući poštene ili propuštajući da podmiti potkupljive.

Ovo objašnjava zašto je G. E. Moore smatrao da se jednog moralnog pravila treba držati jedino ako je ono u isti mah opšte korisno i *opšte primenljivo*. »U društvu u kojem su izvesne vrste krađe opšte pravilo, korisnost uzdržavanja od takve krađe od strane jednog pojedinca postaje vrlo sumnjiva, čak i ako je opšte pravilo rdavo.«⁸ Moore dopušta

⁸ Dž. E. Mur, o.c., p. 140.

da taj stav može biti oslabljen mogućnošću da primer dat kršenjem rđavog pravila može težiti da iskoreni postojeći običaj i tako može imati dobre ishode. No, većina ljudi jamačno *ne bi* to pitanje rešavala rukovodeći se time. Bez sumnje je očito da će svako ubeđen da bi društvu bilo bolje bez takvih krađa (a promiskuitet i krijumčarenje alkohola daju slične primere) imati dužnost da se od njih uzdržava čak i ako su one ustanovljeni običaj, a njegov primer neće nimalo oslabiti takvu praksu. Stoga bih ja odbacio Mooreov zaključak, koji on ovako iskazuje:

»Pitanje da li bi opšte upražnjavanje pravila koje se obično ne upražnjava bilo poželjno ili ne, ne može mnogo uticati na pitanje kako ma koji pojedinac treba da radi, pošto, s jedne strane, postoji velika verovatnost da on nikako neće biti u stanju da dovede do njegovog opšteg upražnjavanja, a s druge strane, činjenica da bi njegovo opšte upražnjavanje bilo korisno ne bi mu i onako mogla pružiti razlog da on lično treba da ga upražnjava u odsutnosti takvog opšteg upražnjavanja.«⁹

Ovo je sasvim saobrazno Mooreovom vlastitom utilitarističkom stanovištu, po kojem stvarni ishodi pojedinih radnji jesu probni kamen ispravnog i neispravnog. Međutim, već sam pokazao kako je ubedljiv Rossov argument da su neki činovi ispravni nezavisno od njihovih stvarnih posledica, a sada tvrdim da, bar u nekim slučajevima, pravilo kojeg se takvi činovi drže treba da se opravdava s obzirom na to da bi, ako bi ono bilo opšte usvojeno, ishodi bili dobri. Ljudi delaju prema načelu i, kad im se predlože činovi protivni njihovim načelima, kažu »Kako bi bilo da to svak radi?« Ja ne vidim da je to obrazloženje oslabljeno u slučaju kad svak to *zaista* čini — s predviđenim ishodima.

Mislim da ovde postoji jedan izuzetak. Tamo gde su u pitanju druga načela, čija primena podra-

⁹ *Ib.*, p. 137.

zumeva poštovanje rđavog pravila, ja mogu imati dužnost da ga se držim makar ga smatrao rđavim. Mogu misliti da je davanje napojnice rđav običaj i sklon sam da to ne činim (prihvatajući rđavu uslugu kao cenu za svoja načela). Ali ja svoja gledišta mogu da izmenim kad mi se ukaže na to da činjenica opšte prihvaćenosti tog običaja dovodi do toga da kelner dobija beznačajno malu platu, a čuvar parkirališta nikakvu.

Postoji još jedan argument protiv objašnjavanja moralnih pravila kao utilitarističkih propisa. U svakom se društvu moraju javiti problemi u vezi s *razdeobom* dobra, a oni se čine nezavisnima od količine stvorenog dobra, te stoga i od utilitarističkih razloga. Stoga se ni sama načela koja se javljaju u takvoj razdeobi ne mogu smatrati utilitarističkim propisima. Najprostije od svih tih načela jeste načelo jednakosti. Kad se javi neki budžetski višak, moglo bi se sasvim prirodno predložiti da bi najpravičnije bilo opšte smanjenje poreza u jednakim udelima. Ali bi to lako moglo dovesti do manje dobrih ishoda negoli neka obilnija preraspodela u korist grupe najpotrebitijih. A to postavlja jedno drugo načelo: »Svakom prema potrebi«. No, oseća se da je nepravično nagrađivati neradne (mada ne i onesposobljene). Tako bi, shodno trećem načelu, deobu valjalo izvesti prema obavljenom poslu. Možda se može pokazati (i Mill je pokušao da to postigne) da načela pravde imaju, u stvari, utilitarnu osnovu — kao, na primer, da je naknada za rad nužna kao podsticaj. Ali to je vrlo složeno i malo obrađivano polje, koje se ovde mora ostaviti kao odista vredno daljih razmatranja.

LITERATURA

- O pravilima kao utilitarističkim propisima:
H. W. B. Joseph, *Some Problems in Ethics*, Oxford University Press, London 1931, Ch. VIII.
J. Rawls, »Two Concepts of Rules«, *The Philosophical Review*, vol. LXIV (1955), No. 1 (preštampano u J. J. Thomson and G. Dworkin (eds.), *Ethics*, Harper & Row, New York 1968).

J. Harrison, »Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LIII (1952/53) (preštampano u J. J. Thomson and G. Dworkin (eds.), o.c.)

Kritika tog gledišta:

J. J. C. Smart, »Extreme and Restricted Utilitarianism«, *The Philosophical Quarterly*, vol. VI (1956), No. 24 (preštampano u J. J. Thomson and G. Dworkin (eds.), o. c.)

O problemima pravde i razdeobe:

Dž. S. Mil, *Utilitarizam*, preveo N. M. Popović, Kultura, Beograd 1960, gl. V.

J. Rawls, »Justice as Fairness«, *The Philosophical Review*, vol. LXVII (1958), No. 2 (preštampano u W. Sellars and J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, 2d ed., Appleton-Century-Crofts, New York, 1970).

S. I. Benn and R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, George Allen & Unwin, London 1959, Ch. V, VI.

Peto poglavlje

ISPRAVNO, TREBA I DUŽNOST

Moore i Ross, videli smo, veoma su različno tumačili šta jedan postupak čini ispravnim. Ali su se potpuno slagali u jednom od središnjih spornih pitanja. Obojica su mislila da vazda, u ma kojim datim okolnostima, postoji po jedan čin koji je ispravno preduzeti, i da nam je taj čin dužnost i ono što treba da preduzmemo. Taj čin je ispravan upravo usled postojećih okolnosti; a naša vlastita verovanja i motivi nemaju s tim nikakve veze. Kako smo videli, Moore je držao da će motivi biti relevantni za naš sud o tome da li je neki moralni delatnik dostojan pohvale ili pokude, ali ne i za pitanje da li je on ispunio svoju dužnost. Iz ovog gledišta proizlazi više raznih zaključaka:

(a) Moja dužnost ne zavisi ni od kojeg mog verovanja, niti je ja, da bih je ispunio, uopšte moram prepoznavati kao dužnost. Za ovo se mogu dati dva primera — jedan uz primenu Mooreovog, drugi uz primenu Rossovog tumačenja o tome usled čega jedan čin biva ispravan. Po Mooreovom shvatanju, ispravan je onaj čin koji će, od svih delatniku dostupnih puteva, dati najbolje ishode. Sad, pretpostavimo da jedan hirurg ustanovi bolest za koju je, kako veruje, operacija neophodna, ali da (premda on to ne zna i ne može znati) isti bolesnik ima i jedan krvni poremećaj, koji će tu opera-

ciju učiniti kobnom. Hirurgova je dužnost da u ovom slučaju *ne* operiše. Prema Rossovom opisu, ako imam sredstava a roditelji su mi potrebiti, ja treba da im pomognem. Pretpostavimo da jesu u nevolji, ali da smo, zbog ratnih uslova, razdvojeni, i da ja ne mogu znati za njihove potrebe. Ipak, dužnost mi je da im pomognem.

(b) Moja dužnost ne zavisi od mojih motiva. Za Rossa i Moorea uopšte nije važno *zašto* činim ono što je ispravno; dok god to činim, ja ispunjavam svoju dužnost i činim ono što treba da činim. Tako svoju dužnost ispunjava i čovek koji dugove ne plaća iz osećanja obaveze već zato što se plaši pravnih mera. Dužnost ispunjava i čovek koji istinu kazuje da bi povredio osećanja svog sabesednika (ali ne uspeva da ga povredi). Čovek koji novac ostavlja u dobrotvorne svrhe *jedino* iz inata rođacima čini ono što treba da čini.

(c) Ja svoju dužnost moram uspešno da ispunim. Sami pokušaj nije dovoljan. Lekar je i ovde dobar primer. Ako postoji ijedan njemu dostupan postupak koji bi izlečio njegovog bolesnika, ako ne preduzme taj postupak lečenja, on omašuje u svojoj dužnosti i čini ono što ne treba da čini. I nimalo ga ne pravda što se trudio da tog bolesnika izleči, i pri tom dao sve od sebe.

Ovo je gledište delotvorno napao H. A. Prichard. On je tvrdio da moja dužnost zavisi od mojih *verovanja* o činjenicama, a ne od samih tih činjenica (kako su mislili Moore i Ross). Ovde su važne dve vrste činjenica: činjenice u vezi sa situacijom i činjenice u vezi s posledicama radnji. Tako, kad lekar veruje da neki čovek ima velike boginje i veruje da će mu pomoći jaka doza vakcine, njegova je dužnost da tog čoveka vakciniše (čak i ako se kasnije ispostavi da je bolesnik imao drugi tip boginja ili da mu je vakcinacija pogoršala stanje). Ako tako postupi, on čini ono što treba. Prichard dalje ukazuje na to da, prema gledištu koje napada, nema nikakvih dužnosti obezbeđivanja ili predohrane. Pitanje da li vozilo treba da zaustavim na

nepreglednoj raskrsnici zavisi od toga da li joj se u saobraćaju ma šta doista približava. Pokašto sam bivao putnik u automobilu čiji se vozač izlagao opasnosti na zapanjujući način — pretičući drugo vozilo u vožnji preko brda — a kad bih ispoljio znake nespokojsstva, on bi mi, po prestanku opasnosti, rekao »Eto, vidiš, sve je bilo u redu«. Za Rosa i Moorea zaista je *bilo* sve u redu, jer zaista nije bilo nikakve opasnosti. Ali bi Prichard rekao da vozač nije trebalo to da čini; njegova je dužnost bila da se od preticanja uzdrži dok god ne vidi da je drum čist.

Druga Prichardova kritika jeste napad na gledište da je moja dužnost da uspem, a ne samo da nastojim na nečemu. Prichard ukazuje na to da svaka promena do koje dovodimo u svetu jeste završetak jednog lanca uzroka koji započinje nekim mojim telesnim pokretom; a čim sam taj pokret izveo, neočekivano mogu da nastupe drugi uzroci, koji će sprečiti da dođe do konačnog ishoda. Štaviše, veli Prichard, čak ni ta moja telesna kretnja nije sasvim pod mojim nadzorom. Baš kao što mogu da svog pacijenta vešto operišem — ali da dođe do zapaljenja trbušne duplje, pa da on umre — tako ja mogu *pokušati* da svog bolesnika vešto operišem, ali da u tome omašim. Od čoveka se može jedino tražiti da *preduzme* da postigne ono za šta *veruje* da je prikladno u datoj situaciji *kakva se njemu pokazuje*. Ako to čini, on ispunjava svoju dužnost i čini ono što treba da čini.

Ross jednim primerom predupređuje ovaj drugi prigovor. Pretpostavimo da pozajmim neku knjigu, a onda je brižljivo upakujem i poštom pošaljem vlasniku, ali ona do njega ne stigne. Ja sam preduzeo ono što je, kako sam verovao, prikladno. Ali, kako veli Ross, kad čujem da mu knjiga nije stigla, ja vlasniku jamačno moram da pošaljem drugi primerak, i to moram da činim dok god jedan ne stigne na odredište. Jer je čovekova dužnost da vraća pozajmljene predmete, a ne samo da to pokušava činiti. Mislim da bi se većina ljudi složila s tim

da, kad čujem da prvi primerak nije stigao, ne mogu da u vezi s tim naprosto operem ruke. Ali pretpostavimo da ta većina učini ono što bi zahtevao Ross. Svakako je jasno da se pri tom, do konačnog uspeha, ne ispunjava prvobitna obaveza. Jer, na kraju krajeva, knjiga koja se probije do odredišta nije onaj »pozajmljeni predmet« već zamena (što bi bilo sasvim jasno ako bi izvorna knjiga imala na sebi vlasnikove napomene ili posvetu darodavca). A činjenica da mi ne nastavljamo da ispunjavamo istu dužnost bila bi očita i ako naša reakcija, mada nije nedelanje, nije ni ona Rossova. U takvim okolnostima ja bih se, mislim, najpre obratio Pošti, da vidim da li bi ona obeštetila pozajmioca knjige. Ako to ne uspe, sumnjam da bih naprosto poslao drugi primerak iste knjige. Mogao bih vlasnika da pitam šta bi želeo da ima ili da mu pošaljem kupon za kupovinu knjiga. A iz ovoga je jasno da, upakovavši i poštom poslavši onu knjigu, ja *jesam* ispunio dužnost prikladnu za slučaj pozajmljenih predmeta. Ja sam preduzeo da je vratim (i nisam, kako bi rekao Ross, omašio u toj dužnosti). Onda, kad su stvari krenule naopako, imao sam drukčiju dužnost — dužnost da nadoknadim štetu. Ova je situacija zapravo vrlo česta. Čovek čini ono što treba da čini; onda mu stvari izmaknu, i on ima jednu drugu, novu dužnost. Ako se pita zašto bi *on* bio dužan da naknadi štetu, kad za gubitak nije sam kriv, prvi odgovor je da štetu *ne* treba da na sebe primi on, već poštanska služba. Drugi je odgovor da, ako štetu neće da plate ni on ni Uprava pošte, onda to neće učiniti niko; a nepravilnije je da pozajmilac, na kraju krajeva, prođe gore od pozajmljivača. Tako, ukoliko se ja (sasvim pošteno i iskreno) zalažem za prava jednog čoveka na neki posao, a on se pokaže kao nesposoban, onda je moja posebna dužnost da u tom pogledu pomognem ako ikako mogu, ne zato što nisam ispunio svoju raniju dužnost (kako bi rekao Ross) već zato što tom čoveku, da se ja nisam toliko zalagao za nj, taj posao ne bi bio poveren. Tako Ross ne uspeva da uzdrma Prichardovu argu-

mentaciju da naša dužnost nije da uspemo već da nastojimo.

Kako da se, onda, opredelimo između Rossa i Pricharda? U svojoj kasnijoj knjizi, *Temelji etike*, Ross priznaje snagu Prichardove argumentacije, ali ga ona ne navodi na to da odustane od svog shvatanja značenjâ termina »treba« i »dužnost«. On veli da to pokazuje kako se termini »treba« i »dužnost« upotrebljavaju na dva različita načina — na »objektivan« način, određen uspehom u stvarnoj situaciji, i na »subjektivan« način, određen verovanjima i pokušajima. I Ross je, čini mi se, nesumnjivo u pravu kada to tvrdi.

Kao primere objektivne upotrebe termina »treba« i »dužnost« možemo navesti iskaze »Dao je sve od sebe da ispunji svoju dužnost« ili »Nije trebalo da operiše, ali to nije mogao da zna«, gde, sa subjektivnog stanovišta, dati sve od sebe *jest*e ispunjavanje dužnosti i gde je njegova dužnost *bila* da operiše *zato* što nije mogao znati da operacija neće biti uspešna. Kao primere subjektivnog gledišta valja uporediti iskaze »Kapetan Oates je ispunio svoju dužnost, mada je njegova žrtva bila uzaludna« i »Porotnik je ispunio svoju dužnost glasajući da je optuženi 'kriv', mada je, u stvari, dokazna građa kasnije pokazala da je taj čovek nevin«.

Koje su alternative za Rossova zaključak da se termini »treba« i »dužnost« upotrebljavaju i na njegov i na Prichardov način, i da se više nema šta reći? Postoje samo dve mogućnosti. Jedna je da se odustane od tih uobičajenih (i dvosmislenih) reči, i da se skuju tehnički termini — »deontičko« i »rektalno« — kojima će se dati tačna i nedvosmislena značenja. Druga mogućnost je da se *propiše* upotreba uobičajenih reči — da se kaže kako se termini »dužnost« i »treba« upotrebljavaju dvosmisleno, ali da ih *treba* upotrebljavati samo na Prichardov način (ili samo na Rossova). Baš kao što kitove ponekad nazivaju ribama, ali to nije tačno.

Na početku ove knjige rekao sam da ću se u njoj baviti ispitivanjem upotrebe moralnih reči

i, ako je tako, rešenje iz *Temelja etike* činilo bi se umesnim. Ako su reči dvosmislene, recimo to, jasno razlučujući značenja. Uzmimo englesku reč *pupil*.^{*} Bilo bi besmisleno reći da ta reč u engleskom označava i đaka i deo oka, ali da je ova druga upotreba pogrešna i nelegitimna.

Ja ovim nisam savim zadovoljan. Ako to prihvatim, želim nešto da dodam — da pričardovska ili subjektivna upotreba termina »treba« i »dužnost« jeste tačnija, manje varljiva i opasna. Rosovsko ili subjektivno gledište dovodi do više paradoksa. Ovi, u stvari, nisu ništa više doli upečatljiva opetovanja Prichardovih kritika.

Po objektivnom gledištu, ja mogu, pre svega, da iz rđavog motiva ili s nemoralnim namerama ispunim svoju dužnost i učinim ono što treba. Pozajmim knjigu, potpuno nameran da je nikada ne vratim, a onda je zaboravim u sobi pozajmiočevoj, u trenutku rasejanosti; ispunio sam svoju dužnost — pozajmilac je dobio natrag svoju knjigu.

Drugo, ja ću svoju dužnost često ispunjavati zahvaljujući srećnom sticaju okolnosti. U jednom od prikaza *Autobiografije* Forda Maddoxa Forda naišao sam na sledeće:

»Ali ništa u toj sjajnoj i smeloj piščevoj pripovesti nije upečatljivije od izveštaja o londonskom susretu s nekom damom, koja mu je rekla da je on izmenio čitav njen život i spasao je potpune propasti. Ford joj reče da je nikad ranije nije video. ‚O, jest‘, odgovorila je, ‚pre deset godina došli ste sa Willa Catherom da me posetite u parku Bronx. Baš tog dana je trebalo da odbegnem s jednim oženjenim čovekom, ali ste vi sedeli tako dugo i toliko brbljali da sam izgubila voz.‘ Na drugom mestu gospodin Ford kaže da ‚prilično ne voli vrlinu‘, ali nam ne veli da li taj svoj postupak

^{*} Eng. *pupil* — 1. đak, učenik; 2. zenica, pupila (prim. prev.).

upisuje sebi u raboš kao jedno od svojih dobrih dela.«

Tako natpis na nadgrobnoj ploči koji glasi »On je uvek ispunjavao svoju dužnost« može da znači »Bio je čovek koji je kroz život prošao čineći ono što su okolnosti od njega tražile, ali uvek ili slučajno ili pod prisilom ili sa rđavim motivom«. Lako je Mooreu reći da motivi nemaju nikakve veze s terminima »ispravno«, »treba« i »dužnost«, ali imaju mnogo značaja za moralnu pohvalu ili pokudu. Upravo je u tome paradoks. Za nas je vrlo čudno reći da iskaz da jedan čovek jeste ispunio ili nije ispunio svoju dužnost (ili da jeste ili nije učinio ono što je trebalo da učini) nema nikakve veze s pohvalom ili pokudom. (Zanimljivo je da se termini »ispravno« i »neispravno« čine, kako ćemo kasnije videti, mnogo manje paradoksalnima.)

Otud je privlačno pristupiti ovom pitanju propisivački, pa reći da se termini »treba« i »dužnost« pogrešno upotrebljavaju u Rossovom objektivnom smislu reči, ili bar reći da se termin »dužnost« upotrebljava na oba načina, ali dodati upozorenje u vezi s njenim objektivnim primenama.

Međutim, ako je tako, zašto je objektivna upotreba toliko rasprostranjena? Ima za to nekoliko razloga. Subjektivno gledište je, prvo, srazmerno novo i visoko civilizovano dostignuće. Nekada je bilo uobičajeno izlagati ljude pokudi za postupke za koje ih sada ne opterećujemo nikakvom odgovornošću — jeretike ili mahnite, na primer. Tek je negde posle prvog svetskog rata došlo do toga da se u Velikoj Britaniji čovek koji iz ubedenja odbija da služi vojsku ne kažnjava niti proganja niti smatra kukavicom. Meni se ova promena čini napretkom, ali se staro shvatanje još zadržava. A onda, opet, u još ranija vremena, kažnjavani su nehотиčni zločini, pa čak i neživi predmeti, u onom istom duhu u kojem deca udaraju sto o koji su se spotakla.

Drugi razlog sa kojeg je objektivno gledište tako rasprostranjeno jeste postojanje jednog svakako

objektivnog smisla reči »dužnost« ili »dužnosti« — na primer, »dužnost stražara«, »spisak dužnosti«, itd. Dužnosti jednog dežurnog oficira ili nekog sudskog pisara jesu objektivne, jer su popisane u zvaničnim dokumentima. One ne zavise od mojih verovanja niti ma čijih verovanja ili motiva ili preguća.

Treći razlog rasprostranjenosti te objektivne upotrebe termina jeste to što će nam, kako izgleda, čak i ako termine »dužnost« i »treba« upotrebljavamo subjektivno, ipak biti potreban neki objektivni termin. Da bismo to uvideli, hajde da Prichardovu argumentaciju sledimo do njenog zaključka. Njegova konačna formulacija glasi da ja treba »da preduzmem da učinim ono za šta verujem da će dovesti do izvesnog stanja stvari«. Ali to nije dovoljno. Ucenjivač ili lopov preduzimaju mere da dovedu do izvesnog stanja stvari. Kakva je razlika između njih i moralnog čoveka? Ona se mora naći u samom tom stanju stvari. Stanje stvari koje preduzima da stvori dobar čovek moramo razlikovati od onoga što čini rđav čovek, a za to nam je na kraju naše formulacije potreban neki moralni termin. Termin »ispravno« dobro bi nam poslužio. Čovek ispunjava svoju dužnost (i moralan je) ako preduzima da učini ono što veruje da je ispravno. Rđav čovek preduzima da učini ono što veruje da je neispravno. Ovde se termini »ispravno« i »neispravno« upotrebljavaju objektivno, i to bi bio još jedan razlog za propisivanje upotrebe termina »dužnost« i »treba«. Jer ako se objektivno upotrebljava termin »ispravan«, tako upotrebljeni termini »dužnost« i »treba« bili bi na prosto njegovi sinonimi.

Međutim, potrebno je razmotriti još jedan, dalji element subjektivnosti. Prichard je tvrdio da moja dužnost zavisi od mojih verovanja o činjenicama. No, kako je istakao E.F. Carritt, u obzir se moraju uzeti i druga verovanja — verovanja o moralnim načelima i moralnim vrednostima. Ponekad to nije očito, jer se moralno saglašavanje

uzima zdravo za gotovo. Dužnost hirurga zavisi od njegovih verovanja o činjenicama; ako on veruje da će operacija spasti život njegovog bolesnika, dužnost mu je da operiše. Drugi hirurg, koji veruje da bi operacija ubila njegovog pacijenta, imao bi dužnost da ne operiše. Njihove različite dužnosti zavise od njihovih različitih verovanja o činjenicama. Uzimamo zdravo za gotovo da se oni saglašavaju s obzirom na relevantno moralno načelo — da život treba spasti. Ali to nije uvek slučaj. Jedan bi lekar mogao preporučiti veliku dozu morfijuma — drugi kaže »To će ga ubiti« — prvi odgovara »Da, znam«. Ovde se oni slažu s obzirom na činjenice, a ne slažu u pogledu moralnih merila. Jedan čovek može da odbija ratobornu reakciju drugoga zato što veruje u delotvornost pasivnog otpora — ovde je neslaganje činjenično; ali on tu reakciju može da odbije i zato što veruje da nasilje nije nikada opravdano — i sukob je moralan. Carritt prihvata svu Prichardovu subjektivnost, ali ide još dalje. Po njegovom shvatanju, čovekova je dužnost da preduzme da učini ono što zahteva njegova vlastita moralna procena pretpostavljene situacije. (Izrazi »preduzeti« i »pretpostavljena« su Prichardovi subjektivizmi; »moralna procena« je Carrittov dodatak.) U vezi s moralnim verovanjima postoji i jedna posebna poteškoća. Mogli bismo biti skloni da se složimo s tim da je dužnost pacifiste da u svakom slučaju odbije da se bori, ma kako stvar bila »pravedna«. Ali ima krajnjih slučajeva, gde se možemo osećati manje sigurnima. Šta ćemo s fanaticima: nacistima koji proganjaju Jevreje, inkvizitorima koji muče jere-tike, komunistima koji »ispiraju mozak«* — pri čemu svi oni veruju da su te delatnosti ispravne i

* »Ispiranje mozga« (*brainwashing*, kineski *hsi nao*) je postupak kojim su kineski komunisti, intenzivnom političkom indoktrinacijom kombinovanom sa merama psihološkog i fizičkog pritiska, »prevaspitali« zarobljene protivnike, te intelektualce i druge nosioce »nepravilnih shvatanja« (prim. red.).

umesne? Valja li smatrati da oni vrše svoju dužnost i da zaslužuju moralnu pohvalu? Kakva je razlika između njih i pacifista? Sklon sam mišljenju da tu nema nikakve razlike, te da moramo prihvatiti paradoks i Hitleru iskazati moralno odobrenje. Zašto smo manje skloni da to učinimo, negoli u slučaju pacifiste? Možda zato što nismo tako apsolutno sigurni da pacifist greši; možda i zato što on preterano naglašava jednu vrednost koju i mi prihvatamo — zlo rata i dobre osobine miroljubivih i sporazumnih rešenja; a možda, opet, i zato što su pacifisti (na primer, kvekeri) u svakom drugom pogledu ljudi kojima se divimo. Međutim, valja imati na umu da je trpeljivost prema pacifistima jedna vrlo skorašnja pojava. U prvom svetском ratu, sudski su, a i drukčije gonjeni, uz vrlo široku podršku javnosti. Tako se mi, s obzirom na to pitanje, sad možda nalazimo na nekome prelaznom stupnju, pa i trpeljivost prema ljudima koje sad smatramo fanaticima lako može da nastupi. Valja takođe imati na umu da je moralna pohvala samo jedna vrsta vrednovanja. Čovek se može ne slagati s fanatikom i na druge načine, i čak može (ne osuđujući ga) imati dužnost da ga obuzdava (poput nekog maloumnika) ili da ga uništi (kao besnog psa).

Valja razmotriti još jedan konačni dodatni element subjektivnosti — najsumnjiviji i ponajviše pretresani. Reč je o motivu. Može se reći da bi čovek mogao da zadovolji Carrittovu formulaciju, a da se za njega ipak ne kaže da ispunjava svoju dužnost. Na primer, jedan sam od onih koji biraju nastavnika filozofije na univerzitetu; mesto je upražnjeno, i ja treba da glasam za nekoga. Da li ja ispunjavam tu svoju dužnost? Koje moralno načelo smatram relevantnim? Verujem da valja izabrati najboljeg čoveka. Kojih sam se relevantnih verovanja o činjenicama držao? Verovao sam da je Jones bio taj najbolji čovek. Jesam li preduzeo da Jones bude izabran? Jesam; glasao sam za njega. Tako sam ispunio svoju dužnost. Ali pretpostavimo da

je moj motiv bilo prijateljstvo prema Jonesu ili pakost prema njegovom suparniku. Tada bih za Jonesa glasao bez obzira na to da li ga smatram najboljim. Sebi rekoh: »Kakva sreća da su i njegova svedočanstva najbolja. Niko ne može da prstom pokaže na mene.« (Podsećamo se kako je, prema objektivnoj teoriji, ispunjavanje dužnosti često stvar srećnog sticaja okolnosti.) Ishod odbijanja da se motiv uključi u definiciju dužnosti isti je onaj paradoks koji smo već zapazili — razdvajanje pohvale i pokude od pojmova »dužnosti« i »treba«. Jer očito je da ne zaslužujem nikakvu pohvalu što sam glasao za svog prijatelja ili iz nenaklonosti prema njegovom suparniku.

I Ross i Prichard daju argumente protiv pozivanja na motiv u definiciji dužnosti. Prvo, kaže se, takvo uključivanje motiva dovodi do regresa; jer, koji je motiv čije bi se prisustvo bilo zahtevalo? To je jamačno neko osećanje dužnosti. Onda će moja dužnost biti »da preduzmem da učinim ono što verujem da je u datoj situaciji prikladno iz osećanja da je to moja dužnost«. To jest, »iz osećanja da treba da preduzmem... iz osećanja dužnosti«. Međutim, do ovog regresa dolazi jedino ako, poput Rossa, dužnost poistovetimo s ispravnim, i držimo se objektivne teorije dužnosti. Ako, kako je nagovešteno, povučemo razliku između »dužnosti« i »ispravnog«, a termin »ispravno« upotrebljavamo objektivno, naša se formulacija menja u: »Moja je dužnost da preduzmem da učinim ono što smatram ispravnim zato što verujem da je to ispravno«. Regres ili cirkularnost iščezava.

Drugi argument protiv uključivanja motiva u dužnost jeste stav da »treba« implicira »može«, i da naši motivi nisu pod našim nadzorom. Stav da »treba« implicira »može« jeste središnje i prihvaćeno načelo među svim etičarima čija shvatanja razmatramo. Postoje veliki problemi u vezi s analizom tog načela, ali ih za trenutak moramo ostaviti postrani. Tvrdi se to da kad kažem da neko treba nešto da učini, to implicira da on to može učiniti.

Prigovor glasi da ja ne mogu imati motiv kad mi se prohte. Ja mogu odlučiti da ustanem ili da pomognem prijatelju. Ali ne mogu odlučiti da budem ljut ili gladan, da volim ili mrzim. A to su, ipak, tipični motivi. Na ovaj argument postoje dva odgovora; prvi ga pobija u velikoj meri; drugi, verujem, to čini u potpunosti. Prvo, naši motivi nisu sasvim nezavisni od naše volje. Ross priznaje da mi možemo *negovati* neki motiv. Ali to nije dovoljno, pošto je posredi dugoročan plan, a definicija koja uključuje motiv zahtevala bi od nas, čini se, da prikladan motiv imamo *sada*. Ross bi i dalje poricao da mi svoje neposredne motive možemo preinačavati neposrednim izborima. Međutim, ponekad mi to možemo. Kad je čovek srdit, kažemo mu da izbroji do deset. To smanjuje njegov bes. Ali to znači izmeniti postojeći motiv — ne stvoriti neki novi. Međutim, ja mogu da izazovem srdžbu prisećajući se kako me je neko povredio. Mogu izazvati u sebi glad, zamišljajući lukulsku gozbu, ili ljubav prema Hloi, maštajući o njenim čarima. No, može se reći da su ovi postupci posredni, te da, sledstveno, mogu da omaše. Mogu otkriti da, na kraju krajeva, ipak ne mogu da se razbesnim, i da me nikoje slike gozbi ne čine gladnim. I, napokon, ne mora mi biti poznata nikoja tehnika za izazivanje ma kakvog motiva. Stoga je taj odgovor vrlo ograničen.

On, međutim, vodi drugom odgovoru, koji se čini sasvim zadovoljavajućim. Traženi motiv jeste osećaj dužnosti. Kakvom se tehnikom, dakle, taj motiv izaziva? Reč je o prostom razmatranju ispravnog i neispravnog u svakoj situaciji. Ima smisla reći »ne mogu jutros da se ljutim na Jonesa; ne mogu da se ljutim ni na koga; sunce sija i prepun sam sreće« ili »Jutros uopšte ne mogu da osetim glad. Svašta sam pokušao, ali uzalud.« Međutim, vrlo bi čudno zvučalo ako bi neko rekao »Nalazim da jutros ne mogu da imam osećaj dužnosti.« Jer to bi značilo da taj čovek ne može ništa da razabere kao ispravno ili neispravno, dobro ili rđavo.

Možemo se setiti Sakijevog Clovisa:

»Moja se majka nikad nije trudila da me vaspitava.

Gledala je da u pristojnim razmacima dobijem porciju batina i da naučim razliku između ispravnog i neispravnog; znate, ima tu neke razlike, ali ja sam zaboravio u čemu je ona.

»Zaboravili ste razliku između ispravnog i neispravnog!« uzviknu gospođa Eggebby.

»Pa, znate, u isto vreme sam se latio prirodnih nauka i dosta drugih stvari, a ne može sve da se zapamti, zar ne? Nekada sam znao u čemu se sardinijski puh razlikuje od običnog, i da li vijoglava stiže do naših obala pre kukavice, ili je obratno, i koliko treba moržu do pune zrelosti. Možda ste sve to i vi nekad znali, pa ste zaboravili.

»Te stvari nisu važne«, reče gospođa Eggelby, »ali...»

»Činjenica da smo ih oboje zaboravili dokazuje da te stvari jesu važne«, reče Clovis; »zapazili ste, mora biti, da čovek uvek zaboravlja upravo važne stvari, dok mu se beznačajne, nepotrebne činjenice iz života uvrtu u glavu.«¹

Lako može biti da on nije kadar da vidi ništa neispravno u nekoj posebnoj radnji, i stoga nema nikakvog osećaja dužnosti u vezi s njom. Međutim (shodno subjektivnoj teoriji koje smo se dosad držali) on tada ne bi smatrao da je ona neispravna i ne bi imao dužnost da se od nje uzdržava.

Zaista su moguće izuzetne situacije, u kojima čovek nije kadar da uvidi *ma kakvu* razliku između ispravnog i neispravnog. Možda krajnji oblici mučenja ili iscrpljenosti ili izgladnelosti, ili upotreba nekih narkotika ili ruskih metoda ispiranja mozga ili (kako neki tvrde) operacija na mozgu poznata kao frontalna lobotomija mogu da onemoguće

¹ Saki, *Beasts and Super-Beasts*. Collected 1926 Edition, p. 159.

razabiranje svih ili ma kojih moralnih razlika. Tada čovek ne može da ima motiv dužnosti. Ali pod tim okolnostima on ne može imati ni dužnosti. Nema nikakvog smisla reći da on ne treba da izda svoje drugove niti da prizna sabotazu ili izdaju. Tako izuzetak potvrđuje pravilo. Dok god nema motiva nema ni dužnosti.

Do ovog se zaključka može doći i na drugi način. Pošli smo od te poteškoće da ja mogu iz raznih motiva preduzimati da učinim ono što smatram ispravnim. Moj motiv u glasanju za Jonesa može biti dužnost ili prijateljstvo ili pakost prema Jonesovom suparniku. No time se pretpostavlja da ja mogu iz različitih motiva preduzimati istu radnju. A je li to zaista tako? Jedna radnja nije tek prosta telesna kretnja — unošenje znaka X mastilom na neki formular; ona je psihološko zbivanje. Šta ja uistinu preduzimam da postignem? U jednom slučaju, jamačno, da obezbedim izbor najboljeg čoveka (ili Jonesa *qua* najboljega), u drugome da obezbedim izbor mog prijatelja (ili Jonesa *qua* mog prijatelja), a u trećem da srušim Robinsona, glasavši za Jonesa. Pretpostavimo da ja preduzimam da obezbedim izbor Jonesa kao najboljeg čoveka, ali da uzgred znam da je on slobodni zidar ili odličan igrač golfa. Da li bi moji neprijatelji mogli reći da sam se potrudio da obezbedim izbor slobodnog zidara ili zmaja za golf? Otud je, kad preduzimam da obezbedim izbor svog prijatelja, znajući da je on najbolji kandidat, jednako neprikladno reći da sam preduzeo da obezbedim izbor najboljeg čoveka. Svako razlikovanje telesne kretnje i hotimične akcije, i svako razlikovanje nevoljne i voljne radnje, mora da obuhvati uput na motiv kao sastavni deo hotimične voljne radnje. Tako se u slučaju ovog izbora zapravo desilo ne da sam ja iz rdavog motiva preduzeo da učinim ispravnu stvar, već da ja uopšte nisam preduzeo da učinim ispravnu stvar. Ja sam preduzeo jedan čin protekcionastva ili inata koji je, zahvaljujući srećnom sticaju okolnosti, imao spolja istu prirodu i stvarne

ishode kao postupak koji bih učinio da sam preduzeo da obezbedim izbor najboljeg čoveka.

Da sažmemo: Moore i Ross su govorili da je dužnost objektivna. Da bi se znalo je li čovek ispunio svoju dužnost ili učinio ono što treba, valja znati samo činjenice u vezi sa situacijom i stvarne posledice njegovog postupka. Ne mora se baš ništa znati o njegovim verovanjima i motivima. Ja sam, međutim, držeći se Pricharda (u vezi sa činjeničnim verovanjima), Carrita (u vezi s moralnim verovanjima) i svog vlastitog njuha (u vezi s motivima) tvrdio drugo — da bismo znali da li je čovek ispunio svoju dužnost, moraju nam biti poznati:

- (a) njegova verovanja o datoj situaciji (ne činjenice o njoj)
- (b) njegova verovanja o posledicama njegovog postupka (ne njegove stvarne posledice)
- (c) njegova moralna verovanja
- (d) njegovi motivi
- (e) ono što je preduzeo da učini (a ne šta je stvarno učinio).

LITERATURA

W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford 1930, pp. 4—7, 31—32, 42—47; *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1939, Ch. VI, VII.

H. A. Prichard, »Duty and Ignorance of Fact«, *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1968.

E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking*, Oxford University Press, Oxford 1947, Ch. II.

Odbrane objektivne teorije dužnosti:

H. Nystedt, »The Problem of Duty and Knowledge«, *Philosophy*, vol. XXVI (1951), No. 99.

K. Baier, »Doing my Duty«, *Philosophy*, vol. XXVI (1951), No. 98.

Za subjektivnu stranu:

H. J. N. Horsburgh, »Mr. Baier on Doing one's Duty«, *Philosophy*, vol. XXVII (1952), No. 103.

N. H. G. Robinson, »The Moral Situation«, *Philosophy*, vol. XXIV (1949), No. 91.

○ relevanciji motiva za dužnost:

I. Gallie, »The Oxford Moralists«, *Philosophy*, vol. VII (1932), No. 27.

G. E. Hughes, »Motive and Duty«, *Mind*, vol. LIII (1944), No. 212.

H. D. Lewis, »Moral Freedom in Recent Ethics«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LXXIII (1973), No. 1.

○ motivima i »treba' implicira ,može'«:

J. Wheatley, »Virtue: An Analysis and a Speculation«, *Analysis*, vol. XXII (1961/62), No. 3.

A. Savile, »Mr. Wheatley on Virtue«, *Analysis*, vol. XXIII (1962/63), No. 4.

J. Wheatley, »Virtue: An Answer to Mr. Savile«, *Analysis*, vol. XXIV (1963/64), No. 2.

P. W. Taylor, »Moral Virtue and Responsibility for Character«, *Analysis*, vol. XXV (1964/65), No. 1.

Sesto poglavlje

DUŽNOST DA SE MISLI

Kroz čitavo prethodno poglavlje u više se navrata isticalo, u prilog svim subjektivnim merilima za pojmove »dužnost« i »treba«, da se jedino uz pomoć tih merila pohvala može združivati s »treba« a pokuda s »ne treba«. Tako čoveka valja pohvaliti ako ono za šta veruje da je ispravno preduzima da učini zato što veruje da je to ispravno. No, čini se da za ovo ima izuzetaka. Termin »dobronameran« upotrebljavamo i kao izraz pokude, te kažemo da je put u pakao popločan dobrim namerama. Kada to činimo? Onda kad neka iz savesti preduzeta radnja dovodi do rđavih ishoda. Ali ne u svim slučajevima. Mi ne bismo kao dobronamernog opisali hirurga iz osamnaestog veka koji je operisao bez hloroforma niti lekara iz devetnaestog veka koji je propustio da bolesniku da penicilin. Oni prosto nisu mogli znati za bolje. Mi dobronamernog čoveka osuđujemo u slučajevima kad je on mogao da iznađe relevantne činjenice ili da o njima misli delotvornije.

Ovde ga, međutim, mi ne osuđujemo za sadašnje, već za jedno ranije prenebregavanje dužnosti, kako pokazuju sama naša glagolska vremena. »Zašto si to učinio?« »Mislio sam da ću mu pomoći.« »Ali zar ne znaš da takvu pomoć ne može podneti?« »Znam, naravno, ali nisam na to mislio.« »Pa, trebalo je da misliš«. Međutim, sledi da taj čovek

ipak zasluhuje pohvalu za ono što čini u *dato vreme*. Jer on *tada* ne može da postupi bolje. On radi kako zna i ume. Seoski lekar koji radi potpuno sam popije na nekoj zabavi čašu šerija više, a onda ga nekud pozovu i on napravi saobraćajni udes. Nema smisla reći da je njegova dužnost bila da auto vozi onako kako bi to činio da je bio trezan; on to naprosto ne može. On je dužnost ispunio ako ih vozi onoliko pažljivo koliko može (u svom stvarnom stanju). Ništa više on ne može da učini. Nije *trebalo* da popije čašu šerija više. Ovaj slučaj je svakako sličan onima gde propust da se misli umnogome prethodi vremenu delanja. Pretpostavimo da me pozovu da početkom oktobra održim neko predavanje u Škotskoj, a ja se ne obazrem na to da tada u Oxfordu počinje školska godina, pa prihvatim poziv. Kad dođe vreme, ja s nevoljom moram da se suočim kako znam i umem — moram ili da otkažem predavanje ili da iz Oxforda izostanem u vreme kad mnogo ljudi želi da me vidi. Oba ova rešenja biće jednako dobra s obzirom na nepovoljnu situaciju. Nije *trebalo* da prihvatim poziv. Ne, ali oktobar je tu, i ja sad imam jednu dužnost — dužnost veoma različnu od one koju bih imao da nisam omašio u dužnosti da mislim.

Ljudima može biti vrlo teško da hvale neku dobronamernu radnju u vreme kad se ona obavlja. Ako ih, međutim, upitate šta bi drugo hteli da izvršilac te radnje čini (u okolnostima u kojima se on našao), oni će uvideti razlog za pohvalu te radnje. Jedna od poteškoća s kojima se suočavaju jeste to što dužnost mišljenja može da bude vremenski tako bliska dužnosti delanja da je teško razlučiti ih.

Krajnji oblik ovoga postavlja profesor Ryle u svom prikazu inteligentnog delanja. On tvrdi da se u mnogim slučajevima (možda u većini, a svakako u najboljim slučajevima) dva procesa — mišljenje i delanje — ne mogu razlučivati. Jedan odista inteligentan igrač raznih igara ne misli prethodno, da bi potom delao, kao što to ne čini ni pametni besednik. Inteligencija se ne ispoljava nekim pret-

hodnim procesom mišljenja, već načinom na koji se neki čin obavlja — inteligentno. A čak i kad u prethodnim razmišljanjem postavljeni, planove ipak valja inteligentno izvesti. Šta se, sad, zbiva s mojim razrešenjem problema »dobronamernosti«? Mislim da moram reći da postoji dužnost da se ne samo dela već da se dela pametno (mислеći šta se čini). A dobronameran čovek, mada zadovoljava druge činioce u dužnosti, ne uspeva da zadovolji taj jedan. Ima više sličnih slučajeva. Mogu imati dužnost da nekom čoveku kažem jednu neprijatnu istinu, i to obuhvata dužnost da mu se ta istina kaže *taktilčno*, i u ovom pogledu ja mogu da omašim. Ili možda moram da objavim neku odluku, i da je objavim *odlučno* (tako da nema sumnje u njenu konačnost), a da u ovom pogledu ne uspem. Čoveka koji omaši da neku svoju dužnost ispuni misleći možda ne bismo nazvali »dobrohotnim« ili »dobronamernim«; verovatno bi pre trebalo da ga nazovemo »površnim« ili »nesmotrenim«, ili »brljivim« — ali bi to još uvek bile reči pokude. Možda termin »nemeran« pokriva oba slučaja. Skloni smo da »nemeru« združujemo s prethodnim mišljenjem (opet pogrešno, kako bi tvrdio Ryle — namerava se mnogo šta prethodno nepromišljeno).

Druga poteškoća u vezi s ovim objašnjenjem »dobronamernosti« jeste to što dužnost da se misli izgleda neograničena. Prichard veli da, pre delanja, ja moram »što celovitije mogu da razmotrim« da li će moje delanje biti prikladno¹. Ali to bi, već na prvi pogled, čini se, nosilo očite teškoće:

»I tako prirodnoj boji odluke
Bledilo misli da bolešljiv lik
Te preduzeća velika i smela
Otuda krivo okrenu svoj tok
I gube ime dela.«*

¹ H. A. Prichard, *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1963, p. 27.

* Šekspir, *Hamlet*, III čin, I scena, preveli S. Pandurović i Ž. Simić, Kultura, Beograd 1963, p. 173 (prim. prev.).

Hamletova je nevolja bila u »previše čistom i jasnom premišljanju o događajima«. Moglo bi se reći da je Prichard pod izrazom »što celovitije mogu« razumevao »što celovitije to dopuštaju okolnosti«, čime bi se obuhvatila i opasnost da se propusti voz. Ali postoje i drugi slučajevi gde bi preterano razmišljanje bilo za osudu, gde se mnogo premišlja o nekoj beznačajnoj odluci, i Prichard taj slučaj nije mogao da obuhvati. Tako smo sad u iskušenju da kažemo da je količina mišljenja koje imam dužnost da obavim ograničena raspoloživim vremenom i važnošću odluke koju imam da donesem.

Ali opet nam se vraćaju subjektivni činioci. Kako čovek može biti siguran koliko mu vremena stoji na raspolaganju? Jednom sam video kako je neki čovek propao kroz led na nekom jezeru i, prihvatajući izvesne opasnosti, požurio sam preko krckavog leda da nađem lestve. Da sam zastao da bolje pogledam, video bih da čovek sasvim polako tone u mulj, tako da sam na raspolaganju imao mnogo više vremena no što sam mislio. Međutim, delovao sam na osnovu verovanja da je vremena malo. Ili, opet, možemo li uvek biti sigurni koje su nam odluke važne? Odluka koja je izuzetno mnogo delovala na moj život činila se u svoje vreme sasvim beznačajnom — da li da jednog od mojih predratnih profesora prilično kasno uveče zvanično posetim. A ta je poseta izmenila čitav moj život. Tako i ovde moramo razmišljanju posvetiti onoliko vremena koliko *verujemo* da nam stoji na raspolaganju ili onoliko koliko se čini da zahteva važnost koju *pridajemo* dotičnoj odluci. Tako se ono što je isprva poteškoća u subjektivnoj teoriji dužnosti pokazuje kao još jedna subjektivno određena dužnost.

Sledi da razmišljanje može da bude neuspešno, a ishodi i dalje nezadovoljavajući. Napose, možemo voditi računa jedino o onome što nam »pada na um«, a kako sami taj termin naznačuje, reč je o nečemu izvan našeg neposrednog nadzora. Možemo negovati razna interesovanja i sticati znanja da

bismo pomogli sebi da nam na um padaju prave ideje; i možemo primati savete i preporuke, tako da ideje koje mogu pasti na um drugim ljudima često odmah raspoznavamo kao relevantne za naš problem.

Postoji, međutim, jedna konačna poteškoća u vezi sa »dužnošću da se misli« kao razrešenjem primene »dobronamernosti«. »Dužnost da se misli« čini se *objektivnom*. Jer nas nimalo ne pravda iskaz »Nisam verovao da moram misliti; nije mi palo na pamet da stanem i zamislim se«. Ispuniti dužnost mišljenja *nije* isto što i preduzeti da se učini ono što se smatra ispravnim. Na tu poteškoću možemo delimice odgovoriti ukazivanjem na to da se nikoja dužnost ne može ispuniti bez *nekog* mišljenja; tako se, zapravo, prigovara da nisam mislio dovoljno. Ali reč »dovoljno« nas opet vraća na ranije postavljena pitanja o granicama dužnosti da se misli. Zato se, zaista, čini da ovde ipak postoji jedan istinski problem.

LITERATURA

O inteligentnom delanju:

G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, Ch. II.

RAZNOLIKOSTI U MORALNIM
VEROVANJIMA

Dosad smo u svojoj argumentaciji sledili primer koji su Moore, Ross, Prichard i Carritt postavili pozivajući se, u podršku ma kojoj moralnoj teoriji, na našu stvarnu upotrebu moralnih reči. Kako možeš da odlučiš...? Šta bi rekao ako...: Mooreov argument da zadovoljstvo nije jedina stvar dobra po sebi, jedino dobro kao cilj; Rossov dokaz da stvaranje najvećeg mogućnog dobra nije jedina dužnost čovekova; Prichardova subjektivna teorija i Carrittova dopuna — sve se to temelji na takvom pozivanju na stvarnu upotrebu reči. No, čak i kad su uspešni, ovi argumenti jedino pokazuju da su te teorije u skladu sa moralnim diskursom koji je zajednički nama i tim filozofima. Neki se ljudi ne slažu ni s nama ni s njima. Neki bi, nasuprot Mooreu, držali da znanje nije dobro po sebi, ili da je estetski užitak dobar jedino sa zadovoljstva koje sadrži (dok bi puritanci mogli poricati čak i to). Drugi bi držali, suprotno Rossu, da laganje nije neispravno kao takvo; a kako smo videli, tek smo u skorašnje vreme došli do toga da prihvatamo prichard-keritovsko gledište o čoveku koji iz razloga savesti neće da služi vojsku. Većina ljudi je 1914. smatrala da on ne ispunjava svoju dužnost. Tako te teorije odražavaju moralna gledišta pripadnika britanske srednje klase sredinom dvadeset-

tog veka. A teorija zasnovana na upotrebi moralnih termina u Kini ili Peruu mogla bi da izgleda znatno drukčije. Gledišta o moralu razlikuju se, te valja očekivati da će se razlikovati i na njima izgrađene teorije.

U drugim oblastima, kad se verovanja razlikuju, obično se pozivamo na argumente i evidenciju da bismo odlučili koje je gledište pravilno. I, zaista, konačnim zaključkom Petog poglavlja — da čovekova dužnost zavisi od njegovih *moralnih* koliko i od njegovih činjeničnih verovanja — prečutno se priznaju kako razlike u moralnim verovanjima tako i posledica da među različnim verovanjima jedno mora da bude pogrešno. Isto to je impliciralo naše prihvatanje termina »ispravan« kao objektivnog, mada »dužnost« ostaje subjektivna (p. 72). Jer kako da odlučimo šta *jest* ispravno kad se verovanja razlikuju?

Kako smo videli, većinu stvarnih moralnih sudova čini neko združivanje činjeničnih i moralnih verovanja. Stav »Trebalo Jonesu da dam onaj novac« temelji se na iskazima »Pozajmio sam novac, i još ga nisam vratio« (što je činjenično verovanje) i »Dugove treba vraćati« (što je moralno verovanje). Činjenična se verovanja mogu proveravati ili opovrgavati uobičajenim argumentima i evidencijom. Ali šta je s moralnim verovanjima? U Četvrtom poglavlju videli smo da neki filozofi (Ross i Prichard) misle da moralnim pravilima nije nužno nikakvo obrazlaganje zato što su ona samoočito istinita, ali da ta linija mišljenja i pokušaji da se ona brani nisu ubedljivi. U tom se poglavlju tvrdilo da je jedno moralno pravilo opravdano ako bi posledice njegovog opšteg prihvatanja bile dobre. Ovo se opravdavanje opet razlaže u dva elementa — činjenični (koje će posledice da budu?) i moralni (hoće li te posledice biti dobre?).

Neki obični ljudi, kao god i neki filozofi, odbacili bi to utilitarističko izvođenje moralnih pravila. Pacifist bi odbacivao nasilje kao opšti metod za rešavanje problema, ma kako dobre bile njegove po-

sledice; isto bi se tako neke crkve odnosile prema razvodu ili kontroli rađanja. Ali čak i ako prihvatimo to izvođenje moralnih pravila, mi još nismo kadri da za moralna verovanja obezbedimo celovit postupak provere. Jer ostaje pitanje »koji su ishodi dobri?« A, kako smo videli, neki odbacuju gledište da je znanje dobro ili da je lepota dobra ili da je zadovoljstvo dobro. Moore se ovde poziva na samoočitost, što je nedovoljno koliko i Rossovo pozivanje na moralna pravila. Ali ovde se, izgleda, zaista dolazi u ćorsokak. Jer kakvi tipovi argumenata mogu ovde da budu posredi?

Kad se neki iskaz napada, mi ga kadikad branimo pokazujući da on deduktivno sledi iz nekog drugog iskaza. Zašto je vodonična bomba rđava? Zato što je rđavo sve što podrazumeva masovno uništavanje nedužnih ljudi. Ali time se pitanje samo pomera dalje. I na ovaj način jasno dokazati da je ma šta dobro po sebi ili dobro kao cilj činilo bi se samoprotivrečnim.

Indukcija ili pozivanje na činjenice činila bi se jednako sumnjivom. Jer činjenice su ovde moralni sudovi ljudi, a videli smo da su oni različni i uzajamno protivrečni.

Tu teškoću je, u oba slučaja, vrlo jasno predočio Hume.

»U svakom sistemu etike na koji sam dosad naišao, zapažao sam da pisac ide neko vreme običnim putem umovanja, i uspostavlja jedno božansko Biće, ili pravi opaske o ljudskim stvarima; kad odjednom, na moje iznenađenje, vidim da umesto uobičajenih spona postavki, jeste i nije, ne nalazim nijedan sud koji nije spojen sa jednim treba ili ne treba. Ta je promena neprimetna; no ona je, ipak, od najveće važnosti. Jer kako ovo treba, ili ne treba, izražava neki nov odnos ili potvrđivanje, nužno je da ono bude zapaženo i objašnjeno; a u isto vreme da se dâ razlog za nešto što izgleda pot-

puno nepojmljivo: kako ovaj novi odnos može biti dedukcija iz drugih, koji su celovito različni od njega.«¹

Zaključci koji sadrže ideju o »treba (ili »ne treba«) ne mogu se izvoditi iz premisa od kojih nijedna ne sadrži takve ideje. Ili, opštije rečeno, da bi uključivali i dobro i rđavo, zaključci koji sadrže ma koje moralne termine ne mogu se zasnivati na premisama od kojih nijedna ne sadrži nikoje moralne termine. Otud bi se činilo da standardni metodi argumentacije moraju omašiti da potvrde ili opovrgnu moralne sudove. Ovo značajno načelo profesor Max Black naziva »Humeovom giljotinom«.

Postoji, međutim, još jedna vrsta odbrane koja bi mogla izgledati kao da izmiče Humeovoj giljotini. Kad se jedan iskaz napada, ponekad ga branimo pokazujući da ga potkrepljuje dosta drugih sličnih iskaza — ovo se kadikad naziva »testom koherencije« i primenjuje se na priče svedokâ u slučajevima kad spoljašnja provera nije mogućna. Ali i ovde ima teškoća. Prvo, moralna verovanja pojedinog čoveka retko su u tom smislu koherentna. Odista, ona se, kako smo videli, često uzajamno sukobljavaju. Međutim, čak i ako bi ona bila koherentna, koherencija ne može da jamči istinitost, mada nekoherentnost ukazuje na neistinitost. Koherentna priča očevica može da bude potpuno lažna; ili koherentna rekonstrukcija zločina koju daje neki advokat može da bude potpuno neistinita, ako je zasnovana na dokazima krivokletnika ili svedoka koji su se potajno dogovorili. Neka moralna načela (kako ćemo kasnije videti) odista su koherentna na takav način da izmena jednoga podrazumeva izmenu drugih, tako da ona, uzeta zajedno, obrazuju ono što se naziva »kulturnim obrascem«. Ali može da

¹ D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, knjiga III, deo I, odeljak I; navedeno prema neobjavljenom prevodu Borivoja Nedića.

bude suprotnih kulturnih obrazaca, i kako da se jedan od njih pretpostavi drugome? »Koherencija« nam to ne može reći.

LITERATURA

Napadi na Humeovu giljotinu:

P. Foot, »Moral Beliefs«, u W. D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question*, Macmillan, London 1969.

J. R. Searle, »How to Derive 'Ought' from 'Is'«, *ib.*

M. Black, »The Gap between 'Is' and 'Should'«, *ib.*

G. I. Mavrodes, »'Is' and 'Ought'«, *Analysis*, vol. XXV (1964/65), No. 2.

Odbrane:

A. Flew, »On not Deriving 'Ought' from 'Is'«, u W. D. Hudson (ed.), *o. c.*

J. E. McClellan and B. P. Komisar, »On Deriving 'Ought' from 'Is'«, *ib.*

D. Z. Phillips, »The Possibilities of Moral Advice«, *ib.*

Subjektivna teorija do koje dovodi argumentacija u Petom poglavlju bila je subjektivna teorija *dužnosti*, združena s objektivnom teorijom *ispravnog*. Obrazac je glasio »Moram preduzeti da učinim ono za šta verujem da je ispravno«. Pokazalo se da je moje verovanje da bi pojedina radnja bila ispravna uvek sastavnica izvesnih *činjeničnih* verovanja o situaciji i verovatnim posledicama te radnje, te izvesnih *moralnih* verovanja o tome šta je, uopšte uzev, ispravno ili dobro. U prethodnom poglavlju videli smo da ima poteškoća u vezi s proverom moralnih verovanja kada se ona razlikuju. Te poteškoće su navodile filozofe da se pitaju je li moralni element u nekoj tvrdnji o ispravnom ili neispravnom uistinu uopšte *verovanje*. Jer, ako bi posredi bilo verovanje, ovo bi moralo da bude istinito ili neistinito; a izgleda da se ni na koji način ne može pokazati da je ono bilo jedno ili drugo. Verovanje upravo činjenice moraju da čine istinitim ili neistinitim. Za moralno verovanje, to moraju da budu moralne činjenice. Međutim, ove se moralne činjenice ne dadu dosegnuti. Stoga oporeknimo postojanje ma kojih moralnih činjenica. Kažem da je razvod ponekad ispravno rešenje; vi velite da je on uvek neispravan. Ja kažem da lekar Jonesu treba da saopšti istinu o njegovoj bolesti; vi kažete

da on to ne treba da uradi. Nalazimo da ne možemo ustanoviti čije je verovanje istinito — to jest, ne možemo da utvrdimo moralne činjenice u vezi s razvodom ili kazivanjem istine. Otud takvih činjenica i nema. Tako ono što nazivamo svojim »verovanjima« ne mogu da budu verovanja. O čemu je, onda, reč?

Šta izražavaju reči »razvod je neispravan«, ako ne verovanje? Hobbes se prvi poduhvatio tog problema. Kad neko kaže »to je dobro« on hoće reći da to želi.

»Ali ma šta da je predmet prohteva ili želje nekog čoveka, on to za svoj račun naziva *dobrim*, predmet svoje mržnje ili odvratnosti *rđavim*, predmet svoga prezira *ništavnim* i *beznadžajnim*. Te reči o dobrom, rđavom i ništavnom svagda se upotrebljavaju u vezi sa licem koje ih upotrebljava: ništa nije naprosto i apsolutno takvo; niti postoji ikakvo opšte pravilo o dobrom i rđavom koje bi se moglo izvući iz prirode samih predmeta...«¹

Tako, kad neko kaže »istina je dobra«, on ne govori o istini, već o sebi, i kaže da želi istinu. Kad kaže »komunizam je rđav«, on ne opisuje komunizam niti išta o njemu govori, jer komunizam nije po sebi ni rđav ni dobar. On opisuje svoju vlastitu nenaklonost prema njemu. Ova teorija, premda vrlo zanimljiva kao jedan tako rani uzorak, neće valjati. Ona ne može da objasni *moralnu* upotrebu termina »dobar« ili »ispravan«, zato što često dolazi do neslaganja između dužnosti i želja; a onda sam prisiljen reći »To nije dobro, ali ja to želim« (drgu, na primer, ili smrt svoga suparnika). Međutim za Hobbesa bi to značilo »Ja to ne želim, ali to želim«.

Jedna od teorija koje razrešavaju ovu poteškoću bila je Humeova, po kojoj reći da je nešto »dobro«

¹ Tomas Hobz, *Levijatan*, preveo M. Marković, Kultura, Beograd 1961, pp. 41—42.

znači reći da to odobravam, a reći da je »rđavo« znači reći da to ne odobravam.

»Uzmimo ma koju radnju koja se smatra poročno; hotimično ubistvo, na primer. Ispitajte je u svim svetlostima i vidite da li možete da nađete onu činjenicu ili stvarno postojanje, koje nazivate *porokom*. Kako god stvar uzeli, nalazite samo izvesne strasti, pobude, htenja, i misli. Ne postoji nikakva druga činjenica u tom slučaju. Porok vam potpuno izmiče, dokle god razmatrate objekt. Ne možete ga nikako naći, dokle god svoju misao ne uputite u sopstveno srce, i naiđete na osećanje neodobravanja, koje se javlja u vama prema toj radnji. To je sad jedna činjenica... Ona počiva u vama, ne u objektu.«²

Tako formulacija kojom je ovo poglavlje započelo, gubeći uput na *moralna verovanja*, mora da izgubi implikaciju objektivne ispravnosti. Ona će sada, dakle, glasiti »Moja je dužnost da preduzmem da učinim ono za šta verujem da će dovesti do *onoga što moralno odobravam* u situaciji kakva verujem da jeste«. Ovde su sačuvana činjenična verovanja (o situaciji i ishodima moje radnje), zato što ih možemo proveriti, te tako saznati činjenice.

Po ovoj teoriji, dobro, rđavo, ispravno i neispravno funkcionišu poput termina »prijatno« i »gadno«. Moj iskaz »pivo je prijatno« znači da mi se ono sviđa. Vaš iskaz »pivo je gadno« znači da ga ne volite; i oba su iskaza istinita. Ja volim pivo, a vi ne. Iskazi »pivo je prijatno« i »pivo je gadno« samo na izgled se tiču piva, i samo naizgled protivreče jedan drugome. Međutim, oni govore o vama i meni, i uzajamno se nimalo ne isključuju. Naravno, bilo bi za *mene* protivrečno da kažem »pivo je prijatno« i »pivo je gadno«, jer bi to značilo da ga i

² D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, knjiga III, deo I, odeljak I; navedeno prema neobjavljenom prevodu Borivoja Nedića.

volim i ne volim. U većini slučajeva, istinitost jednog iskaza nezavisna je od ličnosti kazivača. Ako kažem »Kraljica Ana je mrtva«, to je isto toliko istina kao da ste vi to rekli. Ali u nekim rečenicama istinitost zavisi od govornika; na primer, iskaz, »Ja sam kratkovid« istinit je ako ga dam ja, a neistinit ako ga date vi. To je zato što zamenica »ja« upućuje na govornika. Sad, po Humeovoj teoriji, istinitost iskaza »pivo je prijatno« zavisi od onoga ko ga daje, mada ne izgleda da je tako, jer se nikojim stvarnim rečima ne upućuje na »ja«. U tom je pogledu obmanljiv. Slično tome, iskaz »Neron je bio rđav čovek« na izgled kazuje nešto o Neronu, kao iskaz »Neron je bio debeo«. Ali nije tako; on nam govori o kazivaču — da ovaj ne odobrava Neronove postupke. U vezi s ovom teorijom valja napomenuti da su moralne postavke i dalje postavke: one su i dalje istinite ili neistinite; još postoje moralne činjenice; ali su to sve postavke, istine i činjenice u vezi s ljudima koji ih iskazuju.

Jednu od varijanti ovog shvatanja nedavno je, između ostalih, izložio profesor A. J. Ayer. Za nje ga moralni sudovi uopšte nisu postavke; oni nisu ni istiniti ni neistiniti; njima se ne opisuje ništa, čak ni osećanja govornika. Oni su sličniji usklikima: *ispoljavaju* ili *pokazuju* odobravanje ili neodobravanje. Ayerov argument za to gledište glasi:

»... Subjektivističko shvatanje da čovek koji tvrdi da je neka radnja ispravna ili neka stvar dobra u stvari veli da je on sam odobrava, odbacujemo na osnovu toga što onaj ko bi priznao da je ponekad odobravao ono što je bilo rđavo ili neispravno ne bi sam sebi protivrećio.«³

Ovaj se argument čini nezadovoljavajućim. Ako se termini »rđav«, »neispravan« i »odobrava« svi upotrebljavaju *moralno* onda jedan čovek ne bi mogao

³ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2d ed., Victor Gollancz, London 1946, p. 104.

da prizna ono što Ayer navodi. On bi mogao da moralno odobrava nešto što je zakonski neispravno ili rđavo za njegov džep ili zdravlje. Ili bi mogao da vanmoralno odobrava (estetički ili kao predmet želje) nešto što bi opisao kao moralno rđavo ili neispravno. Ali on ne može da kaže »Moralno odobravam tu radnju ili stvar, ali je ona moralno neispravna ili moralno rđava«. I, zaista, sami Ayer, nekoliko stranica kasnije⁴, priznaje: »... Ako kažem 'Trpeljivost je vrlina', a neko odgovori 'Vi je ne odobravate', taj bi protivrećio meni po uobičajenoj subjektivističkoj teoriji.« Ja bih rekao da je po *svakoj* teoriji očito da bi mi on protivrećio. Može takođe biti da je Ayer bio zaveden svojom rečju »ponekad«. Ja mogu da kažem »Regul je učinio ispravnu stvar, mada ja ponekad nisam moralno odobravao njegov postupak«. Jamačno mogu reći i »To je rđavo ili neispravno, mada sam kao mlađi to obično odobravao moralno«. Ili Ayer možda (pod »ponekad«) razumeva »u nekim izuzetnim slučajevima«. Ali ako je u tom izuzetnom slučaju odobrio X, on nije mogao držati da je ono u tom slučaju bilo neispravno. Slična bitna odrednica glede koje subjektivistička teorija mora da bude načisto jeste to da odobrenje koje se opisuje jednim moralnim sudom jeste *sadašnje* odobravanje, mada se glagol u dotičnoj rečenici javlja u prošlom ili budućem vremenu. Iskazi »Neron je bio rđav čovek« i »Ispravno ćeš postupiti ako mu kažeš istinu« moraju se analizirati kao »Ja *sada* ne odobravam Neronov karakter, mada je Neron mrtav« i »Ja *sada* odobravam tvoj hipotetički budući čin kazivanja istine.«

Iako su Ayerovi argumenti protiv gledišta po kojem moralni sudovi opisuju osećanja govornika možda pogrešni, ipak je moguće da i samo to gledište bude pogrešno. Čovek koji kaže »Bilo je grozno učiniti tako što« ne izlaže, reklo bi se, svoja vlastita

⁴ *Ib.*, p. 109.

osećanja hladnokrvno i ravnodušno. Zaista, reći »Grozno, s tvoje strane!« često bi bilo ekvivalentno. Obično se uzima da je usklik izraz nekog osećanja koji nehotice izbija iz izustioca. Ječanje ispoljava bol, kao što znojenje odaje zbnunjenost, a bledilo strah. Čovek koji u Carrollovom *Lovu na zmajka* (*The Hunting of the Snark*) uzvikuje »Haj« ili ispušta neki drugi glasni uzvik naprosto daje oduška svojim osećanjima. No, neke usklike mogu upotrebiti za *saopštavanje* svojih osećanja. Ponude mi da probam čašu vina, i ja kažem »Sjajno«. Ali to znači da ja usklik mogu da upotrebim i za prevaru. Pošto probam mastiku, mogu reći »Sjajno« zato što mi je domaćin Grk a ja ne želim da ga uvredim. Mogu kod zubara reći »Auuu« pre no što me zaboli, zato što mislim da se on veoma približio živcu. Valja napomenuti da se ne mogu svi usklici tako upotrebiti. Kad vidim čoveka koji poskakuje, nikako ne mogu znati da li se veseli ili je besan, ili ga peku stopala ili je kaldrma vrela. Otud me on ne može prevariti. Ali usklici koji se konvencionalno vezuju za izvesna osećanja — poput usklika »Auuu« i »Uaaa« i »Divno« i »Ura« — mogu se upotrebiti za saopštavanja osećanja, i stoga za obmanjivanje. Ayer veli da moralni sud izražava osećanje »nekom prikladnom konvencijom«. Ali time se saopštava činjenica da ja nešto osećam, a to nije tako daleko od opisivanja osećanja, kao po Humeovoj teoriji. Odista, činilo bi se da je za pobornika emotivne teorije ponajbolje da kaže da moralni sudovi leže negde između čistih opisa i čistih usklika, i da imaju poneke osobenosti i jednih i drugih.

Najcelovitija razrada emotivne teorije u etici može se naći u spisima C. L. Stevensona. On daje više korisnih napomena, i u jednom pogledu značajno dopunjava tu teoriju, kakvu smo je videli u Humea i Ayera. On razlikuje neslaganja u verovanjima od neslaganja u stavovima. Mnoge nesuglasice u vezi s tim šta treba da činimo ili šta je dobro ili ispravno zapravo i nisu moralna neslaganja. Jedan lekar kaže »Treba da operišemo«, drugi »Ne, treba

da pokušamo s antibioticima«. Oni se moralno saglašavaju u potpunosti (da obolelog treba izlečiti); različna su im verovanja o tome šta će ga izlečiti. Stoga se takav spor ponekad može brzo razrešiti. »Postupio je neispravno, tek tako napustivši ženu i decu, da bi otišao u Peru.« »Ne, nije«. »Šta? Zar nije neispravno napustiti porodicu i ostaviti je neobezbeđenu?« »On to nije učinio. Već prvim sledećim brodom putuju kod njega.« »O, to nisam znao«. Ovde su se sagovornici moralno slagali od samog početka (napuštanje žene je neispravno); pitanje se ticalo činjenica i protivnih verovanja u vezi s njima. Eto savim jasno iznete Humeove razlike. Stevenson upravo ističe da se, nesuglasice u vezi s tim šta je ispravno ili šta mi je dužnost, kada ih ispitamo u ogromnoj većini slučajeva pokazuju kao neslaganja u verovanju, te tako načelno razrešljiva na osnovu činjeničkih dokaza. Sledi pouka da je, čak i ako usvojimo emotivizam, u devedeset i devedest posto slučajeva pogrešno primenjivati teoriju *prosto* u svakom slučaju. Kad ja kažem »X je ispravno«, a vi kažete »X je neispravno«, skoro uvek je pogrešno reći da to naprosto znači da ja odobravam a vi ne odobravate X i da se više nema šta reći, jer je moral stvar ukusa, a ne spora i obrazlaganja. Nema sumnje da je prvi korak pravilan. Kad kažem »X je ispravno«, ja to X odobravam. Ali se moramo pitati »zašto?« Mogu se plašiti onoga bića u polju. Nema sumnje da se plašim. Ali zašto? Zato što mislim da je to bik. Onda vidim da nije posredi bik, i moj strah iščezava. On nije odobravao Jonesov odlazak u Peru. Zaista nije. Ali zašto? Zato što je mislio da je reč o napuštanju porodice. Kad je saznao da nije to u pitanju, njegovo neodobranje je nestalo. Jer, u osnovi, ja se plašim bikova, a on ne odobrava napuštanje žene i dece.

Pošto je to istakao, Stevenson daje još jednu, jednako dobru napomenu. Naveo sam da se prostim pitanjem »zašto?« obično lako može iznaći da li je neko neslaganje stvar verovanja (činjenično) ili stava (moralno). Ali to nije uvek lako. Jedan oči-

ti skorašnji primer jeste nuklearno razoružanje. Neki od argumenata jasno spadaju u ovu ili onu vrstu. »Ako mi odustanemo od bombe, druge će zemlje slediti naš primer.« Ovo je čisto činjenično predviđanje, za koje može da bude činjeničkih dokaza, i koje bi načelno moglo da bude proverljivo. »Ne marim ako odustajanje od bombe znači da bi Sovjetski Savez pokorio našu zemlju bez otpora i pripojio je. Radije bih umro, ili živeo pod komunističkim režimom, nego da sudelujem u upotrebi jednog takvog oružja.« Ovo je čisto moralno odlučivanje. Nema činjenica koje bi se mogle izneti protiv njega (niti njemu u prilog, naravno). Ali mimo ovih krajnjih slučajeva, preostala sporna pitanja u vezi sa kampanjom za nuklearno razoružanje svakako su takva da se u njima teško mogu razmrsiti moralni i činjenični elementi.

Stevenson dalje ističe da i sami jezik često pomaže pomućivanju razlika između moralnih i činjeničnih elemenata. Mnogi se termini čine kao činjenični, ali takođe imaju moralnog naboja, i stoga mogu da zavaraju. »Ne možemo da mu damo pravo glasa; on je Crnja.« »Ne možemo mu dati posao; on je Ješa.« »Ne možemo da mu verujemo; on je crveni.« U svakom od ovih slučajeva čini se da je za postupke o kojima je reč dat razlog. A taj razlog kao da iskazuje činjenicu; unekoliko on to i čini. Ali se njime izražava i neki stav. U ovim slučajevima, smicalica je očita; niko ne bi mogao da se prevari, jer vonjaju same reči kao što su »Crnja«, »Ješa« i »crveni«. Međutim, stvar nije tako prosta. Šta je aseptična i potpuno čista činjenična alternativa za svaku od ovih reči — »Crnac«, »Jevrejin«, »komunist«? Ali i ove reči takođe mogu da deluju kao osuđujuće — zahvaljujući intonaciji glasa, naglasku i kontekstu. Prijatnog primera radi, možemo se setiti posmrtnog slova koje je A.E. Housman održao u čast Arthura Platta, i koje se završava iskazom »Bio je strasno vezan za duvan, ravnodušan prema vinu i duga popodneva provodio bi posmatrajući utakmice u kri-

ketu«. Housman pre ovoga stavlja rečenicu »Sad moram nabrojati njegove poroke«. Ali, čak i bez toga, termini »strasno vezan« i »ravnodušan« dali bi nam ključ: i, u tom kontekstu, očit bi bio Housmanov vlastiti stav prema kriketu. Stevenson ne zapaža poteškoće iznalaženja ekvivalentnih termina bez emotivnog naboja. Ali, da bi to uvideo, neka ko hoće uzme neko veoma polemičko pismo novinama i podvuče reči s nabojem. A onda neka pokuša da ih zameni »aseptičnim« rečima — rečima koje daju isto obaveštenje, ali bez tendencioznosti. Jednom sam prisustvovao nekoj raspravi o jednom planu za gradnju puta. Većnik koji je napadao predlog za izgradnju puta rekao je stručnjaku-svedoku koji ga je sačinio: »Složićete se, mislim, da je cilj ovoga da se ugura još hiljadu vozila dnevno u Gilesovu ulicu?« Osetljiv na ovakve stvari, zapazio sam glagol »ugurati«. Veštak nije mogao to da porekne. Na moje veliko zadovoljstvo, većnik koji je branio predlog puta odmah je ustao da postavi svoja pitanja. »Složićete se, uveren sam, da se saobraćaj koji sad guši Gornju ulicu ne može rasteretiti ako se velik broj vozila ne usmeri nekim drugim pravcem.« Naravno, veštak je i na ovo pitanje morao da odgovori potvrdno. Zapitah se, »Koji su aseptične alternative za reči 'ugurati' i 'usmeriti'?« I ustanovio sam da ih nema. To ne iznenađuje, pošto se jezik, poput drugih društvenih ustanova, obično upotrebljava za pridobijanje prijatelja i uticanje na ljude; otud valja očekivati da je malo šta u njemu aseptično i bez naboja (izuzev naučne terminologije — ovde možda glagola »preusmeriti«!).

Poslednja pojedinost u kojoj Stevenson, po mom mišljenju, čini napredak u odnosu na Ayera, jeste to što stanje duha vezano za moralno odobravanje opisuje pre kao »stav« negoli kao »emociju«. Ayer dopušta nešto što nas odista vodi toj promeni. U

predgovoru za drugo izdanje dela *Jezik, istina i logika*⁵ on kaže da u prvom izdanju nije uspeo

»da istakne kako uobičajeni predmeti moralnog odobravanja i neodobravanja nisu toliko pojedine radnje koliko klase radnji... ako se jedna radnja obeleži kao ispravna ili neispravna ili dobra ili rđava, to je zato što se misli da je posredi radnja izvesnog tipa«.

Ali, u tom slučaju, stanje duha čoveka koji govori očito se bolje opisuje kao »stav« negoli kao »emocija« ili »osećanje«. Reći da on o jednoj radnji sudi kao o ispravnoj ili neispravnoj zato što ona pripada izvesnoj klasi znači reći da bi on bio sklon da i o drugim radnjama koje pripadaju toj klasi sudi kao o ispravnim ili neispravnim, a to je jedna hipotetička postavka ili skupina ovih. Ayer dalje kaže — ali rečima koje pokazuje da nije sasvim ovladao prelaskom sa »osećanja« na »stav« — »... ono što nam se čini kao etički sud vrlo je često neka činjenična klasifikacija jedne radnje kao pripadne nekoj klasi radnji koje u čoveku koji govori obično pobuđuju izvestan moralni stav«.

Međutim, reč »pobuđuje« je dvosmislena. Ona može prosto značiti da razabiranje da određena radnja pripada datoj klasi pruža priliku da se određeni stav *izrazi* (i upravo se to nagoveštava rečju »obično«). Ali za neku opštu tendenciju ne može se reći da je »pobuđena« prilikama za njeno izražavanje. Savijanje komada gume ne *pobuđuje* njegovu gipkost niti pisanje ovog poglavlja *pobuđuje* moju sposobnost da pišem gramatički ispravnim jezikom. Naravno, glagol »pobuditi« mogao bi značiti da je određena prilika odista promenila moj stav. Ja žalim Jermene; unekoliko sam sklon da žalim kad čujem za njihove patnje i da pomognem Jermenski rehabilitacioni fond. Ali kad čujem Gladstonea i, poput drugih koji su ga čuli, nađem da

⁵ A. J. Ayer, o. c., p. 21.

je moje sažaljenje »duboko pobuđeno«, to znači da sam sklon da učinim stvari kojima, bez Gladstoneovog besedništva, *ne bih* bio sklon. Suze teku; šaljem neobično krupne priloge Fondu; tražim objavu rata Turskoj.

I Stevenson je nedosledan u vezi sa svojim terminom »stav«. On ga, istina, izričito pretpostavlja »emociji«, i to s razlogom. Reaguje se na niz emocija, ili, bolje, na stav, koji je »složeni spoj dispozicionih svojstava«⁶. Reći da imam neki stav prema jednoj situaciji znači reći da reagujem na izvesnu osobinu te situacije i da bih slično reagovao na svaku sličnu situaciju. Ipak, kad govori o moralnim pravilima. Stevenson ih izvodi iz »psihološke ekonomije«, iz »pogodnosti uopštavanja«⁷. »... Slušalac će se, kao god i govornik, nagonski poslužiti psihološkom ekonomijom koja proizlazi iz raspoređivanja objekata njegovih stavova u nekakvu grubu klasifikaciju.« Ovo nagoveštava da bi reakcija na pojedine slučajeve mogla da bude nezavisna od njihovog klasifikovanja i da mu prethodi. Ali u tom slučaju »stav« nije prikladan termin. Postoje dve alternative: (a) Imam osećanja prema pojedinim radnjama. Ova osećanja se odista zbivaju, a nisu dispoziciona. Onda mogu da zapazim sličnosti između događaja koji pobuđuju ova osećanja, te ih, u priručne svrhe, grubo razvrstavati; ili, bez takve izričite pažnje, mogu razviti naviku da imam takva osećanja. Ili (b) imam neki stav prema ovoj pojedinoj radnji. To znači da je odobravam usled neke opšte osobenosti koju poseduje, i da bih odobravao svaku drugu radnju koja poseduje istu osobenost. No, ako je tako, pravilo »ovakve radnje su ispravne« nije ishod uopštavanja, već je neophodno za pojedini slučaj odobravanja, i u njemu je implicitno.

⁶ C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, p. 60.

⁷ *Ib.*, p. 95.

Postoji još jedan razlog za upotrebu termina »stav« pre negoli »osećanje«. Ako prema nečemu imam neki stav odobravanja, ovaj će se izraziti ne samo u jednoj klasi moralnih *sudova* već i na svakojake druge načine: u odlukama, izborima, savetu, pohvali, pokudi, kajanju. Time se objašnjava i ono što bi inače bilo argument protiv emotivne teorije. Može se reći da je istoričar kadar da bez ikakvih zapažljivih osećanja, sasvim nepristrasno, donese moralni sud o nekoj prošloj radnji. Ali to je zato što sudovi preporučivanja ili osuđivanja jesu upravo isto tako prikladni izrazi moralnog stava kao što su to osećanja. Sve što se introspekcijom može prepoznati kao osećanje odobravanja obično se javlja u krajnjim slučajevima ili tamo gde su drugi izrazi zaprečeni. Jer, u izvesnom smislu reči, ti drugi izrazi su kako prirodni tako i ponajbolji dokaz toga stava. Dela govore glasnije od reči. Čovek uopšte ne mora da u moralnim sudovima izrazi svoja osećanja o braku ili komunizmu ili ropstvu, a vi biste, posmatrajući njegovo ponašanje, mogli da otkrijete njegov stav u svakom od ovih slučajeva.

Stevenson daje još jednu dopunu Ayerovom tipu emotivne teorije; upravo nju on sam smatra nadasve važnom, ali, kako ćemo videti, neizvesno je da li ona predstavlja poboljšanje prvobitne teorije. Razlog za ovu dopunu jeste kritika koja se redovno ističe protiv hjumovsko-ejerovske teorije (između ostalih, iskazuje je i G.E. Moore). Moore je smatra »apsolutno kobnom primedbom«.

»Ako, kad jedan čovek kaže ‚Ova je radnja ispravna‘, a drugi odgovori ‚Ne, nije ispravna‘, svak od njih uvek samo ističe tvrdnju *svojim vlastitim* osećanjima, jasno sledi da među njima zaista nikad nema nikakve razlike u mnjenju: jedan od njih nikad doista ne protivreći onome što drugi tvrdi.«⁸

⁸ G. E. Moore, *Ethics*, Oxford University Press, London 1966, p. 50.

To bi bilo kao da dva čoveka kažu »Ja volim šećer« i »Ne, ja ne volim šećer«, gde je rečca »ne« očito besmislena. Kako Moore drugde kaže:

»Ako dve osobe misle da se razlikuju u mnjenju o nekom moralnom pitanju (a jamačno se čini kao da one ponekad *misle* tako), one prema ovom gledištu uvek prave grešku, i to grešku tako veliku da izgleda jedva i moguće da se ona pravi: grešku krupnu poput one koju bismo napravili ako bi mislili da kad kažete ‚Ja danas nisam došao iz Cambridgea‘ poričete sadržinu mog iskaza ‚Ja jesam‘.«⁹

Stevenson priznaje da je ovaj argument veoma jak, pa, da bi uzvratio na nj, smišlja dodatak hjumovsko-ejerovskoj teoriji. On drži da moralni sud ima dvostruku funkciju. Njime se opisuje stav govornika, i taj stav takođe pokušava nametnuti slušaocu. Ova druga osobina, element »ubeđivanja«, jeste Stevensonov odgovor Mooreu. Iskazi »To je ispravno« i »To nije ispravno« (dok god se oboma opisuju stavovi dva govornika) uzajamno su spojivi i oba su *istinita*. Ali šta je s ubeđivanjem? Jedna državna služba zatražila je od mene da opišem političke veze i psihološku ravnotežu nekog mog bivšeg učenika. Zapitao sam dvojicu kolega šta misle da li da učinim šta se od mene traži. Jedan je rekao: »To bi bilo ispravno«, a drugi »Ne, to bi bilo sasvim neispravno«. Prema Stevensonovom shvaćanju, obojica su pokušavali da ubede *mene* i ishod je sukob. Rečca »ne« postaje sasvim prikladna. Uporedite iskaze »Zatvori vrata« i »Ne, ostavi ih otvorena«. Ovde imamo ne samo sukob, već, u izvesnom smislu, i logičku protivrečnost, jer je logički nemoguće da me obojica ubede.

Staviše, ovim elementom ubeđivanja objašnjava se zašto se ljudi stalno sukobljavaju u vezi s mo-

⁹ G. E. Moore, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1922, pp. 333–334.

ralno spornim pitanjima. Kad je posredi neka stvar ukusa, ne pada nam teško da kažemo »ukusi se razlikuju«, i da stvar ostane na tome. A ishodi su zaista ponekad zadovoljavajući; »Jack ne bio jeo masno, njegova žena ne bi jela posno«. Ali kako su moralni sudovi naumljeni da ubeđuju, mi se ne možemo složiti da se ne slažemo ništa više no što to mogu misionari-suparnici, kad naiđu na mogućnog preobraćenika. Ali postoji još jedna temeljna razlika između Moorea i Stevensona, te između ovakvog sukoba i normalnog slučaja protivrečnosti. Kada dva obična iskaza protivreče jedan drugome, jedan od njih mora da bude istinit, a drugi neistinit. »Liverpool je veći od Manchestera«; »Ne, nije«. Ovaj se sukob razrešava statistikom stanovništva. Ali kad se sukobe dva oblika »ubeđivanja«, nijedan nije logički nadmoćniji nad drugim. Razrešenje neslaganja Liverpool/Manchester jeste preovlađivanje istine. Razrešenje sukoba među oblicima »ubeđivanja« jeste naprosto pobjeda (i to pobjeda jedne, ma koje strane).

Ipak je Moore u jednom kasnijem radu priznao da Stevensonova teorija u velikoj mjeri razrešava poteškoću koju je on istakao i da, zahvaljujući tome, on nije siguran je li pravilno njegovo izvorno ili pak Stevensonovo stanovište¹⁰.

Takođe valja imati na umu da se taj sukob razrešava pobjedom jedne, ma koje strane, i takođe bez obzira kako. Slabost sistema dvoboja kao načina za razrešavanje problema časti jeste u tome što ne mora da pobjedi najbolji (najčasniji) čovek.

»Istinu čine samo ideje koje se osećaju na izvestan način i koje se osećaju kao preovlađujuće u jednom umu ili skupu umova... Zaista možete psihološki pitati, ako hoćete, kako je došlo do toga da one preovlađuju, ali ma

¹⁰ G. E. Moore, »A Reply to my Critics«, u P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court, La Salle 1942, pp. 535—554.

kako da je do toga došlo, njihova je istinitost uvek ista. Ako se vi i ja ne slažemo... pa vi raspravljate sa mnom i ubedite me, to je jedan način saglašavanja. Ali ako više volite da me lupite po glavi, to je, koliko se istine tiče, ista stvar, sem što se sad ta istina ne nalazi u dve glave, već u jednoj. A što se tiče mišljenja da ima ma koje druge istine o ovom stanju stvari — ili, ukratko, ma koje istine uopšte, sem pukog preovlađivanja — čitava je ta ideja smešna. I ako ovo poreknete, vi ga samo potvrđujete, pošto vaše poricanje (mada, naravno, istinito) mora takođe da bude neistinito, jer je istinito jedino zato što je u stvari preovladalo.«¹¹

Stevensonovo nastojanje na elementu ubeđivanja u moralnim sudovima na svaki način veoma dobro odgovara nekim od tih sudova. Jedan takav primer jeste sud »Trebalo da u tome pomogneš«. I možda *svaki* moralni sud za koji se misli da je opštenje između ljudi može da se predstavi kao da ima tu prirodu. Ukoliko ulaze u istoriju ili biografiju, moralni sudovi se mogu smatrati piščevim pokušajima da čitaoca ubedi da prihvati njegov stav prema Neronu ili Nelsonu ili Lloyd Georgeu.

Međutim, reklo bi se da je jednako jasno da ima primera moralnog suda gde element ubeđivanja nedostaje. Stevenson to priznaje kad kaže da se usredsredio na međuličnu upotrebu moralnih termina, a ličnom upotrebom se bavi samo posredno¹². Sta je ta »lična upotreba«? Do nje dolazi kad neki moralni sud donesem a ne saopštim ga nikome. Na primer, ja mogu sebi reći: »Trebalo da u tome pomognem«, ili mogu da u svoj dnevnik (brižljivo sklonjen od ljudskog oka) zapišem »Danas sam se rđavo poneo prema Jonesu« ili »Danas se Jones rđavo poneo prema meni«.

¹¹ F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford University Press, Oxford 1914, p. 112.

¹² C. L. Stevenson, o. c., p. 134.

Ovo svakako *jesu* moralni sudovi, ali kako Stevenson može da tvrdi da su oni ubeđujući koliko i izražajni? On to pokušava da čini shvatajući ih kao *samoubeđivanja*¹³. Ja pokušavam da ubedim samog sebe. On se pita »Kako dolazimo do neke odluke? Kako razrešavamo moralni sukob?« i odgovara: »Mi sebe zamišljamo kao jednog od vlastitih junaka; slikamo sebe u sukobu s neustrašivim protivnikom, koga konačno ubedimo. Personifikujemo protivnika unutar sebe samih. Nazivamo ga đavolom u nama, starim Adamom; i savetujemo mu da se pokori.«

Do kakve odluke pokušavamo da dođemo u ovim slučajevima, koji sukob nastojimo da razrešimo? Nije posredi sukob niti odluka o tome šta je ispravno ili neispravno. Do te smo odluke već došli; jer, da nismo, protivnika u sebi ne bismo mogli nazivati đavolom u nama ili starim Adamom. Odluka o kojoj je reč, dakle, jeste odluka o tome šta da se *čini*, a sukob je između dužnosti i želje (đavola, starog Adama). Kad sebi dočaravam slike svojih junaka ili sebe samog u rvanju sa zmajem, ja pokušavam da sebe navedem da učinim ono što sam već odlučio da treba da činim.

Međutim, *ovakvo* ubeđivanje je nevažno za Stevensonovu analizu. Njegov obrazac za objašnjavanje iskaza »X je dobro« jeste »Ja odobravam X; čini i ti isto«. Šta da činiš? *Odobri*. I odista se samo takva jedna analiza može baviti sudovima o trećim stranama ili o prošlosti. Kad vam kažem »De Gaulle se ponaša rđavo«, ja vas nastojim navesti na to da *ne odobrite* držanje de Gaullea. Ne pokušavam da navedem vas (ili de Gaullea) da *činite* ono što odobravate vi, odnosno on. Kad vam kažem »Versajski sporazum je bio nepravedan«, ja vas navodim na to da ga ne odobrite, a ne pokušavam privoleti vas (niti tvorce sporazuma) da činite ono što odobravate vi, odnosno oni. Ali kad sebi kažem ili kad u svoj dnevnik zapišem »Jones se ponašao

¹³ *Ib.*, pp. 147—151.

rđavo«, ja izražavam neodobranje prema Jonesu i tako je nemoguće da sebe ubeđujem da ne odobravam njegovo držanje. Jer, zašto bih to činio? Ako ja to *odista* već ne odobravam, ubeđivanje je izlišno; u protivnom, ubeđivanje je lišeno osnove. Slučajevi kueizma ili istinskog samoubeđivanja, koje dobro opisuje Stevenson, jesu slučajevi u kojima sebe pokušavam ubediti da učinim ono što već odobravam. Postoji priča o studentima jednog oksfordskog koledža koji su tokom prvog svetskog rata delili svoju kupaonicu sa svojim rektorom. Redovno bi ga čuli kako svojim upečatljivo dubokim glasom govori: »Hajde sad, Phelpse. Budi čovek, Phelpse. Ulazi, Phelpse«. To je očito bilo samoubeđivanje. Ali rektor svakako nije pokušavao da sebe ubedi da *odobrava* kupanje u hladnoj vodi. On je to već odobravao, a sebe je ubeđivao da u takvu vodu uđe. Otud zaključujem da Stevensonova dopuna ekspresivne teorije — dodavanjem jednog elementa ubeđivanja, da bi se odgovorilo na Mooreovu kritiku — omašuje zato što se u nekim moralnim sudovima uopšte ne javlja nikakav element ubeđivanja.

Istina je, jamačno, da se moralni sudovi (poput ma kojih drugih) mogu koristiti za ubeđivanje, kao god i u njihovu pravu svrhu. Sud po kojem se Zemlja okreće oko Sunca je u pravom smislu i prvenstveno astronomski iskaz o kretanju planeta. Ali se on može upotrebiti onako kako ga je (bez uspeha) koristio Galilei, pokušavajući da svoje progovornike ubedi da promene svoja verovanja. I tako iskaz »*Eppur se muove*« ima svoje mesto ne samo u astronomiji, gde zapravo pripada, već i u istoriji društva. Isto tako, iskaz »Lepo«, koji premissljuje (a to je njegova prava upotreba) izučuje gurman koji se sladi kavijarom, može da upotrebi i bolničarka, ubeđujući Tomija da pojede ovsenu kašu.

Ova upotreba moralnog suda u svrhe ubeđivanja jeste još jedno opravdanje za zamenu »emocije« »stavom«, što je već razmotreno. To znači da će jedna od delatnosti kojima ću se (u prikladnim

prilikama) baviti, ako se držim stava neodobravanja nečega, biti nastojanje da druge ubedim da taj stav podele sa mnom.

Postoji jedna konačna poteškoća u vezi s emotivnim teorijama, takođe pokrenuta prethodnom raspravom. Za ubeđivanje se može upotrebljavati svaka vrsta jezika; i sva takva ubeđivanja podrazumevaju odobravanje. Kako onda *moralno* odobravanje razlučiti od drugih vrsta? To je naročito teško ako je posredi teorija »osećanja« ili »emocije«, a ne »stava«. Jer se *sama osećanja* mogu jedno od drugog razlučiti jedino introspekcijom ili neposrednom svešću. Ničemu ne služi reći da su razlike obezbeđene vrstama stvari prema kojima su ta osećanja usmerena, pošto čitav smisao emotivne teorije i jeste u osporavanju ma čega osobeno moralnog u stanjima stvari koja se odobravaju ili ne odobravaju. Stevenson kao da pokušava naznačiti neko takvo razlikovanje emocija kad kaže¹⁴ da tamo gde »dobro« znači »moralno dobro« taj termin »ne ukazuje na *ma koju* vrstu naklonosti koju oseća dotična osoba, već samo na onu vrstu koja je obeležena nekom posebnom ozbiljnošću ili prešnošću«. Ali ovo jamačno ne zadovoljava. Estetičko odobravanje takođe može da bude ozbiljno ili prešno. Stevenson dalje u štivu zapravo usvaja analizu pomoću pojma stava i poziva se na više različitih reakcija u kojima može da se aktualizuje stav (ili dispozicija) neodobravanja. Posmatrač može da bude rasrđen ili sablažnjen, što se jasno razlikuje od pukog nezadovoljstva. Delatnik može da se oseća krivim ili ga može gristi savest, što se razlikuje od osećanja puke ljutnje na samoga sebe. A kad napreduje ono što se odobrava dolazi i do naročito povišenog osećanja sigurnosti, koje nije puko zadovoljstvo. »Ove razlike u reakcijama... pomažu da se stavovi koji su moralni razluče od onih koji to nisu.« Ali i ovde, na kraju krajeva, ponovo nalazimo pozivanje na introspekciju. A teško je

¹⁴ *Ib.*, p. 90.

uvideti ikakvu vezu između ovih različitih osećanja.

U prvom poglavlju ove knjige utanačili smo da nije nimalo lako razlikovati moralne od vanmoralnih upotreba reči »dobro«. Ovde ukazujemo na to da emotivna teorija ne uspeva da na zadovoljavajuć način iziđe na kraj s tom razlikom. Zapravo, jedna od teorija koje je emotivizam bio naumljen da opovrgne bio je intuicionizam — teorija po kojoj mi baš izravno uvidamo da je plemenitost dobra ili svirepost rđava. Ali sami emotivizam je jedna vrsta intuicionizma. Mi baš izravno shvatamo razliku između osećanja moralnog odobravanja i osećanja estetskog odobravanja, ili između osećanja sablažnjenosti i osećanja nezadovoljstva.

LITERATURA

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2d ed., Victor Gollancz, London 1946, pp. 20—22, 102—113.

C. L. Stevenson. »The Emotive Meaning of Ethical Terms«, *Mind*, vol. XLVI (1937), No. 181.

C. L. Stevenson, »Ubeđivačke definicije«, preveo I. Primorac, *Treći program Radio Beograda*, zima 1977.

C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944.

C. L. Stevenson, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven 1963 (ova knjiga sadrži i oba gore navedena članka).

SUBJEKTIVIZAM I OBJEKTIVIZAM

Teorije emotivnog tipa razmotrene u prethodnom poglavlju primeri su subjektivnog shvatanja moralnih vrednosti. U prošlosti, subjektivizam se temeljio na dokaznoj građi koja pokazuje raznolikost moralnog suđenja i na odsustvu ikakvog postupka provere u slučaju razlikovanja moralnih gledišta. To je prirodno dovelo do zaključka da, kad se gledišta razlikuju, nema nikakvog smisla pitati koji je sud bliži istini i, sledstveno tome, do zaključka da moralni sudovi ne izražavaju saznanja stanja kao što su znanje, verovanje i mnjenje; jer da to čine, imalo bi smisla pitati se o njihovoj istinitosti i neistinitosti.

Dokazna građa u vezi s raznolikošću i neproverljivošću dopunjava se u najnovijoj filozofiji drugim razmatranjima koja idu naruku subjektivizmu. Napominje se da objektivistička teorija mora da se temelji na izvesnom broju postavki jednog posebnog tipa, koji moderna logika potpuno odbacuje. Ovim se postavkama ustvrđuje postojanje nužnih veza između različnih osobenosti stanja stvari u svetu, a tehnički se one nazivaju »sintetičkim *a priori* postavkama«. »Sintetičke« su zato što se data stanja stvari međusobno razlikuju; jer očito bi se moglo tvrditi da postoji neka nužna veza između bivanja konjem i bivanja životinjom, ako bi životinjstvo

bilo deo *analize* termina »konj«. Termin »*a priori*« je tu usled nužnosti u strogom smislu reči. Za naučnike se može reći da otkrivaju nužne veze — između mikroba i bolesti, između trenja i toplote. Ali ove veze nisu nužne u strogom smislu reči, jer se temelje na iskustvenoj dokaznoj građi (jesu *a posteriori*) i odlikuju se jedino onim stupnjem verovatnoće koji se takvom građom opravdava.

Sad možemo dati neke primere načina na koji objektivističke teorije uključuju sintetičke *a priori* sudove. Ross se protivi shvatanju da su moralni sudovi puki izrazi stavova odobravanja. Veli da ne možemo odlučivati da li da nešto odobrimo ili ne dok god nemamo neki *razlog* za to; a *razlog* sa kojeg jednu radnju odobravamo jeste to što u njoj razabiramo svojstvo ispravnosti. Kakva je ta veza između odobravanja i razabiranja nečega kao ispravnog? To je svakako jedna *nužna* i *a priori* veza. Jer ako bi veza bila naučnog tipa, zahtevala bi dokazni materijal, i jednu osobenost bi bilo moguće uočiti bez druge. Međutim, na osnovu koje dokazne građe bi se od nas moglo zahtevati da odobravanje povezujemo s razabiranjem ispravnosti? A svakako bi čudno bilo reći: »Ovaj čin razabiram kao ispravan, ali ga ne odobravam«.

Drugi primeri mogu se izvesti iz teorije kakva je Mooreova. On drži da je dobrotu — intrinzična dobrotu — prosta osobenost izvesnih stanja stvari. Ali kojih stanja stvari? Onih koja uključuju uživanje u lepoti ili ličnu naklonost. Sad, veza između estetskog uživanja i intrinzične dobrote za Moorea je strogo nužna veza, koja se baš neposredno uviđa, nezavisna je od stvarnog postojanja pojedinih ljudi, ne zahteva nikakvo dokazivanje, i ne može se dokazati. Eto, dakle, našeg prvog iz Moorea izvedenog primera jedne sintetičke *a priori* postavke. »Ako neko stanje stvari uključuje estetsko uživanje, ono je intrinzično dobro.« Drugi primer koji Moore izlaže jeste postavka kojom se povezuju obaveza i dobrotu. Za Moorea su pojmovi »treba«

i »intrinzično dobro« bez sumnje odeliti (mada jedno vreme on to nije zapažao) i nužno su povezani.

»Ako bi ukupna količina dobra koju bih uneo u svet obavljanjem neke radnje bila veća od količine stvorene ma kojom alternativnom radnjom koju bih mogao da obavim, nužno sledi da ja treba da obavim tu prvu radnju.«

Ovo je osnovno načelo G.E. Moorea.

Još jedan primer sintetičke *a priori* postavke koja je od središnje važnosti za filozofiju morala jeste ona već pomenuta u Petom poglavlju — postavka »treba podrazumeva može«.

U svim ovim slučajevima za dve različite osobnosti stanja stvari kaže se da su nužno povezane. Filozofi koji odbacuju sintetičke *a priori* postavke dele sve postavke u dve klase — na one koje se temelje na iskustvenoj dokaznoj građi i one čija se istinitost temelji na našoj upotrebi jezika. Jedine postavke kojima se ustvrđuju nužne veze jesu »analitičke«. Jedan od primera je rečnička definicija. Iskaz »Demokratija je oblik državnog ustrojstva« kazuje nam nešto o tome kako se upotrebljava reč »demokratija«; ne govori nam ništa o postojećem svetu. Da bi se otkrilo ima li ikakvih demokratija neophodno je posmatranje. Sad, očito je da se analitičkim postavkama koje jedino *analizuju* značenje neke reči doista ustvrđuju nužne veze. Crni konj je nužno crn. Trougao je nužno oblik u jednoj ravni. Ali ovde ima problema. Čovek može da zna šta znači reč »trougao«, i da pravilno kaže da je to oblik u jednoj ravni ograničen trima pravim linijama. Ali koliko *uglova* on ima? Očito je da oblik, ako ima tri prave strane, ima i tri ugla; međutim, ove dve osobnosti jesu različite, a ipak nužno povezane. Ako se ovaj primer smatra previše lakim i očitim (jer, na kraju krajeva, za »trougao« bi se moglo reći da etimološki poseduje tri ugla) moguće je dati drugi primer. Šta je kocka? To je geometrijsko telo, čije su sve strane

kvadrati. Koliko tih strana ima? Kockari bi lako mogli pomisliti da je i ta osobnost očita, *obuhvaćena* pojmom kocke, u čemu su im njihove kockice od pomoći. Ali koliko je tu ivica? Nije plauzibilno reći da i *to* jeste *obuhvaćeno* prirodom »kocke«. Otud neki od onih koji odbacuju sintetičke *a priori* postavke definišu analitičku postavku kao onu kojom se ustvrđuje obuhvaćenost jedne osobnosti drugom ili to da *jedna osobnost povlači drugu*. Ali sad postaje neuverljivo reći da se analiza bavi *jezičkim* činjenicama, jer to što jedna osobnost povlači za sobom drugu ne liči na jezičku činjenicu. Svim ovim teškim problemima logike ne možemo više ovde da se bavimo. Ali nas oni dovode do jednog problema veoma relevantnog za predmet ovog poglavlja.

Oni koji veruju da nema nikakvih sintetičkih *a priori* postavki moraju da odluče kakve su postavke filozofije. I neminovno odlučuju da su one sve analitičke. Filozofija nam ne kazuje nikoje nove činjenice o svetu. Ona nam veli kako se izvesne reči upotrebljavaju; ona razjašnjava njihovu upotrebu i otklanja zbrke i paradokse u koje bismo mogli da upadnemo, zavedeni njihovom primenom. Sad, većina onih koji se drže ovog shvatanja jesu subjektivisti u filozofiji morala; a cilj argumentacije koja sledi biće upravo da se dovede u sumnju spajivost ova dva gledišta — »analitičkog« stanovišta i subjektivizma.

Vratimo se emotivističkoj teoriji kao primeru (jer profesor Ayer združuje emotivističko gledište s odbacivanjem sintetičkih *a priori* postavki). Po ovom shvatanju, onda kad je gospodin Churchill rekao za Hitlera »onaj nitkov«, svako ko odista razume situaciju uvideo bi da on nije pokušavao da opiše Hitlera već je izražavao ili opisivao jednu od osobnosti svog vlastitog uma. I da dr Goebbels, kad bi odgovorio da Hitler nije nitkov, takođe ništa ne bi rekao o Hitleru, već bi opisivao sebe ili otkrivao nešto o sebi. A oba ta opisa su istinita. Bez obzira na to kakav je čovek bio Hitler, Chur-

chill i Goebbels potpuno i jednako imaju pravo u onome šta su rekli. Ono što su zapravo hteli da kažu jeste da ustvrde ili izraze nešto sasvim nezavisno od ma kojih moralnih činjenica u vezi s Hitlerom. Jer i nema nikojih moralnih činjenica.

Može li se polagati pravo na to da takvo shvaćanje moralnog suda bude njegova *analiza*? Po pretpostavci, analiza nekog iskaza bi trebalo da nam kazuje šta hoćemo da kažemo kad taj iskaz damo, ili šta ćemo prihvatiti kao ono što hoćemo da kažemo kad stvar sagledamo jasnije i otklonimo svaku moguću zbrku.

Elem, čini mi se da niko ko normalno upotrebljava neki moralni iskaz ne bi nikomu subjektivističku formulaciju prihvatio kao *analizu* tog iskaza. Nije pitanje u tome da je on zbunjen ili zbrkan. U stvari, kao što ću pokušati da pokažem, u drugom grmu leži zec. Jedino zbrka i pometenost omogućuju subjektivističkoj teoriji da se izdaje za analizu moralnog suda. Što nekome jasnije predočavate značenje i implikacije subjektivizma, to će ga odlučnije ta osoba odbaciti kao prikaz onoga što je htela da kaže. Zamislite sebe kako pokušavate da gospodina Churchilla ubedite da rečima »onaj nitkov« nije opisivao Hitlera niti je u ma kojem pogledu protivrećio dr Goebbelisu.

Zašto se subjektivističke teorije još prihvataju kao analize običnog jezika? Jedan od razloga je jamačno u tome što jezik može da se upotrebljava u mnoge veoma raznolike svrhe. Iskaz »Taj čovek je budala« može da izražava ljutnju prema njemu, kao god i da konstatuje činjenicu. Neki sud koji se tiče smeštaja u prostoru može da deluje kao zapovest. Zvuči li ovo preterano? Iskaz »Tamo su vrata« može da bude zapovest, a iskaz »Evo tvog ricinusa« takođe. Drugi razlog sa kojeg se tvrdi da subjektivizam daje analizu moralnih sudova jeste u tome što se ovde (kao god što to često biva i drugde) značenje jednog iskaza brka s njegovom istinitošću ili dokaznom građom za nj ili (kao malopre) s dru-

gim svrhama u koje se on može upotrebiti ili (opet kao malopre) sa psihološkim stanjima o čijem postojanju svedoči izricanje tog iskaza.

Mogu da napišem pismo listu *The Times* i da u njemu kažem: »Godine 1947. obešeno je sedamnaest ubica.« U kontekstu pisma, ovaj iskaz ispoljava jedno moje verovanje; a takođe ispoljava interes u vezi sa smrtnom kaznom. Štaviše, budući da je upućeno novinama, njime se namerava uticati na stavove drugih. Ali značenje moje rečenice je sasvim nezavisno od ovih činjenica u vezi sa stanjem moga duha u trenutku kad sam je pisao. Istina je da reč »značiti« kadikad tako upotrebljavamo kao da ona uključuje te šire implikacije. Ja kažem »Jones je gnjavator«. Vi odgovorite »Znači, nećeš da ga pozoveš na ručak«. Ova je upotreba ista kao u uzrečici »Dim znači vatru«*. Ali čak i ovde bi verovatno trebalo da povučemo razliku između onoga što hoću da kažem i onoga što *moje reči* znače. Čudno bi bilo reći da *iskaz* »Jones je gnjavator« znači da ga mi ne želimo na ručku. Stevenson, istini za volju, ograničava značenje jednog etičkog suda tako da ono uključuje samo one njegove psihološke prethodnice ili posledice koje se s upotrebljenim rečima ne bi združivale bez nekog procesa uslovljavanja.¹ Tako negodovanja i pohvale kojima smo prvobitno bili ubeđivani da nešto nazovemo »ispravnim« ili »dobrim« jesu deo značenja termina »ispravno« ili »dobro« u »psihološkom smislu, značenja' koji je ovde posredi«, pod uslovom da su ta negodovanja i pohvale bili neophodni.² Šta znači iskaz »Kralj Charles I je bio pogubljen«? Pretpostavimo da mi je istorija išla tako rđavo da tu činjenicu nisam mogao zapamtiti bez kazni i batina; tada bi ovi neophodni uslovljavajući nadražaji bili

* Ova engleska izreka mogla bi se lepše prevesti našom »Nema dima bez vatre«, ali je doslovni prevod izabran iz potrebe da se u štivu sačuva glagol *značiti* (prim. prev.).

¹ Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, pp. 57, 61.

² *Ib.*, p. 69. n. 24.

sastavni deo značenja tog iskaza. Njegovo bi značenje obuhvatalo moje koliko i kraljeve patnje. U svakom slučaju, psihološke asocijacije pri izricanju jedne rečenice ne mogu da se otkriju njenim »razjašnjavanjem«, niti ih u njoj upotrebljeni termini povlače za sobom. Da je tako, logika i semantika bile bi preplavljene empirijskom psihologijom.

Neizvesno je da li se Stevenson može svrstati među pripadnike škole koja drži da su iskazi iz filozofije morala analitički. On priznaje da običan čovek polaže pravo na objektivnost svojih moralnih sudova. Ali se pri tom pita:

»Kad bi se raščistile zbrke oko etičke metodologije... i kad bi se psihološki mehanizmi podsticani tim zbrkama preuredili na odgovarajući način, da li bi ljudi *tada* osećali da je neophodno neko 'objektivnije' merilo?«³

On ovde kaže da se ljudi obično drže nekog objektivnog shvatanja, ali da on veruje da bi njihove psihološke mehanizme mogao tako da preuredi da bi oni postali subjektivistički. Tako je on na putu ka gledištu što ga zastupa J.O. Wisdom, po kojem ispravna analiza moralnih sudova jeste objektivistička, ali bi psihoanaliza onih koji ih izlažu mogla da ih zameni subjektivističkim sudovima, baš kao što je kada da ljude izleči od verovanja da ih proganjaju.

Neki čovek tvrdi da u dnu njegove bašte ima vila. Vi imate pravo da mu kažete: »Vaš jedini dokaz — ta treperava plava svetlost — da se objasniti izbijanjem barskog gasa iz tla, za šta u okolini ima i drugih dokaza.« Time biste tog čoveka mogli da pokolebate ili čak ubedite. Ali mu sad ne možete reći: »Kad ste govorili da u dnu vaše bašte ima vila, to je *značilo* da tamo ima barskog gasa.« Ili, da pređemo na jedan argument koji se smatra filozofskim, uzmimo za primer boje. Običan čovek jačačno zaodeva predmete u njihova svojstva. Po-

³ *Ib.*, p. 31.

put Berkeleya, on je uveren da je sneg beo a vatra vrela. Nije previše teško ubediti ga da boje koje vidi nisu »u« niti »na« predmetima, već »u« njegovoj mrežnjači ili njegovoj epifizi ili njegovim čulnim podacima ili njegovom umu. Ali ne može se reći da je njegov iskaz »sneg je beo« *značio* da svetlost pada na njegovu površinu a sva se zračenja tako odbijaju od nje do mrežnjače da... itd., itd. Ili, da uzmemo Wisdomov slučaj, neki čovek može da psihoanalizom bude izlečen od manije gonjenja, te dođe do toga da se složi da nije progonjen. Ali nema smisla reći da je, tvrdeći (pre lečenja) da je progonjen, on *hteo* reći da nije progonjen. Slično je s etikom. Vrlo je lako (čak previše lako) preobratiti nekog početnika iz objektivista u subjektivista (obrazloženjima kao što su ona o raznolikosti moralnih sudova i nemogućnosti njihove provere). Ali čak je i najglupljem početniku obično sasvim jasno da nije bio subjektivist kad je, lečenja radi, sedao u vašu naslonjaču.

Zaključujem, dakle, da subjektivističke teorije morala nisu spojive s analitičkim teorijama filozofije, s kojima ih tako često združuju. Najviše što subjektivist može da kaže jeste da je objektivistički stav »ugrađen« u našu upotrebu jezika morala. Mi verujemo u objektivnost »dobrog« i »ispravnog« kao što obični ljudi veruju u objektivnost »belog« i »vrućeg«. Ali su ova verovanja naprosto pogrešna. Jedna stalna sklonost ka greški postoji u uobičajenoj upotrebi jezika morala, kao god i u uobičajenoj upotrebi jezika u vezi s bojama. Ova se greška može ispravljati tradicionalnim argumentima u prilog subjektivizma, isticanim mnogo pre no što je izložena lingvistička teorija filozofije, a ne može se ispravljati lingvističkim razmatranjima, koja sva upućuju u suprotnom smeru.

Postoji još jedna poteškoća za subjektivizam. Mnogi subjektivisti ne razvijaju svoju teoriju do njenih krajnjih posledica, te time daju nevoljnu i nenamernu podršku objektivističkim tendencijama koje je tako teško iskoreniti. Jedan prethodni primer

možemo uzeti iz prisno naporednog područja estetičkog jezika. I ovde se obični ljudi čvrsto drže objektivističke upotrebe jezika. Oni mogu misliti da nije izvesno da su slike Picassa i muzika Schoenberga lepe; ali oni to smatraju pravim pitanjem, a ne pitanjem koje valja sasvim otkloniti pukim iskazom da je sve to stvar pojedinačnog osećanja.

Istina je, naravno, da neki ljudi imaju mnogo iskustva u vezi s raznolikostima estetičkih sudova, i da sami doživljavaju nemogućnost da ma kome dokažu da je slika koju vole odista lepa. I neki od njih, zahvaljujući tome, odista postaju subjektivistički. Oni se jezikom estetike koriste sasvim drukčije. Oni ne protivreče ljudima s kojima se ne slažu. Umesto da kažu »Ta slika je mazarija«, oni kažu »Za takvom slikom ja ne ludujem«; ili kažu »Pope se možda sviđa drugima, ali meni ne kazuje ništa«, ili »Schoenbergova muzika nije moja«. Ali takav subjektivist mora da bude logički dosledan. Moj primer neuspeha u tom pogledu uzet je iz Anatolea Francea.

»Objektivna kritika ne može da postoji nimalo više od objektivne lepote; i svak ko misli da u svoje doživljavanje umetnosti ulaže išta sem sebe samoga budalasta je žrtva najzabludnije sofistike. Moramo uvideti da govorimo jedino o sebi samima, kad već nemamo dovoljno samonadzora da oćutimo. Dobar kritičar je onaj koji pripoveda o pustolovinama vlastite duše sa putovanja među remek-delima.«

U poslednjoj rečenici ključne reči su »dobar« i »remek-dela«. Da bih naznačio poteškoću, mogu navesti i govor koji je gospodin Hal Wimberley održao pred zakonodavnim telom države Georgia.

»U svetu postoje samo tri knjige koje vredi čitati: Biblija, Himnenik i Almanah. Čitaj Bibliju; ona te uči šta da činiš. Čitaj Himnenik; u njemu je najbolja ikad napisana poezija. Či-

taj Almanah; on te uči da proceniš kakvo će biti vreme. Nema nijedne druge knjige vredne ičijeg čitalačkog truda, i stoga sam ja protiv ma kakvih biblioteka.«

Ili, opet, jedan od dragulja u mojoj zbirci rđave poezije jeste tanka plava knjižica koju se uzdržavam da imenujem. Sa tom je sveskom išla i okružnica s komentarima kritičara. »Sadrži dobru poeziju i neke vrlo lepe misli« (*Hertfordshire Mercury*); »Sjajni stihovi, raspoređeni s dirljivom tananošću« (*Galloway News and Kircudbrightshire Advertiser*). Sad, po subjektivističkom shvatanju, nema nikakvog smisla reći da je moj tanušni plavi poeta rđav pesnik. Niti mogu pustolovine duše Anatolea Francea polagati pravo na ma kakvu prednost nad još čudnovatijim pustolovinama duša Hala Wimberleya i lista *Hertfordshire Mercury*.

Isto je tako u etici. Ispostavlja se da filozofi koji poriču sve apsolutne vrednosti, i kažu da se vrednosti stvaraju u pojedinačnim izborima, upravo sami ustvrđuju apsolutne vrednosti. Egzistencijalisti odbacuju sva pravila i apstraktne postavke u vezi sa dužnošću ili dobrotom. Svaki čovek gradi svoje vrednosti samim svojim izborima. Pa ipak, nalazimo stalno isticanje »predanosti« (Kierkegaard) ili »angažovanosti« (Sartre). I među egzistencijalistima nalazi odjeka vrlo uobičajeno »subjektivističko« shvatanje koje se često čuje među običnim ljudima. »Razlikujemo se s obzirom na svako sporno pitanje, ali ja poštujem njegov integritet.« (Tako se, dakle, ne razlikujemo s obzirom na baš svako sporno pitanje.) Ta sveopšta i apsolutna vrednost zajednička je osnova za egzistencijaliste. Drugi nazivi za nju su »autentičnost« (Kierkegaard i Heidegger), »vernost« (Marcel), »iskrenost« (Sartre). A ishod mnogih pojedinačnih merila jeste »trpeljivost«, mada ova sama nije pojedinačno već apsolutno merilo.

Tako je i s britanskim filozofima. Jedan od najranijih pobornika »odobravanja« u okviru emotivne teorije etike bio je Adam Smith. Na primer:

»Svak priznaje da odobravati ili ne odobravati... mnjenja drugih ne znači ništa drugo doli zapažati njihovo slaganje ili neslaganje s našim vlastitim mnjenjima.«⁴

A on ipak priznaje veći uvid nekih sudija u moralu kao god u estetici.

»Osetljivi i istančani uvid čoveka od ukusa razlučuje one sićušne i jedva opažljive razlike u lepoti i ružnoći; sveobuhvatna preciznost iskusnog matematičara s lakoćom raspliće najzamršenije i najzbrkanije matematičke odnose; upravo taj veliki vođ u nauci i ukusu, čovek koji usmerava i vodi naša vlastita čuvstva, čiji nas darovi svojim razmerama i nadmoćnom valjanošću ispunjavaju čudom i zaprepašenošću, upravo on pobuđuje naše divljenje i kao da zaslužuje našu hvalu...«⁵

Ovo niti je subjektivistički jezik niti je saglasno s prethodno navedenom rečenicom u vezi s odobravanjem.

Sličnu nedoslednost nalazimo u jednom skorašnjem izlaganju subjektivističke teorije, iz pera profesora W.H.F. Barnesa.⁶ Barnes veli da na moralna pitanja odgovaram obraćajući se vlastitim moralnim osećanjima. Ali pretpostavimo da se ova promene? Nema nikakvog smisla reći da su ona *uznapredovala*, jer bi to ukazivalo na neko merilo izvan njih

⁴ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Pt. I, Sect. I, Ch. III, u L. A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*, Dover Publications, New York 1965, vol. I, p. 269.

⁵ *Ib.*, Ch. IV, p. 273.

⁶ W. H. F. Barnes, »Ethics without Propositions«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. XXII (1948).

samih. Kad Barnes kaže da je njegova moralna osećajnost poboljšana, to prosto znači da on sam više odobrava njene kasnije negoli njene ranije sudove. A kad ja kažem da je on uznapredovao, to znači da se sada slažem s njim više negoli pre. (Uporedite prvi navod iz Adama Smitha.) Međutim, Barnes govori o *istančavanju* njegovih moralnih stavova,⁷ o »moralnoj osećajnosti *probuđenoj za nove činjenice*« i o »*nerazvijenoj* moralnoj osećajnosti«⁸. Nalazim da je teško videti kako se ovi izrazi mogu usaglasiti s potpunim etičkim subjektivizmom.

Isto tako i gospođica Margaret Macdonald, pišući o »Prirodnim pravima«, veli da »nema nikakvih istinitih ili neistinitih verovanja u vezi s vrednostima, već jedino boljih ili gorih odluka i izbora«⁹. A ipak takođe kaže da se zločinac »ne može isključiti iz čovečanstva«¹⁰ i da »u izvesnom smislu jeste istina da niko ne treba da bude zlostavljan zato što je Jevrejin ili Crnac ili nesposoban da broji preko deset«¹¹. Uza sve to, po njenom vlastitom shvatanju, ovde nema ničeg istinitog niti neistinitog. Ove rečenice jedino konstatuju njene vlastite odluke. Odluke Hitlera i Ku Klux Klana bile bi sasvim drukčije. Stoga je jednako istinito (u izvesnom smislu) da Jevreje i Crnce treba mučiti. I kako može da bude boljih i gorih odluka? Da li iskaz »Odluka gospođice Macdonald bolja je od Hitlerove« ide među moralne? Ako je tako, on prosto konstatuje odluku neke treće strane ili to da gospođica Macdonald ponavlja svoju vlastitu.

Subjektivističko gledište takođe čini besmislenim ili varljivim velik deo našeg svakidašnjeg govora. Ako za nekog čoveka kažem da su mu moral-

⁷ *Ib.*, p. 24.

⁸ *Ib.*, p. 27.

⁹ Margaret Macdonald, »Natural Rights«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLVII (1946/47), p. 250 (preštampano u P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, Oxford 1956, p. 54).

¹⁰ *Ib.*, p. 246 (p. 51).

¹¹ *Ib.*, p. 243 (p. 49).

ni sudovi uskogrudi, posuvraćeni i predrasudni, to može jedino značiti da se oni razlikuju od mojih. Kad kažem »Jones se tokom godina popravio«, to može jedino da znači da ne odobravam to kakav je bio prošle godine a odobravam to kakav je sada. To ne može značiti da su se njegova moralna merila izmenila na bolje. Ne može biti nikakve moralne promene u njemu. Naravno, može se reći da, kad za nekog čoveka kažemo da se popravio, nemamo na umu da su se njegova moralna merila promenila, već da je on počeo da živi u skladu s njima, što prošle godine nije činio. Ali ovim dolazimo do još neprijatnijeg zaključka da ni ovo nije neka moralna promena u Jonesu. To samo znači da ja odobravam da ljudi žive u skladu sa svojim moralnim merilima. Pogrešno je reći da je to neka moralna vrlina u njima.

Štaviše, ako u ovim stvarima nema nikakve istinitosti, svaka razlika u moralnim procenama između mene i nekog čoveka trebalo bi da ima isto tako mnogo ili isto tako malo značaja kao ma koja druga razlika između mene i ma kojeg drugog čoveka. Međutim, nalazim da me neke od tih razlika potresaju, a neke nimalo ne uznemiravaju.

Osoba A se ne slaže sa mnom. A je čovek koga poštujem. On živi u skladu sa svojim najvišim merilima. Ja se ustručavam tvrditi da na moje shvaćanje imam isto toliko prava koliko on ima na svoje. B se takođe ne slaže sa mnom. On je čovek koga uopšte ne poštujem; on se nimalo ne trudi da živi u skladu sa svojim vlastitim merilima. Ne marim što se od mene razlikuje. I osoba C se razlikuje od mene. C je čovek pun moralnih obzira. Često je zapažao poneko tanano moralno sporno pitanje koje je meni moglo i da promakne. On uviđa relevantnost povezanih problema. Razlikovanje od njega me zabrinjava. D se razlikuje od mene. On se redovno pokazivao kao čovek potpuno nesposoban da razabira stvari. Ne vidi nikakvu razliku između različitih slučajeva i nikakvu vezu među sličnima. Ne bi ukrao pribor za jelo iz vagon-restora-

na, ali misli da je sasvim u redu putovati bez karte. Brani slobodno preduzetništvo kao priznavanje vrednosti pojedinca a sa svojim osobljem postupa na način koji bi se samo učtivo mogao nazvati feudalnim. Razlikovanje od njega nimalo mi ne smeta. E se razlikuje od mene. E je čovek s velikim iskustvom o ljudima i poslovima. Sav na zemlji, a nije koristoljubiv. Ja se libim da se razlikujem od njega. F se razlikuje od mene. On je uskogrud čovek, vaspitanjem i zanimanjem isključen iz dodirâ s ljudima, naravi očito iskrivljene i zagorčane tim ograničenjima. Nimalo ne oklevam da se od njega razlikujem. G se razlikuje od mene. On je čovek dobrog praktičnog suda. Njegova mnjenja o ljudima i političkim merama, kad god mogu da se provere, veoma su pouzdana. On je priseban, kritičan i razuman u odnosima s ljudima. Pitam se da li se na nj možda valja osloniti i u stvarima morala. H se razlikuje od mene. Njegov sud o praktičnim stvarima obično je pogrešan. Budalast je i nepraktičan u izboru, lakoveran i sujeveren u verovanjima, brzoplet i nagao u sudovima i predviđanjima o ljudima i političkim merama. Ja prirodno očekujem da on bude i nepouzdan moralni sudija.

Šta ja činim postavljajući ove suprotnosti? Ono isto što bih činio kao porotnik u nekom slučaju gde nema nikakvih izravnih dokaza, a dva se svedoka ne slažu. Pitam se koji svedok izgleda pouzdaniji. Naravno, taj postupak je pun opasnosti. Ponekad najiskreniji i najosposobljeniji svedok nije u pravu, a onaj najprevejaniji i najmanje upućen svedoči ispravno. Pa ipak, kad nema druge, odlučujuće dokazne građe, moj postupak je racionalan. I on pretpostavlja objektivnost. Jer tamo gde nema istine ničiji sud ne može da bude pouzdaniji od suda ma koga drugog. Inače ove suprotnosti nemaju smisla jer, ako termini »dobro« i »ispravno« označavaju jedino odobravanje onoga ko ih koristi, nema se šta birati između A i B, C i D, itd.

I ovde nam može pomoći usporedba s estetičkim suđenjem. Raznolikosti u sudovima o lepoti

još su upadljivije i očitije negoli u sudovima o ispravnom i neispravnom. One su dovele do subjektivističkih teorija lepote. U primerima Anatolea Francea videli smo koliko je teško isključiti sve objektivističke elemente. I ovde se, kako to Anatole France nagoveštava govoreći o »dobrom kritičaru«, javlja isto sporno pitanje. Mada ima odstupanja, mi ozbiljnije uzimamo sud čoveka koji je život proveo sa slikama, čija su »pripisivanja« dela autorima kasnije potvrđena i koji je kadar da zapazi pozne dodatke, negoli sudove nekoga ko samo »zna šta mu se sviđa«.

I u oblasti umetnosti jednako smo u iskušenju da se poslužimo jezikom profesora Barnesea, te da govorimo o »poboljšavanju« ili »istančavanju« nečije »osećajnosti«. I u oblasti umetnosti nije mi jasno kako možemo govoriti na taj način a da pri tom ne impliciramo da je istančaniya osećajnost kadra da bolje sudi. Moglo bi se reći da jedan čovek može da bude osetljiviji na bol od drugoga, ali da to ne znači da postoji jedan objektivni bol, koji njih dvojica procenjuju. To samo znači da jedan čovek oseća bol oštrije od drugoga (možda iz nekog sličnog nadražaja). Ali mi nemamo to na umu kad govorimo o estetskoj ili moralnoj osećajnosti. Razlika ovde nije kvantitativna (mada isto tako može da bude istina da užitak ili nenaklonost dobrog kritičara jesu odista veći negoli kod običnog čoveka).

Alternativa za subjektivizam i u esteticima i u eticima jeste tvrdnja da su ljudi neujednačeno obdareni sposobnošću za estetičko i moralno procenjivanje i razlučivanje. Greška je, možda, nazivati tu sposobnost *racionalnom*, usled onih već razmotrenih poteškoća s proverom i dokazivanjem. Možda je jednako pogrešno reagovati sa suprotnom krajnošću, pa tu sposobnost nazivati nekim »čulom«. Imamo jednu reč za takvu sposobnost u drugim oblastima, a to je reč »suđenje«. Suđenje se upražnjava na mnoštvo vrlo raznovrsnih načina. Direktor može nekoga da postavlja na kakav odgovoran položaj; komisija može da razgovara s kandidati-

ma za prijem u koledž, u vojnu službu ili na mesto blagajnika neke dobrotvorne organizacije; porotnik može da procenjuje pouzdanost dva svedoka koji protivreče jedan drugome; zemljoradnik može da rešava da li da uveća svoje imanje, a investitor da li da dobit odmah uloži u nove akcije. Možemo reći da se u svim ovim slučajevima kasnije može pokazati da je doneti sud bio dobar. Rukovodilac odseka niže dalje uspehe, izabrani kandidat dobija na ispitima najviše ocene ili posle studija posao u koledžu, zemljoradniku ide dobro, a uloženi novac udvaja dobit. Međutim, u moralu i esteticima nikad nema ovakve isplativosti. Mada se ovo mora priznati, između stvarnih procesa suđenja u proverljivim i neproverljivim slučajevima ipak ima još dovoljno sličnosti da bi se razlike činile irelevantnima ili bar mnogo manje relevantnima. U svim slučajevima jedan budan um, pažnja za relevantan detalj i držanje na okupu mnoštva raznih i raznolikih »naznaka« rezultuju u svakoj oblasti u jednom »utisku« pouzdanosti, mogućnosti, integriteta, prilichnosti, »ispravnosti«. Svak zna koliko su ovi procesi pogrešivi, kako se lako mogu oturiti kao »slutnje« ili »intuicije«, i koliki otpor pružaju svakom tipu zaključivanja koji se dá formulisati. Pa ipak, svak ko je radio na takvim stvarima još bolje zna da se ljudi neizmerno razlikuju po svojoj sposobnosti za suđenje; i da »slutnja« zasnovana na jednom jedinom susretu od pre godinu dana ili »utisak« ostavljen »određenim izrazom u njegovom oku« jesu različni od »suda« koji proizlazi iz dugog iskustva, iz rada uz nekog čoveka (ili iz borbe rame uz rame s njim), mada ni u jednom slučaju nema ničega što bi se moglo uzeti za »jaku dokaznu građu« ili argumentaciju koja bi uverila nepristrasnog posmatrača.

Otud mi se čini da jedan upravni odbor može da na svom dnevnom redu ima dve tačke: (a) da li da pošalje u penziju generalnog direktora, ili da ga još dve godine zadrži na položaju, i (b) da li da otpusti blagajnika koji je uhvaćen u nekim sumnjivim delatnostima s novcem. Očekivao bih da se

do te dve odluke, jedne ekonomske a druge moralne, dođe kroz rasprave upadljivo sličnog opšteg obrasca — kroz navođenje relevantnih argumenata (s nešto razgovora o njihovoj relevantnosti), kroz uzajamno odmeravanje svih razloga za i protiv, koji se nikako ne mogu kvantitativno ili merljivo ocenjivati, kroz pokušaj svakog člana odbora da sve te raznovrsne niti splete u jednu odluku, kroz sklonost da se prihvata uticaj, u prvom slučaju kolega s dugim iskustvom, u drugom kolega glasovitog integriteta; i za konačnu presudu osećaće se da je opravdana bar delimice brigom i pažnjom koje su na nju utrošene.

Otud zaključujem da subjektivistička teorija, ma kako da je sada moćna i omiljena, podleže, kao »analiza« običnog jezika, nekim neodoljivim prigovorima, te nekim razmatranjima nauštrb nje a u prilog jednog objektivističkog prikaza vrednosti koje se tim jezikom pokušavaju izraziti.

LITERATURA

(a) Sintetičke *a priori* postavke u moralu:

- (i) Ispravno i ono što se odobrava: W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1939, p. 23.
- (ii) Dobro i estetski doživljaj: Dž. E. Mur, *Principi etike*, preveo Ž. Simić, Nolit, Beograd 1963, pp. 159—160.
- (iii) Treba i dobro: G. E. Moore, »A Reply to my Critics«, u P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court, La Salle 1942, pp. 554—571.

(b) Logika apriornih postavki:

apriorne postavke su analitičke ali uključuju povlačenje jedne drugom, koje je jezičko: A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2d ed., Victor Gollancz, London 1946, pp. 16—18 (sa uputama na literaturu), kocka i njene ivice: C. H. Langford, »Moore's Notion of Analysis«, u P. A. Schilpp (ed.), *o. c.*, p. 327; G. E. Moore, »A Reply to my Critics«, *ib.*, pp. 575—576, 599.

(c) Subjektivizam nije analiza moralnih sudova:

J. O. Wisdom, »Towards the Psycho-Centric Conception of Right«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXVI (1935/36).

C. D. Broad, »Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLV (1944/45) (preštampano u *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, ed. by D. Cheney, George Allen & Unwin, London 1971).

Deseto poglavlje
SLOBODA IZBORA¹

U jednom ranijem argumentu poslužili smo se načelom da »treba podrazumeva može«. Ako je čovek prisiljen da nešto učini, on za to ne može biti ni pohvaljen ni pokuđen. Iskaz »Nisam mogao drukčije« skoro uvek predstavlja potpunu odbranu. Ovim se, međutim, pokreće veoma težak problem slobodne volje. Taj problem je brižljivo formulisao Henry Sidgwick: Da li je moja voljna radnja u ma kojem trenutku potpuno određena (i) mojim karakterom takvim kakav jeste, delimice nasleđen, a delimice oblikovan mojim vlastitim prethodnim radnjama i osećanjima, i (ii) okolnostima u kojima se nalazim, ili spoljnim uticajima koji na mene deluju u datom trenutku? Ili nije? Može li da htenje koje ja tek što nisam stvorio zasigurno sračuna iko ko poznaje moj karakter u tom trenutku i sile koje na mene deluju? Ili u tom htenju postoji neki strogo nesračunljivi element?²

¹ U ovo i sledeće poglavlje uključena je građa iz članka »Free Will«, napisanog za *Britansku enciklopediju*, i priloga »Freewill and Punishment« u H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 3d series, George Allen & Unwin, London 1956, što je omogućeno ljubaznom dozvolom priređivača i izdavača navedenih knjiga.

² H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., Macmillan, London 1967, pp. 61—62.

Tokom dva prethodna stoleća, sve do 1900, nauka i slobodna volja oštro su se protivstavljale jedna drugoj. Nauka se držala krutog determinizma i verovanja u sveopštu uzročnost, čime je slobodna volja odbacivana kao što se odbacuju čuda. Istina je, doduše, da nijedan naučnik ne bi zastupao grubo fatalističko shvatanje, po kojem su moje delanje ili moja »sudbina« određeni silama potpuno nezavisnim od mene, te će me stići ma šta činio da ih predupredim. To je stav vojnika koji kaže »Metak koji će me ubiti nosi na sebi moj broj, te nije važno da li tražim zaklon ili se čitav izlažem neprijatelju.« Ovaj tip fatalizma, koji se pokašto naziva »istočnjačkim«, potpuno je nenaučan: jer svaki bi naučnik istakao da ponašanje objekta u kojem se jedna promena zbiva svagda mora da bude jedan od činilaca, koji doprinose uzrokovanju onoga što se tom objektu događa. Otud ono što rečeni vojnik čini mora da ima značaja.

Međutim, preovlađivalo je naučno shvatanje da svi zapažljivi događaji podležu naučnom zakonu, te su, stoga, potpuno određeni i, u načelu, potpuno predvidljivi. Neshvatljivo je bilo da bi ponašanje jedne jedine vrste na majušnoj planeti u jednom od bezbrojnih planetarnih sistema izmaklo tipu determinacije za koji se s uspehom nalazilo da važi kako u najširim astronomskim razmerama tako i za najsićušnija mikroskopska tela. Istina je da su se do 1850. uspesi nauke zaustavljali na neživoj materiji. Ali od toga vremena naovamo Darwin u biologiji, Marx u sociologiji, i Pavlov i Freud u psihologiji proširivali su uzročno objašnjenje preko granica života i duha.

U poslednjih pedeset godina, međutim, naučna se atmosfera umnogome promenila. »Determinizam« više nije prihvatljiv naučni termin. U nauci se malo govori o »neodoljivim silama« ili, odista, o ma kakvim »silama« uopšte. Govoriti o magnetnom *privlačenju* nenaučno je, jer je sila privlačenja potpuno neopažljiva. Ono što se može proveriti, i stoga treba da bude rečeno, jeste to da se, u blizini iz-

vesnih tela, opiljci gvožđa kreću po izvesnim putanjama ili raspoređuju u izvesne obrasce. Tu nema nikakve »prisile«. Zapaža se redovna povezanost i ništa više. I u toj redovnosti, opet, nema nikakve opažljive *nužnosti*. Naučnici više ne objašnjavaju zašto se događaji zbivaju. Oni *opisuju kako se zbivaju*. Uza sve to, premda tvrdnje o prisili i nužnosti iščezavaju, pretenzija na predviđanje se i dalje zadržava. Vredno je pomena i to da u tim predviđanjima više nema izvesnosti, već ih odlikuje jedino onaj stupanj verovatnoće koji se dokaznom građom opravdava. Pa ipak, čini se da čak i ovo ugrožava slobodnu volju. Jer predviđanje, s vrlo visokim stupnjem verovatnoće, da će neki čovek izabrati A kao da ugrožava njegovu slobodu da izabere ili A ili B.

Ima, međutim, nekih posebnih osobina ljudskog iskustva, usled kojih je neizvesno da li su na nj primenljivi čak i ovi blaži zahtevi moderne nauke. Tri se osobine naučnog metoda čine bitnima za svako blisko približavanje tačnom predviđanju. Prva od tih osobina jeste merenje. Uvek postoje razlike između primerka čije ponašanje valja predvideti i primeraka čije je ponašanje dokazna građa za to predviđanje: razlike u masi, hemijskom sastavu, itd. Ove se razlike uzimaju u obzir pomoću zakona s varijablama, kojima se kvantitativne vrednosti mogu davati na osnovu merenih osobina pojedinog slučaja obuhvaćenog zakonom. Da bi se, na osnovu zakona gravitacija, predvidelo ponašanje tela X u odnosu prema telu Y, udaljenost između tih tela mora se uneti u naše računice kao utvrđeni element. No psihološke pojave na osnovu kojih bi se moralo predviđati ljudsko ponašanje nisu merljive, mada po intenzitetu mogu da budu kvantitativne. Ima smisla reći da sam ljući ili da osećam jači bol nego pre jednog minuta. Ali nema smisla pitati da li se moj bol udvostručio ili mi je srdžba porasla za devet posto. Psihološke pojave možemo pokušati da merimo jedino tako što ćemo meriti fiziološke pojave koje ih prate. (Na primer, za bol, dva puta

više suza ili dvostruko više decibela jauka!) Ali predviđati ponašanje isključivo na osnovu fizioloških podataka znači poricati ili postojanje ili uzročnu relevantnost psiholoških stanja. Prva mogućnost (u materijalizmu ili bihevizizmu) sada je uglavnom izgubila ugled. Druga mogućnost, uverenje da su psihološki događaji »epifenomeni« koji prate fiziološke procese, ali ne utiču na njih, teško da se da izmiriti s teorijom evolucije. Jer bi takva »epifenomenska« stanja bila beskorisna za organizme koji ih ispoljavaju, pa bi se pre očekivalo da zakržljaju negoli da se umnožavaju i usložnjavaju, kako to biva.

Ako, dakle, psihološka stanja nisu kvantitativno merljiva, predviđanje nije moguće. Neki psiholog, na primer, može ustanoviti da će neko dete, koje zatvaraju u mračni ormar, kasnije biti sklono da strahuje da će biti zatvoreno. Ali on ne može dati nikakvu kvantitativnu vrednost tom strahu i, shodno tome, ne može da predvidi da li će ga, u ma kojem pojedinom slučaju, nadvladati neki protivni činilac, poput gladi.

Analiza i ponavljanje jesu druge dve osobine naučnog metoda koje ga čine neprimenljivim u strogom smislu na ljudsko ponašanje. Pod »analizom« se razumeva moć za bavljenje jednom osobinom nekog objekta u jedno dato vreme, dok se neke osobine smatraju potpuno irelevantnim za računicu koju treba obaviti. Za sračunavanje kretanja, relevantni su masa i oblik, a irelevantan je hemijski sastav. Za spektroskopsko ponašanje, relevantan je hemijski sastav, a irelevantni su masa i oblik. Međutim, ako se nikoje osobine neke stvari ne mogu smatrati tako irelevantnim za ustanovljivanje nekog zakona u vezi s njenim ponašanjem, onda se nikoji takvi zakoni ne mogu ustanoviti. Osnovano je smatrati da takvo apstrahovanje nije moguće kad je reč o ljudskim bićima i njihovim psihološkim osobinama (ili da je moguće tek na jedan vrlo grub i priručan način). Osobine karaktera jednog čoveka toliko su isprepletene da nijedna od njih ne

bi bila to što jeste bez drugih, a te osobine odgovaraju silama ili osobinama jednog naučnog objekta, koje sve doprinose određenju njegovog ponašanja. Skloni smo da postupke ljudi predviđamo ustanovljujući da se oni odlikuju izvesnim nastrojenjima kao što su hrabrost, duhovitost, inteligencija, itd. Ali naprasitost jednog čoveka pomaže da se odredi vrsta njegove hrabrosti; njegova duhovitost daje njegovoj prekoj naravi posebnu oštrinu; njegova inteligencija prosvetljava njegovu duhovitost; njegova osećajnost proširuje njegovu inteligenciju; njegova uobrazilja širi njegovu osećajnost, i tako dalje. Čak je i ovaj jezik varljiv, jer nagoveštava da ove osobine postoje odelito i *onda* deluju jedna na drugu. No, istina je da razumeti ma koju od njih znači otkriti na njoj žig čovekove individualnosti. Jedinstvo ličnog ja onemogućuje svaki pokušaj apstrahovanja ili izdvajanja psiholoških sastavnica. Takva disekcija donosi smrt. Tako, kad pišem uverenja ili preporuke, a nekog čoveka ne znam dobro, nalazim da mi izgleda kako ga takve opšte reči kao što su »plah«, »trpeljiv«, »srčan« veoma dobro opisuju. Ali što ga bolje znam to takve reči potpunije omašuju da iskažu osobu koju poznajem. Kierkegaard izražava istu misao: »Teže je opisati jednoga glumca negoli napisati čitavu filozofiju umetnosti... Što više čovek može da se osloni na uopštenja to mu je lakše, jer je građa tako neizmerna da čak i ona sasvim apstraktna zapažanja, koja svak može naučiti napamet, kao da nešto znače. Ali što je zapažanje konkretnije, to ga je teže izraziti.«³

Treća osobina potrebna za naučno predviđanje jeste ponavljanje. Pod tim se razumeva pretpostavka da možemo očekivati da se svaka osobina izdvojena unutar jednog jedinog primerka ponovo javlja u drugim primercima, s nekom razlikom koja je ili irrelevantna ili se može kvantitativno izraziti u vidu vrednosti varijabli naučnog zakona koji upravlja tim

³ S. Kierkegaard, *The Journals*, trans. by O. Dru, Oxford University Press, Oxford 1938, p. 147.

zaključivanjem. Ali svaka ljudska ličnost jeste jedinstvena. Proučavanje komada natrijuma daje dobru dokaznu građu za ponašanje sledećeg komada natrijuma. Proučavanje ponašanja Smitha, Jonesa i Robinsona jedna je dokazna građa za ponašanje Browna. To priznaju oni koji su se posvetili ma kojem polju ljudskog iskustva. Slikovite primere za to daće nekoliko navodi iz velikog mnoštva mogućih izvora. Svi oni protestuju protiv pokušaja sputavanja ljudskog delanja pravilima i formulama.

Genijalni koreograf Martha Graham reče: »Postoji jedna životnost, snaga, energija, ubrzanje koje se kroz vas prevodi u radnju; i budući da ste vi jedini kroz sva vremena, taj izraz je jedinstven. Ako ga zaprečite, on neće nikad postojati ni kroz koji drugi medijum, i biće izgubljen.«⁴ Veliki kritičar Benedetto Croce, pišući o pokušaju da se uspostave pravila za stvaranje lepote, ukazuje na »sve one greške u kritici i sudu«, kojima se pita da li jedno delo »odgovara zakonima epske, da li zakonima tragičke poezije, da li je izvedeno po zakonima istorijskog stila ili po zakonima o kojima treba voditi računa kod slikanja pejzaža... Umetnici sami... su, ustvari, ovim zakonima... uvek okretali leđa. Svako pravo umetničko delo uvek je oskvrnulo svete kodifikovane zakone izvesne vrste i tako podiglo na uzbunu ideje kritičara, koji su bili prinuđeni da okvir vrste prošire, a da ipak nije uspelo sprečiti da ovako proširen okvir ponovo ne otešnja i ne bude mogao da opaše nova dela koja su — što je sasvim prirodno — donela sobom nova oskvrnuća, pometnje i — nova proširenja.«⁵ T.E. Lawrence je proučavao udžbenike iz strategije i knjige o ratnim pohodima Aleksandra, Cezara i Napoleona. Ležeći jedne noći u pustinji, i razmišljajući o svom ratu protiv Turaka, on je preturao po glavi ono što je bio naučio.

⁴ Martha Graham, u razgovoru s Agnes de Mille. Cf. *Dance to the Piper*, p. 307.

⁵ V. B. Kroče, *Estetika kao nauka o izrazu i opšta lingvistika*, preveo V. Vitezica, Kosmos, Beograd 1934, p. 106.

»U vojnoj teoriji bio sam prilično načitan, moja oksfordska radoznalost odvela me je od Napoleona do Klauzevica i njegove škole, do Kemerera i Moltkea i novijih Francuza... Ali u svakom slučaju moje interesovanje je bilo apstraktno, ticalo se teorije i filozofije ratovanja...

Sada, na terenu, sve je bilo konkretno, naročito mučni problem Medine. Da bih odvratio svoju pažnju od njega, počeo sam da se sećam podesnih maksima o vođenju modernog, naučnog rata. Ali one nisu odgovarale našem slučaju, i to me je mučilo...

Algebarski element izgledao mi je čistom naukom, podložan matematičkom zakonu, nečovčan. On se bavio poznatim veličinama, određenim uslovima, prostorom i vremenom, neorganiskim stvarima kao što su brda, klime i železničke pruge, ljudstvom u tipičnim masama suviše velikim za individualne raznolikosti... On je bio suštinski svodljiv na formulu. Ali jedna linija promenljivosti, Čovek, opstajala je kao neki kvasac u svim procenama, čineći ih nepravilnima... Devet desetina taktike zasigurno se može naučiti u školama; ali iracionalna desetina liči na vodomara kada sukne kroz ribnjak, ona je za vojskovođe ogledni kamen... Ona potiče iz instinkta (pooštrenog mišlju koja sprovodi pot-hvat), i vremenom, u trenucima krize, postaje spontana kao refleksi.«⁶

Konačno, A.E. Housman, vodeći latinist našeg vremena, piše o tekstualnoj kritici — ispravljanju štivâ koja su do nas dospela nošena s kolena na koleno, u slučajevima kad izgleda da su »nečista«, a njihova tumačenja pogrešna:

⁶ T. E. Loreas, *Ustanak u pustinji — Sedam stubova mudrosti*, preveo Ž. V. Simić, Kosmos, Beograd 1938, pp. 241, 246, 248.

»Tekstualna kritika nije ni neka vrsta matematike niti je, zapravo, uopšte egzaktna nauka. Njen predmet nije krut i postojan poput linija i brojeva, već je nestalan i promenljiv; to su, naime, slabosti i skretanja ljudskog uma, te neposlušnih mu slugu, ljudskih prstiju. Stoga taj predmet nije podložan čvrstim i postojećim pravilima. Bilo bi mnogo lakše kad bi bio; i upravo se zato ljudi prave da jeste tako, ili se, bar, ponašaju kao da to misle. Naravno, možete, ako hoćete, imati čvrsta i postojeća pravila, ali će ona biti lažna i pogrešno će vas voditi, jer ih njihova jednostavnost čini neprimenljivima na probleme koji nisu jednostavni, već su složeni, zahvaljujući udelu ličnosti.«⁷

Postoji jedna posebna poteškoća u razmatranju ljudskog ponašanja kao potpuno određenog i potpuno predvidljivog. Ljudska misao je sastavni deo ljudskog ponašanja, te bi se moralna ili naučna ili filozofska verovanja svakog čoveka morala smatrati predvidljivim posledicama uzročne situacije u kojoj se našao. Mada ovakvo objašnjenje svaki mišlilac vrlo rado prihvata kao tumačenje grešaka njegovih protivnika, niko ne bi bio rad da ga smatra primenljivim na istinitost svog vlastitog gledišta.

Marksist će držati da nema nikojih objektivnih merila za moralna ili politička verovanja. Svekoliko ljudsko ponašanje određeno je privrednim procesima i, konačno, klasnom strukturom društva. Čovek može misliti da se sam opredeljuje i da sam odlučuje o nekom smeru delanja zato što je ovaj ispravan. To je iluzija. Sve njegove odluke su određene, i to interesom njegove klase; on svojim moralnim ili političkim verovanjima naziva upravo ona pravila koja toj klasi omogućuju da stekne ili očuva premoć u datom društvu. Za Marxa, bentamovska *laissez-faire* teorija privrede nema nikakve racionalne valjanosti. Ona naprosto odražava interese buržuja — industrijalaca koji gospodare ka-

⁷ A. E. Housman, *Selected Prose*, p. 132.

pitalističkim društvom. No, ako je tako, onda ni marksistički ekonomski determinizam takođe nema valjanosti. On je, prema vlastitom kazivanju, i sam obmana. On je neminovni nuzproizvod materijalnih snaga, mesnih i privremenih klasnih interesa, osuđen da bude dijalektički uništen tokom razvoja istorije. Radni ljudi devetnaestog veka nužno su morali verovati u nj, ali nema razloga da iko drugi to čini.

Može se prigovoriti da svaki pokušaj isključivanja neke oblasti kao nedostupne naučnoj obradi jeste izraz beznađa. Takva je isključivanja uvek pratio neuspeh; nauka je svuda prodirala i sve je osvajala. Oblast ljudskog ponašanja je, štaviše, beznačajna u svetskim razmerama. Zašto bi u tom sićušnom polju zakoni omašivali a predviđanja izneveravala? Možda je odgovor u tome što se jedino u toj majušnoj oblasti (koliko nam je zasad poznato) takva pitanja uopšte mogu postavljati. Poznavanje svemira je već toliko zapanjujući izuzetak iz opšteg obrasca da bi još više iznenađivalo ako druge posebne osobine ne bi odlikovale ljudske živote. Upravo nas potčinjavanje pukoj veličini navodi da spiralnu maglinu smatramo upečatljivijim čuđom od umova Newtona i Einsteina.

Međutim, glavnim ovde datim argumentima nijedna se oblast ne isključuje iz naučnog istraživanja. Psihologija, sociologija i ekonomija s pravom pokrivaju ljudsko ponašanje. Ovde se jedino kaže da će verovatnoća njihovih predviđanja biti niža negoli kod drugih proučavanja, i da će u njima pokušaji bavljenja pojedinačnim slučajevima biti podložni znatnoj mogućnosti greške. One će biti uspešne u meri u kojoj kvantitativno fiziološko ponašanje daje ključeve za psihološke procese, u meri u kojoj se elementi ličnog ja mogu bezbedno izdvojiti iz ostaloga, u meri u kojoj su ljudi nalik jedan na drugoga po osobenostima relevantnim za istraživanje, a razlike ne deluju na ishod. Shylock je bio u pravu u svojim premisama: »Ako nas ubodete, zar ne krvarimo? ako nas golicate, zar se ne smeje-

mo? ako nas otrujete, zar ne umiremo?«; ali je došao do sumnjivog zaključka — »Pa ako nas uvredite, zar da se ne svetimo?«* Ima dobrih razloga za verovanje da su ovi uslovi umnogome neispunjeni u onim ponajviše važnim delovima ponašanja (mimobodenja i golicanja, treptanja i poklekivanja). Pa ipak, primenjeno u statističke svrhe velikih razmera, kao što su životno osiguranje ili reklama, naučno predviđanje može dati ishode i obaveštajne i korisne.

Ako potražimo pozitivnu dokaznu građu za slobodu volje, neki bi odgovorili da nju svaki čovek neposredno doživljava. Baš kao što zna da ga nešto boli, on isto tako izravno i izvesno zna da slobodno bira između, recimo, odlaska u bioskop i kopanja u bašti. Ova se tvrdnja mora odbaciti takva kakva jeste, jer je teško videti kako bi iko mogao da bude neposredno i trenutačno svestan istinitosti postavke da njegova odluka nema nijedan određujući uzrok. Ali se jamačno može reći da većina ljudi *veruje* u tu postavku i da se to verovanje ne da iskoreniti. Takođe se može reći da iz toga sledi da je to verovanje istinito, i da bi se njegova rasprostranjenost, čak i ako je ono pogrešno, mogla da objasni njegovom biološkom korisnošću. Kako reče Ross, verovatnije je da će čovek spremati ispit i otud ga položiti ako veruje da nije izvesno da li će na njemu proći ili ne. Ako bi mislio da je ma koji od ova dva ishoda izvestan, on bi lako mogao da posustane u svojim naporima (kako su skloni da postupe glasači za bezbedna mesta ili branitelji izgubljenih nada). Pa ipak, se mi takođe opterećujemo bremenima krivice ili kajanja, koja su povezana s našim verovanjem u slobodu i odgovornost, i ta bi bremena,

* Navod iz Shylockovog monologa dat je u prevodu Velimira Živojinovića (V. Sekspir, »Mletački trgovac«, *Celokupna dela*, knj. 4, Kultura, Beograd 1963, p. 57). U poslednjem navedenom Shylockovom pitanju glagol *uvrediti* ima mnogo šire značenje u svom izvornom engleskom obliku — *to wrong* — te bi ga, možda, bilo bolje prevesti u smislu *naneti zlo, povrediti, učiniti našao* (prim. prev.).

da su uistinu lažna, ometala, čini se, delotvorno delanje, te bila beskorisne obmane, i stoga biološki zagonetne.

Najjači dokaz za slobodnu volju zaista je njena spona s moralnim sudom. »Treba podrazumeva može«. Ako ne mogu da ne učinim X, ne mogu biti ni pohvaljen ni pokuđen za to što sam ga učinio. Ako ne mogu da učinim X, to ne može da bude moja dužnost. Neki su filozofi pokušavali da tvrde da ta spona između moralne odgovornosti i slobodne volje ne može da se brani, pa čak i da takva odgovornost zahteva determinističko shvatanje ljudskog delanja. Pretpostavimo da dođe do slučaja u kojem su — dok je sve isto, uključujući i moje lično ja — moguće dve alternativne radnje (na primer, jedna junačka i jedna kukavička); tada nijedna ne bi mogla da bude *moja* radnja, ona koja proizlazi iz mog karaktera. Izbor bi bio jednakovredan slučajnosti. Ako bih morao da navedem razlog sa kojeg sam delao na izvestan način (to što volim Bachovu muziku, ili sam bio gladan, ili sam držao da treba da pomognem žrtvi progona), taj razlog ne bi mogao da bude *pravi*; jer, uz istu datu meru divljenja, gladi ili sažaljenja, ja sam ipak mogao da postupim drukčije. Za čoveka koji veruje u slobodnu volju duhovni život jeste niz nepovezanih, neobjašnjivih, nemotivisanih izbora.

S druge strane, međutim, neki — poput F.H. Bradleya na primer — tvrde da postoji moralno prihvatljiva vrsta determinizma. To je determinizam delanja ličnog ja kao celine. Ako iko predviđa moje delanje na osnovu statističkog ispitivanja, ja se s pravom ljutim. Ako mi iko kaže »Znam šta ćete učiniti, jer sam tačno sračunao snagu suparnih sila koje se u vama bore, vašu želju za hvalom, vašu slavloljubivost i vašu predanost kocki; i odgovor je ovaj...«, ja ću se na tu tvrdnju nasmejati. Ali pretpostavimo da taj čovek kaže: »Poznajem vas dovoljno dobro da znam da to niste mogli učiniti« ili »Jedan ste od naših najpouzdanijih članova; znao sam da mogu računati na vas«; u tom slučaju ja

prihvatam i rado dočekujem ovakvo predviđanje, jer nije zasnovano na statistici ni apstrakcijama, već na poznavanju *mene* kao ličnosti.

Čini se istinitim da ovakvo predviđanje, zasnovano na doživljavanju jednog čoveka kao ličnosti, jeste jedina vrsta predviđanja koja se približava priznavanju ljudske pojedinačnosti i izmirenju tog uvida sa zahtevima moralne odgovornosti. Ipak, i u vezi s njim ima ozbiljnih poteškoća. Njime se tvrdi da je prognoza delanja zasnovana na poznavanju karaktera i opravdana i prihvatljiva za svaku ličnost koja sebe poštuje. Međutim, ona je *prihvatljiva* jedino ako je radnja koja se predviđa dobra. Pretpostavimo da neko kaže »Dovoljno vas dobro znam da bih bio siguran da ništa nećete reći; vi se previše plašite nepopularnosti« ili »Bio sam siguran da ćete nas sve ostaviti da čekamo.« U takvim slučajevima sama reč »pouzdan« kao da bi ličila na ironiju ili šalu. U radom prihvatanju onih drugih prognoza ja sam predviđanje brkao s pohvalom. A upravo sam ovu drugu odista pozdravljao.

Štaviše, predviđanje na osnovu poznavanja jedne ličnosti ima, kao racionalan proces, svoje vlastite zamke. Njime se pretpostavljaju relevantno slične situacije i, što je još ozbiljnije, podrazumeva se da karakter ne može da se menja kroz delanje, i da ljudi ne mogu učiti kroz iskustvo, naročito iskustvo svojih grešaka. Ne može biti nikakvih prikladnih dokaza o tome šta će učiniti to *promenljivo* lično ja. Winston Churchill opisuje kako je nemački ambasador u Londonu bio opozvan u Berlin zato što nije predvideo šta će Lloyd George reći 1911. u svom važnom govoru održanom u Mansion House. Gospodin Churchill komentariše: »Kako je mogao znati šta će da učini gospodin Lloyd George? Neko liko sati ranije to nisu znale ni njegove kolege. Iako sam prisno saradivao s njim, nisam znao ni ja. Dok god se nije konačno odlučio, ni on sam to nije znao.«⁸

⁸ W. Churchill, *The World Crisis*, pp. 49—50.

Drugi argument za povezivanje determinizma s moralnom odgovornošću daje R. E. Hobart. Po teoriji slobodne volje, sloboda izbora je nužna ako ikoga valja hvaliti ili kuditi za njegovo delanje. Naprotiv, tvrdi Hobart, nužan je determinizam. Jer mi čoveka hvalimo ili kudimo za njegove radnje; mi hvalimo lično ja čiji je to čin. Kažemo »to je bio hrabar čin«, ili, jednako, »bio je to čin hrabrog čoveka«. Ali ovde postoji spona između čina i čoveka. Ako bi to bilo moguće, uz dato hrabro lično ja, učiniti ili hrabar ili pak kukavički čin, onda taj čin ne može da se pripíše hrabrom ličnom ja već jedino slobodnoj volji. Otud, da bi pohvala ili pokuda bile moguće, mora da postoji neka nužna uzročna veza između ličnog ja i njegovih činova. S ovim argumentom teškoća je u tome što veza između hrabrosti i hrabrog čina, mada nužna, nije uzročna. Hrabrost je *dispozicija* ili tendencija. Uzroci prethode posledicama, ali hrabrost koju pripisujemo određenom čoveku nije hrabrost koju je imao baš pre no što je delao. Hrabrost je bila *ispoljena* u tom činu. Kažemo da se guma isteže zato što je gipka. Ali se ona ne isteže *sada* zato što je *bila* gipka. Reći da je guma gipka znači upravo to da će se ona istegnuti ako je razvučete; ako je pritisnete, spljeskaće se; ako je iskrivite, izobličiće se. Otud, naravno, postoji nužna, ali ne i uzročna veza između istezanja i gipkosti.

Drugi argument za determinizam prvobitno je izložio Schlick, a nedavno su ga celovito razradili P.H. Nowell-Smith i F. Ebersole. I on se zasniva na sponi između pohvale i pokude s jedne i moralne odgovornosti s druge strane, na vezi za koju se ranije pretpostavljalo da zahteva slobodnu volju. Problem je naći merilo za »slobodno« delanje. Po ovoj teoriji, odgovor je u tome da su »slobodne« one radnje na koje se može uticati pohvalom i pokudom (ili kaznom). Učenika ne prekorevaju niti kažnjavaju za glupavost, jer ga ni pokuda ni kazna ne mogu učiniti manje glupim. Njega kude ili kažnjavaju za lenjost jer ga prekor ili kazna mo-

gu učiniti manje neradnim. Reći da je lenjost moralni nedostatak i da su lenji postupci radnje koje je dečak »mogao da izbegne« znači samo reći da je lenjost podložna pokudi i kazni. »Ako je istina da pohvala i pokuda jesu sredstva kojima se služimo da bismo doveli do dobrih događaja i sprečili rđave, one nisu prikladne za sve dobre i rđave događaje već samo za one do kojih doista mogu dovesti ili ih mogu sprečiti. Kako moralna radnja jeste ona koja se može prikladno hvaliti ili kuditi, sledi da je moralna radnja ona do koje se tim sredstvima može dovesti ili koja se njima može sprečiti.« Tako jedna moralna radnja nije radnja bez nekog određujućeg uzroka, već je radnja na koju se deluje ili se može delovati pohvalom i pokudom, odnosno kaznom.

Prva poteškoća u vezi s ovim shvatanjem tiče se dejstva pokude ili kazne koju ono zahteva. Kako pokazuje navod, njome se mora *sprečiti* neispravno delanje. Ebersole se čvrsto drži ove odlučne linije. »Moramo biti kadri da znamo da će osuda delovati popravno. Ona mora ispuniti svoju namenu da sprečava ponavljanje neispravnog čina za koji je dotični čovek kažnjen.« Ali on mora da ovde prizna jednu poteškoću: »U strogom smislu reći 'opravdanje', kojim se ja ovde služim, kazna nikad nije opravdana. Primorani smo da delamo na osnovu najboljeg dostupnog znanja; do popravljanja koje smo pokušali vrlo često ne dolazi.« Međutim, opravdanje koje nikad ne može da opravda nikoju stvarnu kaznu jamačno ne može da bude vredno rasprave. Nowell-Smith, međutim, ponekad prelazi na jedno manje ekstremno stanovište. »Strah od kazne će *delovati* na buduće ponašanje lopova... postojaće motiv sa *tendencijom* da ga navede da se uzdrži od novog prestupa.« »Smisao pokude jeste da pojača neke i oslabi druge motive.« Ovde ćemo, dakle, smatrati da je čovek odgovoran za neku radnju ako bi usled kazne bilo manje verovatno da će je on učiniti. Ali to merilo je sada previše blago da bi omeđilo odgovornost. Kleptomani ne krade

kad ga posmatra policajac ili trgovački pomoćnik, i preduzima vrlo dovitljive mere da izbegne otkrivanje. Na njegovo ponašanje, dakle, deluje strah od kazne. Njega neodgovornim ne smatraju zato što taj strah ne uspeva da deluje na nj već zato što on ispoljava druge znake nemotivisane iracionalnosti. On krade samo jednu vrstu robe — svilene čarape ili naramenice — i onda ih gomila, a ne preprodaje.

Druga glavna teškoća u vezi s ovim shvatanjem jeste to što čin na koji deluju pokuda ili kazna nikad nije čin za koji se pokuda ili kazna deluju, pošto prvi čin uvek sledi a drugi nužno prethodi toj dodeli. To se ne razabira uvek jasno. Na primer, u malopre navedenom odlomku: »Kako moralna radnja jeste ona koja se može prikladno hvaliti ili kuditi, sledi da je moralna radnja ona do koje se tim sredstvima može dovesti ili koja se njima može sprečiti.« Ali kad se daje pohvala, radnja do koje ona valja da dovede još nije mogla da se dogodi. Otud ta radnja ne može da bude radnja koja se hvali. Ebersole opet nalazi logičan izlaz. Jedina relevantnost čina za koji se (kako ne tačno kažemo) čovek kažnjava jeste relevantnost *svedočanstva*. Ona nam pokazuje s kakvim čovekom moramo da imamo posla, i mi onda možemo na odgovarajući način da iziđemo s njim na kraj. »Mi se s pravom bavimo osobom kakva je stvorena ishodom svog neispravnog izbora. Naše bavljenje ranijim ličnim ja tog čoveka može se opravdati jedino zato što, ako ne ispitujemo kakav je bio ranije, nikako drukčije ne možemo saznati kakav je posle radnje koja je za osudu.« Ali prethodno izvršenje neispravnoga nipošto nije jedino *svedočanstvo* koje možemo imati. Ponekad možemo znati da je neki čovek spoljašnjim okolnostima bio sprečen u takvom svom pokušaju. Konopac se prekinuo, puška je zatajila. Ebersole bi morao reći da je kazna i u ovom slučaju jednako opravdana. Njegov vlastiti krajnje imaginaran primer potvrđuje to priznavanje. »Ako bismo posedovali neku oset-

ljivu mašinu za merenje moždanih talasa, koja bi predskazivala da li će neka osoba počiniti zločin, i kakva bi pokuda ili kazna to sprečile, onda ne bismo morali da se bavimo prošlošću te osobe.« Kaznom ćemo se detaljnije pozabaviti u sledećem poglavlju; ali je svakako očito da je nemoguće kuditi ili kažnjavati nekoga ko nije učinio ništa neispravno.

Napomenuli smo ranije (p. 117) da se shvatanje filozofije kao jezičke analize ne može združivati sa objektivizmom. Ovde opet imamo jedan sukob. Ebersole se slaže da njegov prikaz termina »treba« i »moralan« i »slobodan« podrazumeva potpun raskid s njihovom uobičajenom upotrebom. Jer ova je nedeterministička i odbacuje osudu ili kaznu kad ništa neispravno nije učinjeno. Ali prelaz te upotrebe na determinizam i jednu popravnu teoriju pokude i kazne ne bi bio samo jezički. Ta promena ne bi ukazivala na pobedu filozofa u ubeđivanju ljudi da se jezikom služe na način koji više odgovara nepromenljivim činjenicama. Ako bi se jezik promenio, to bi bilo zato što su se izmenile činjenice; pošto činjenice o kojima je reč jesu radnje i stavovi ljudi. Ako bi se usvojio deterministički i popravni jezik, to bi bilo zato što ljudi više ne bi osećali krivicu i kajanje za prošle grehove, već jedino žaljenje zbog prošlih grešaka. Oni ne bi više kudili, već bi žalili onog ko postupa neispravno. Rekli bi »znati sve znači sve oprostiti«, i opraštali bi sve; ili, bolje reći, izvinjavanje i opraštanje bi nestalo. Ja ništa ne izvinjavam niti praštam štapu o koji se saplićem niti čoveku za ono što čini u somnambulnom ili hipnotičkom stanju.

Dosad smo razmatrali teorije kojima se zagarava neka nužna veza između odgovornosti i determinizma. Sad možemo da razmotrimo tip teorije koji determinaciju čini mogućnom mada ne i nužnom. Ove teorije proizlaze iz mogućnih značenja koja se daju pridavati rečima »Mogao sam da postupim drukčije«. Pre svega, očito ima slučajeva gde se mogućnosti alternativnog delanja izvode iz

neke naročite osobine određene situacije. Prošle godine sam išao na odmor u Francusku. Mogao sam otići u Čile, što se vremena tiče. Ali, naravno, tamo nisam mogao da idem zato što nisam imao za to potreban novac. Ili sam mogao otići u Rusiju, što se tiče vremena i para; ali nisam mogao da dobijem vizu. Ovakvo rešenje, međutim, nije niodkakve pomoći u našem sadašnjem problemu. Nije dovoljno da sam s obzirom na jedan ili dva uslova mogao postupiti drukčije, ako ostaje slučaj da u vezi s nekim drugim osobinama te situacije nisam mogao da postupim drukčije.

Drugi model je onaj koji usvaja G.E. Moore. Ovde je ključ u tome što se smatra da je izraz »Mogao sam da postupim drukčije« prikriveno hipotetičan. Kao paralelu ovoj analizi uzmimo sledeće primere. Iskaz »Jones je lako mogao da dobije tu trku; zakasnio je na startu«, s razlogom možemo shvatiti u značenju »Jones bi pobedio u trci da je ranije sprintovao«. Ili bi iskaz »Hitler je mogao da dobije rat; njegovo oklevanje kod Dunkirka spaslo je saveznike« mogao, izgleda, da se shvati u značenju »Hitler bi dobio rat da je nastavio svoj pohod na Dunkirk«. U oba slučaja valja zapaziti da, kao dodatak, postoji implikacija da, *odloživši* sprint, Jones nije mogao da pobedi u trci, a *obustavivši* napad Hitler nije mogao da dobije rat. Analiza iskaza »Mogao sam da postupim drukčije« koju usvaja G.E. Moore jeste »Bio bih postupio drukčije da sam to izabrao«. To je, nema sumnje, jedno od mogućnih značenja tog izraza. Upravo u tom smislu kažemo »Bio je sasvim slobodan da prihvati taj posao, ali to, naravno, nije učinio, jer takav posao ne voli«. Ovo znači da ga, sem njegovih želja, ništa nije sprečavalo da preuzme taj posao. No, je li ova teorija prikladna za opravdavanje pohvale i pokude? Čini se da to zavisi od daljeg pitanja koje se prirodno nagoveštava obrascem »Bio bih postupio drukčije da sam izabrao« — naime, od pitanja »Da li sam mogao da izaberem drukčije?«. Moore veli da se u dva smisla može reći »Mogao sam da izaberem

drukčije«. Prvo primenjujemo onu istu analizu, pa imamo »Bio bih izabrao drukčije da sam to bio izabrao (naime, da izaberem drukčije)«. On ukazuje na to da ja mogu sebe prisiliti da načinim neki izbor i da ponekad nešto izaberem preko volje, te da bih, da nisam učinio taj napor, izabrao drukčije. No, sad smo počeli da idemo unatrag. Jesam li mogao da učinim napor koji nisam učinio? To bi značilo »Da li bih bio učinio napor, da nisam izabrao da ga učinim?«. Negde smo, izgleda, nagnani da odlučimo jesmo li naprosto krenuli nekim uzročnim nizom, i, ako je tako, *nikad* ne nastupa slučaj da sam mogao postupiti drukčije *pri istim uslovima*, već samo da bih bio postupio drukčije da su oni bili drukčiji. Drugi smisao u kojem Moore misli da se može reći »Mogao sam da izaberem drukčije« jeste u tome što niko nije nikako mogao da predvidi šta ću izabrati. Ovo je takođe odomaćeno značenje reči »mogao« — jednakovredno značenju u pogodbenom načinu, kad se izražava neznanje. »Jones je mogao biti na toj zabavi, ali ga ja nisam video.« I ovo je značenje, međutim, irelevantno za naš problem. Bez obzira na to da li neko zna ili ne zna šta ću ja da učinim, stvarno sporno pitanje ne tiče se znanja, već činjenica — to je sporno pitanje da li sam, u istim okolnostima, mogao da postupim drukčije.

Još jedan razlog sa kojeg je Mooreova analiza neprihvatljiva jeste značenje koje on prideva glagolu »činiti«. Uzmimo jedan primer. »Rekao sam jednu laž. Bio bih rekao istinu da sam to bio izabrao.« Moore ponekad, umesto »izabrao«, upotrebljava reč »hteo«. »Bio bih rekao istinu da sam to htelo.« Kakva je, sad, to razlika između izabiranja i htenja da se nešto učini, i samog tog čina? U kojim bi se okolnostima moglo reći da sam ja izabrao ili htelo da nešto učinim, a to nisam učinio? Možda ako bih bio vezanog jezika ili paralizovan. No, kako smo ranije videli (gl. 5), sud moralne pohvale ili pokude donosi se po onome što biram ili hoću, a ne po onome što činim (kada se te dve stvari raz-

likuju). Tako moja sloboda da učinim ono što hoću (mada, naravno, neizmerno važna u mnogim drugim pogledima) nije relevantna za pitanja moralne pohvale ili pokude. Važna je upravo moja sloboda da izabiram ili da hoću.

Postoje, dakle, poteškoće u vezi s prihvatanjem ma kojeg rešenja koje se temelji na jednoj hipotetičkoj analizi iskaza »mogao postupiti drukčije«. C.D. Broad je uspešno izložio tu argumentaciju. Ako se može reći da je trebalo da postupim drukčije, onda jedna druga radnja mora da bude *kategorički zamenljiva* za radnju koju sam doista obavio. Hipotetička zamenljivost nije dovoljna. Broad naziva da nije moguće jasno i zadovoljavajuće prikazati *kako* jedna radnja može da bude kategorički zamenljiva drugom, te zaključuje da nikad i ne može da nastupi slučaj da je trebalo da postupim drukčije. Nema nikakvih moralnih obaveza. Druga bi alternativa bila da moralne obaveze postoje, i da zaključak koji kategorička zamenljivost implicira mora naprosto da bude prihvaćen, kao činjenica koja se ne objašnjava. Ovo se može učiniti prihvatljivijim ako se prisetimo da bi objašnjenje neminovno bilo dato pomoću pojmova naučnih ili analitičkih postupaka kojima se, kako sam ranije tvrdio, lično ja može opirati.

(Sami Moore se kasnije, zahvaljujući kritici A.C. Garnetta, složio da je pogrešio misleći da je hipotetička zamenljivost dovoljna za moralnu obavezu, i saglasio se da je, ako se obaveza prihvati, neophodno da je čovek mogao da izabere drukčije no što je to učinio.)

LITERATURA

Literatura o slobodnoj volji je ogromna, te su ovde dati samo uputi na shvatanja i argumentacije razmotrene u prethodnom poglavlju.

Samo-determinizam:

F. H. Bradley, »The Vulgar Notion of Responsibility in Connexion with the Theories of Free-Will and Ne-

cessity«, *Ethical Studies*, 2d ed., Oxford University Press, London 1962.

Odgovornost implicira determinizam:

R. E. Hobart, »Free Will as Involving Determination and Inconceivable without It«, *Mind*, vol. XLIII (1934), No. 169.

P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth 1954, Ch. 19, 20; »Freewill and Moral Responsibility«, *Mind*, vol. LVII (1948), No. 225; »Determinists and Libertarians«, *Mind*, vol. LXIII (1954), No. 251. F. Ebersole, »Free-Choice and the Demands of Morals«, *Mind*, vol. LXI (1952), No. 242.

Hipotetička i kategorička zamenljivost:

G. E. Moore, *Ethics*, Oxford University Press, London 1966, Ch. VI; A. C. Garnett, »Freedom and Responsibility in Moore's Ethics«, u P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court, La Salle 1942; G. E. Moore, »A Reply to my Critics«, *ib.*, pp. 623—624. C. D. Broad, »Determinism, Indeterminism and Libertarianism«, *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, ed. by D. Cheney, George Allen & Unwin, London 1971. C. L. Stevenson, »Ethical Judgments and Avoidability«, *Mind*, vol. XLVII (1948), No. 185 (preštampano u *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven 1963).

KAZNA¹

Problemi kazne prisno su povezani s problemima slobodne volje, o kojima se raspravljalo u prethodnom poglavlju. Glavno razgraničenje među teorijama o kazni jeste ono koje teoriju odmazde deli od ostalih. Po teoriji odmazde kaznu opravdava neispravni čin osobe koju kažnjavaju. Po drugim teorijama, kazna se opravdava raznim posledicama do kojih može da dovede. Kazna je tako i poseban slučaj spora između utilitarista i njihovih protivnika, koji smo pretresli u Trećem poglavlju ove knjige. Tamo smo tvrdili da postoje neke dužnosti (poput ispunjavanja obećanja i vraćanja dugova) koje zavise od prethodnih događaja, dok za utilitarista opravdanost svih dužnosti zavisi od potonjih događaja (posledica). Je li to slučaj s kaznom?

Razne utilitarističke teorije o kazni mogu se podeliti u (a) teorije sprečavanja, (b) teorije zastrašivanja, i (c) teorije popravljanja. Kad jednog ubicu obese ili doživotno zatvore, sprečava se da on svoj prestup ponovi. Kad nekog lopova pošalju u tamnicu, to i njega i druge zastrašuje da ne krađu ponovo. Kad nekog zatvorenika posećuju svešte-

¹ U ovom poglavlju iskorišćena je građa iz članaka »Punishment«, *Mind.* vol. XLVIII (1939), No 190, i »Professor Flew on Punishment«, *Philosophy*, vol. XXX (1955), No. 115, uz dozvolu urednikâ ovih publikacija.

nik ili psihijatar ili pravosudni organ nadležan za uslovne kazne, pa on, zahvaljujući tome, odluči da ubuduće »više ne skreće«, to ga popravlja. Teorija zastrašivanja se ponekad ograničava na dejstvo na druge ljude, ali mislim da to samo unosi zbrku, jer dovodi do toga da se dejstvo na zločinca razvrstava kao popravljanje. No, zločinac koji se od ponavljanja prestupa uzdržava jedino iz straha od kazne ni pošto se nije popravio. On će zločin ponoviti ako pomisli da se može izvući bez kazne. U vezi s ovim utilitarističkim teorijama, nužno je razjasniti još jednu mogućnu zbrku. Velik deo onoga što se naziva »reformom sistema kazni« nema nikakve veze s popravnom teorijom kazne, i zapravo nema nikakve izravne veze s teorijom kazne uopšte, sem u negativnom smislu. Najveći reformatori tamnica nisu se bavili kaznom, već onim što je prati. Osuda na zatočeništvo ne mora i ne treba da uključuje delimično gladovanje, fizičko zlostavljanje ili bolest. Jedna knjiga, koja je ostavila traga na upravljanje zatvorima — *Zidovi govore* W.F.R. Macartneya — puna je slikovitih primera za to. Jedan od njih je poglavlje o »Hrani«, kao god i Macartneyev komentari o radu upravitelja Claytona.

»Ne bi se reklo da ima smisla držati čoveka godinama u zatvoru, uz zamašne troškove, i onda ga osloboditi do guše punog otrova i mržnje koje je nemoguće nadzirati, a stvoreni su postupkom kojim je bio izložen u tamnici.«

Clayton

»se trudio da čoveka otpusti iz zatvora u razboritom duhovnom stanju. Pa, odslužio sam svoje. Nisu sa mnom postupali preterano rđavo. Zatvor je zatvor, a ne ružičnjak. Ipak mi to nisu nabijali na nos.«²

To razborito duhovno stanje jeste ono u kojem zatočenik oseća da je kažnjen, ali ga dodatno ne zlos-

² W. F. R. Macartney, *Walls Have Mouths*, p. 152.

tavljaju niti vredaju. Nemamo prava da držimo robijaša u ćeliji dartmurskog zatvora, »dole, gde voda kaplje dan i noć«³ baš kao što nemamo prava da na takvom mestu držimo dete. Ako se oni preosetljivi među nama bune protiv »razmazivanja zatvorenika«, neka samo nastupe otvoreno, te u predviđene kazne uključe svaku brutalnost i boleštinu koje predlažu. Jedan drugi bivši robijaš, Jim Phelan, to jasno ističe.

»Jedna od manje važnih osobitosti zatvorskog života jeste to što ti ubrzo pribave stotine briga, koje ti ne ostavljaju ni vremena ni snage da preišljaš o svojoj kazni, dugoj ili kratkoj... Kao da si bačen u vatru punu čavala, pa te ovi bodu tako gadno da na vatru i zaboraviš. Ali onda bi ti kazna bili čavli, a ne vatra. Zašto su se prenemagali da je posredi samo vatra kad su vrlo dobro znali za čavle?«⁴

Može se smatrati čudnim što argumente o kazni nalazim kod zločinaca. Ali, napokon, upravo za te ljude pretpostavljamo (shodno ovim utilitarističkim teorijama) da ih kaznom popravljamo i zastrašujemo; i zato je nadasve važno šta oni misle o našim postupcima. Međutim, nisu jedino oni ukazivali na ovo. Najveći noviji autoritet, ser Alexander Paterson, kaže:

»Prva dužnost jedne tamnice kao državne ustanove jeste da obavlja funkciju koja joj se poverava zakonom; i njena uprava mora obezbediti da osuda na zatočeništvo bude jedan oblik kazne. Međutim, od samog početka mora biti jasno da kaznu predstavlja osuda na zatočeništvo, a ne zatvorski postupak. Ljude u zatvor šaljemo po kazni, a ne radi kazne. Nije izvesno da li ijedna od pogodnosti koje se pru-

³ *Ib.*, p. 258.

⁴ Jim Phelan, *Lifer*, p. 40.

žaju u nekim modernim zatvorima može ma na koji način da naknadi kaznu lišavanja čoveka slobode.«⁵

U poslednjoj rečenici ispoljava se preterana opreznost. Neka ma koji »zatvor s pogodnostima« ponudi svojim zatočenicima, kao jednu od mogućnosti, puštanje na slobodu, pa da vidimo koliko će ih ostati unutra da iskoriste ponuđene pogodnosti. Ali to, opet, nagoveštava da ni sami Paterson nije načisto. Uprava tamnice ne mora »obezbediti da osuda na zatočeništvo bude jedan oblik kazne«. Ona jedino treba da obezbedi da joj zatvorenici ne beže, i da ne budu izloženi nekom »neugovorenom« zlostavljanju.

Pošto smo razjasnili, te tako i otklonili, ove moguće nesporazume, sad se možemo okrenuti samoj kazni. U teoriji popravljavanja, u nekim slučajevima, brka se kazna s njenim pratećim okolnostima. Poseta zatvorskog sveštenika (ili gudačkog kvarteta) nije *deo* kazne, niti je zločinac zatvoren da bi ga mogli tako posećivati. Dužnost popravljavanja zatvorenika različna je od dužnosti da se oni kažnjavaju. Sličan je slučaj taktičnosti i istine. Ako nekome morate reći neku neprijatnu istinu, smete učiniti sve što je u vašoj moći da biste pošteđeli osećanja te osobe i ublažili udarac, mada se pri tom ipak postarate da ona shvati šta joj kažete. Ovde niko ne bi rekao da u vašoj prethodnoj i potonjoj brizi o tom čoveku leže *razlozi* sa kojih mu kazujete istinu. Vi mu ne govorite istinu da biste pošteđeli njegova osećanja; ali kad već morate da mu kažete istinu, trudite se i da pošteđite njegova osećanja. Tako zatvorske vlasti mogu zločincu omogućavati da se popravi. One to ne mogu da obezbede i, ako u tome omaše, kazna ne bi bila ništa manje opravdana.

Neki moralisti to uviđaju, te iz svoje teorije kazne isključuju takve »dodatne« mere popravljavanja.

⁵ *Paterson on Prisons*, p. 23.

nja. Oni kažu da mora popravljati *sama* kazna. Ona treba da zločincu jasno predoči pogrešnost njegovih postupaka. Ona treba da mu dá lekovitu pouku. Sad, jamačno je dobro ako do takvih ishoda dođe, i opet se posebni naponi mogu uložiti — kad sudija izriče presudu, na primer — da se oni pokušaju postići. Ali opet, ako naiđu na prkos ili ogorčenje, pa omaše, to ne pokazuje da je kazna išta izgubila od svoje opravdanosti. Popravljanje, dakle, mada se čini izvrsnim nusproizvodom kazne, ne pokazuje se, izgleda, kao sastavni deo njenog opravdanja.

Tako nam na jednoj strani ostaju sprečavanje i zastrašivanje, a na drugoj odmazda. Ponekad se protiv teorije zastrašivanja ističe to što bi ona opravdavala zaoštavanje kazni do najveće moguće mere. Dok god *iko* krši jedan dati zakon, to pokazuje da određena kazna nije bila dovoljna. Ima dva prigovora na ovaj zaključak. Prvo, kaže se da bi takva strogost izneveravala svoj vlastiti cilj. Kada je za krađu ovaca zakon predviđao smrtnu kaznu, porote su odbijale da krivima oglase čak i lopove uhvaćene na delu. Na ovaj se argument može odvratiti ukidanjem sistema porote, te prepuštanjem sudiji Jeffrey-su* da utvrđuje krivicu i odmerava kaznu. U svakom slučaju, i sami taj prigovor je dat sa stanovišta teorije odmazde, jer porota kaže da je smrt *preteška* kazna za krađu ovaca (a izraz »preteško« *ne* znači »nepotrebno u svrhe zastrašivanja«). Drugim argumentom protiv prigovora o najvećoj mogućoj strogosti postiže se još više. On glasi da će strogo kažnjavanje sitnijih zločina podsticati one teške. Ako treba da bude obešen za krađu ovce, lopov će se puškom izbavljati iz nevolje. Tako preterana revnost u zastrašivanju kradljivaca ovaca podstiče na ubistvo. Ali čak ni ovaj argument ne zadovoljava u potpunosti. Dok god može postojati *neka* stroža presuda za mogući dodatni zločin, onaj manji se još

* George Jeffreys (1645—1689), engleski sudija, potom lord kancelar; poznat sa svoje surovosti prema optuženima (prim. red.).

može kažnjavati strogo. Stoga ovo ostaje kao teškoća.

Teorija odmazde ima u naše vreme vrlo malo zastupnika. Filozofi je uglavnom odbacuju, a ljudi od prakse rado prihvataju njeno opadanje u našim kaznenim merama. Pa ipak se na neke od argumenata protiv nje izvesno može odgovoriti. Rashdall kažnjavanje kao odmazdu združuje s osvetom, pa ga čak i naziva »teorijom osvete«⁶. On tvrdi da je osveta nemoralan stav i da se odmazda ne može usaglasiti sa praštanjem, koje je prikladan odziv na povredu. No sve je ovo brkanje pojmova. Jedina osoba koja u slučaju neke povrede može osećati želju za osvetom jeste upravo povređena strana. Osećanje neke treće strane u takvoj prilici naziva se »opravdanom ljutnjom«. Dok je osvetoljublje jamačno nehrišćanski i nemoralan, mada vrlo prirodan stav, moralno opravdana ljutnja svakako je sasvim dostojna poštovanja. Dok god je, dakle, ne izvršava povređena strana, kazna ne može da izražava osvetoljublje, mada može da izražava opravdanu ljutnju. Slično je s praštanjem. Jedino povređena osoba može, i stoga treba da oprosti. Ako A povredi B, besmisleno je da C oprašta taj postupak osobi A. Pravi izraz bi ovde bio »neuzimanje za zlo«. Otud nema nikakve nedoslednosti između praštanja i kazne kao odmazde, pošto ovdishnosti padaju na različna pleća. Istina, ovaj se zaključak ponekad izbegava time što se drži da je povređena strana »društvo«, i da se, stoga, »društvo« sveti zločincu. Ali i ovde, kao god drugde, gledanje na društvo kao na moralnog delatnika dovodi do greške i zbrke. Iskazi o moralnim osećanjima i radnjama »društva« moraju se analizovati s obzirom na osećanja pojedinaca i postupke građana i zvaničnika. A u sadašnjem slučaju iskaz »društvo se oseća osvetnički« mora da se analizuje kao »građani osećaju opravdanu ljutnju«.

⁶ H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, Oxford 1907, vol. I, Ch. IX.

Rashdall kaznu kao odmazdu takođe opisuje kao »nanošenje bola radi bola«⁷ i »dodavanje zla zlu«. Prvi prigovor na ovo jeste da bol nije zlo. Ako čoveka, dok leži, boli zub, da li to ima nekog zla u njegovoj postelji? Bol je u izvesnom smislu reći rđav i za žaljenje, i valja ga odstranjivati, ako je to moguće; ali zubar ne ispravlja ničiji moral. Drugo, bol nije deo kazne. Jedino batinjanje, među svim našim kaznama, jeste nanošenje bola, a i ono postupno iščezava. Ali, kako kaže Rashdall, bol može da bude duševni ili fizički. I ovde se, svakako, jezik rđavo upotrebljava. Naše standardne kazne nisu zadavanje patnji već lišavanja — života (smrtna kazna), slobode (robija) i svojine (globe). Istina je da niko ne *voli* da bude lišen ma kojeg od ovih dobara. Ali pogrešno je predstavljati te mrske stvari kao bolove ili zla. Čudno je da Rashdall nije popravio tekst svog argumenta, jer u jednoj beleški priznaje da

»bol jeste uzgredno svojstvo odmazde, i ja nisam svestan čak ni da sam ga čak učinio neodvojivim uzgrednim svojstvom. Kad se jedan zločinac strelja, hoćemo li, ako nema bola, reći da nema ni odmazde?«⁸

Kraljevska komisija za smrtnu kaznu brani vešanje kao najbezbolniji metod pogubljenja⁹. Ako bi se i reklo da to ne umanjuje duhovne patnje čekanja na pogubljenje, odgovor je da cilj presude nije zadavanje tih patnji. Da je tako, trajanje bi bilo tačno određeno, i ta bi pitanja bila suštinski deo kazne. Komisija tvrdi¹⁰ da je odlaganje izvršenja za žaljenje, ali ga valja braniti kao davanje vremena za žalbu ili molbu za pomilovanje,

⁷ *Ib.*, p. 286.

⁸ *Ib.*, p. 287.

⁹ *Report of the Royal Commission on Capital Punishment*, §§ 726—31.

¹⁰ *Ib.*, § 763.

¹¹ *Ib.*, p. 763.

»pripreme za pogubljenje treba da budu oslobođene od svega što nepotrebno pojačava kažnjnikovo strahovanje«¹¹. Svet jeste utoliko gori ukoliko više zla ima u njemu, i više suvišne patnje. Ali mi on ne izgleda nužno gori kad god su ljudi lišeni nečega što bi voleli da sačuvaju. A upravo je to suština moderne kazne.

Jedna prethodna poteškoća u vezi s teorijom odmazde pokreće se pitanjem »Za šta je ta odmazda?« Većina pobornika teorije odgovora na to iskazom »za moralnu krivicu«, mada bi neki to ograničili na protivdruštveno zločinjenje. Moja poteškoća u vezi s ovim gledištem jeste pitanje statusa. Za jednu kaznu potrebno je dvoje, a ja za moralni ili društveni prestup ne mogu da nađem kažnjavaoca. Stoga sam sklon mišljenju da je kazna odmazda za *zločine*, a ne za *greh*. Zločinac je čovek koji je prekršio zakon. Mnogi rđavi ljudi nisu zločinci. »Nevin čovek« jeste onaj koji nije prekršio zakon u vezi s kojim mu se sudi, mada on može da bude rđav čovek, i mogao je prekršiti druge zakone. Kad čujemo za neki grubi fizički napad, možemo pasti u iskušenje da kažemo »on treba da bude kažnjen«, ali nisam kadar uvideti kako može da bude dužnosti koje nisu ničije. Ako vidim čoveka kako bije konja u nekoj zemlji gde ne postoji zakon protiv svireposti prema životinjama, ja mu ne mogu reći »Sada ću vas kazniti«. On će mi s pravom odvratiti »Ko ste vi?« Ja mogu imati dužnost da ga pokušam da zaustavim; jedan od načina za to može biti da ga udarim, a drugi da otkupim konja. Ni udarac ni kupovina nisu kazne. S obzirom na moralne prestupe, jedino Bog ima status neophodan za kažnjavanje: a teolozi nikako da se slože da li taj status valja uvesti u igru. U vezi s tim, naravno, ima mnogo zbrke. Mnogi ljudi misle da svakakve patnje pohode ljude »zbog njihovih grehova«. U romanu *Zločin i kazna* Dostojevskog, Raskolnikov nalazi

¹¹ *Ib.*, § 724.

da posle ubistva gubi nadzor nad svojim mislima, i uzvikuje »Šta, zar se već počinje, zar to već kazna nastupa? Eto, eto — dabogme!«* Ovde je, kao i obično kod Dostojevskog, čitava moralna atmosfera duboko teološka. Policija dolazi kasno i skoro kao nešto nevažno.

Čini mi se, dakle, da je kazna posledica kršenja zakona. Presudna poteškoća u vezi s teorijom zastrašivanja (kao god i s teorijom popravljanja) jeste to što bi se njome opravdavalo kažnjavanje nevinog čoveka — to jest, čoveka koji nije počinio zločin za koji se kažnjava — pod uslovom da u njegovu krivicu veruju oni za koje je verovatno da će taj zločin počiniti u budućnosti (ili, u slučaju teorije popravljanja, pod uslovom da se zatvorskim postupkom popravi njegov karakter). Tipičan slikovit primer jeste slučaj Oscara Slatera, koji je, na osnovu vrlo nezadovoljavajućih dokaza, bio 1908. optužen za ubistvo gospođe Gilchrist. Javno mnjenje je bilo žestoko protiv njega i osuđen je na smrt. Da je bio pogubljen, zastrašujuće dejstvo na moguće ubice bilo bi upravo isto kao da je bio odista kriv. Međutim, protivno preporukama svojih pravnih savetnika, sekretar za Škotsku odložio je izvršenje kazne nad Slaterom; i posle dvadeset godina zalaganja pravnih stručnjaka, njegova je kazna zatvora »stavljena *ad acta*«, a Slater je utešen naknadom od 6.000 funti. Samo jedna činjenica može da opravda kažnjavanje nekog čoveka, i to je *prošla* činjenica — činjenica da je on prekršio zakon.

Macartney to potvrđuje. Pada u oči da pri opisivaju grubosti i uvreda koje je doživljavao on nikad ne upotrebljava reč »nepravda«. Po njegovom shvatanju, samo su dva tipa zatvorenika *nepravdno* zatočena — oni koji su maloumni i otud neodgovorni za postupke za koje su kažnjeni,¹² i oni

* F. M. Dostojevski, *Zločin i kazna, Izabrana dela*, knj. 1, preveo J. Maksimović, Narodna prosveta, Beograd 1933, p. 136 (prim. prev.).

¹² Macartney, *Walls Have Mouths*, pp. 165—6.

koji nisu prekršili zakon.¹³ Nije važno što su neki od ovih drugih bili, poput Steiniea Morrisona, opasne i nasilničke ličnosti, ljudi za koje bi, po utilitarnističkim shvatanjima, bilo dobro da budu uklonjeni. To izrečenu im kaznu nije činilo ni za trunku manje nepravednom.¹⁴ A kao poseban slučaj, on navodi kazne izrečene pobunjenicima iz dartmurskog zatvora.

»Zakonom o izdržavanju kazne... određuju se naročite kazne za pobunu i podsticanje na pobunu, među kojima se nalazi i batinjanje... Pa ipak, u slučaju jedine velike pobune u nekom engleskom zatvoru, ljudima se nije sudilo po Zakonu osobito donetom u svrhu suzbijanja zatvorskih pobuna... već na osnovu Zakona izričito donetog za suzbijanje i onemogućavanje čartista — jednog revolucionarnog pokreta.«¹⁵

I ovde nepravda leži u osuđivanju ljudi za kršenje zakona koji nisu prekršili.

Hegel tvrdi da jedino kazna kao odmazda odati je poštovanje zločincu (nasuprot shvatanju da su teorije zastrašivanja i popravljanja moderne, napredne i razložne). Jer po njoj se zločinac, drži Hegel, smatra odraslim umnim bićem, s mogućnošću izbora ponašanja. Shodno teorijama zastrašivanja i popravljanja on je ili sredstvo za plašenje drugih ljudi ili biće koje se mora preuobličavati strahom ili prevaspitavanjem. Macartney se ovde slaže s Hegelom: »Kazniti čoveka znači smatrati ga ravnopravnim. Biti kažnjen za povredu pravila jeste pravo normalnog čoveka.«¹⁶

Na zahtev da ništa sem kršenja zakona ne može da opravda kaznu A.M. Quinton je pokušao da

¹³ *Ib.*, p. 298.

¹⁴ *Ib.*, p. 301.

¹⁵ *Ib.*, p. 255.

¹⁶ *Ib.*, p. 165.

odgovori baveći se ovim problemom kao suštinski logičkim ili jezičkim.¹⁷ Značenje reči »kazna« podrazumeva uput na prethodni zločin. To znači da je logički nemoguće kazniti nevine. Možemo kazniti jedino krive. Ali to ne znači da treba da ih kažnjavamo. Razlozi za ovo su utilitaristički razlozi zastrašivanja i popravljivanja.

Čini se da je Quinton u pravu s obzirom na jezičko ili logičko pitanje. Značenje »kazne« odista podrazumeva uput na prošlost. Ali to ne isključuje etički sud o tako opisanom postupku. Reči »razvod«, »osveta« i »praštanje« takođe sve uključuju u svom značenju uput na prošlost. Ali nas to ne sprečava da osuđujemo osvetu, preporučujemo oprostaj i razlikujemo se u pogledu moralnosti razvoda.

Ja držim da zvaničnik jednog društva čije je pravilo prekršeno ne samo da može već i da treba da kazni prekršioca. Quinton priznaje da je to jedan od mogućih prikaza jedne vrste pravnog sistema — sistema u kojem se za prekršaje pravila predviđaju utvrđene zakonske kazne. Po mome shvatanju, on bi to primenio na one slučajeve u stvarnim sistemima za koje su predviđene utvrđene zakonske kazne. Tako jedan engleski sudija ne samo da može već ima i dužnost da izrekne smrtnu kaznu licu koje je oglašeno krivim za ubistvo. Pretpostavljam da Quinton ne bi u ovom slučaju smatrao da sudija može izreći smrtnu kaznu, ali da treba da izrekne ma kakvu drugu presudu koja će imati najbolje posledice. Quinton ističe da u slučajevima mimo ubistva predviđena zakonska kazna jeste najveća mogućna, i da sudija ima pravo izbora unutar nje. Tako bi ovde valjalo da on stvarnu presudu odmeri prema obzirima korisnosti. Na to bih ja dao dva odgovora. Prvo, sudijina sloboda izbora određena je zakonom; tako, čak i ako bi za zastrašivanje prekršitelja bilo potrebno više od dve funte, ili više od četrnaest dana da se on popravi, sudija nema pravo da izriče

¹⁷ A. M. Quinton, »On Punishment«, *Analysis*, vol. XIV (1953/54), No. 6, p. 133.

presude preko ovih maksimuma. Drugo, ja ne prihvatam da obziri na osnovu kojih se predviđena zakonska kazna utvrđuje unutar maksimuma jesu utilitarni. Oni se obično ne tiču dejstva na zločinca ili druge u budućnosti, već stupnja krivice u prošlosti — ili odgovornosti, takođe u prošlosti. Nešto je raznolikog stupnja; jedan čovek zna da su mu kočnice neispravne i ne preduzima ništa, a drugi to ne zna, mada je mogao i mada je trebalo da to otkrije. Nisu svi zaverenici jednako odgovorni; jedan je kolovođa, drugi njegovo oruđe. U Izveštaju Kraljevske komisije za smrtnu kaznu veli se:

»Prestupi iste pravne kategorije veoma se razlikuju po težini i nevaljalstvu, i sudovi se u potpunosti koriste širokim opsegom predviđenih zakonskih kazni koje su ovlašćeni da izriču«.¹⁸

Štaviše, ogromna većina presuda preinačenih u Apelacionim sudovima javlja se u obliku »Presuda suda... čini se preteškom (ili neodgovarajućom) za prestup...«.

Smer razmatranja kojeg smo se držali u ovom izlaganju uzima postojanje zakonâ kao nešto po sebi razumljivo, i upravo su u ovoj tački relevantni utilitaristički obziri. To su obziri za zakonodavce. Valja li da bude zakona, i kakvi oni to treba da budu? Valja li da predviđene kazne budu vezane za njih i, ako je tako, kakve to zakonske kazne, i treba li da ove budu utvrđene ili maksimirane? Nijedan od ovih izbora nije prividan; i većina ih je utilitaristička. Združivanje neke predviđene kazne sa zakonom jamačno zastrašuje. Zakonodavci se ovde opredeljuju. Ne opredeljuju se da kazne. Nadaju se da će pretnja uroditi plodom i da nikoje kazne neće biti potrebne. Tada bi njihovi zakoni imali najbolje moguće ishode. Mnogi ljudi poštuju za-

¹⁸ *Report of Royal Commission on Capital Punishment*, § 20.

kon zato što uviđaju da je njime uspostavljeni poredak razborit, neki zato što se pouzdaju u vlasti, neki po inerciji, neki iz straha. Nad čitavim ovim poljem, a ono će obuhvatiti većinu građana, cilj zakona postiže se bez kazne. Kazna, dakle, nije puka implikacija zakona. Uz izbor zakonodavaca, nužan je još jedan; a to je izbor zločinca. On »navlači na sebe« kaznu. I ovde, kako to često biva, jasan zdravi razum dr Johnsona pretekao je pamet mnogih mudrijih ljudi. On reče Boswellu:

»Kazniti podvalu kada se otkrije ispravan je čin osvetničke pravde; ali sprečiti podvalu i kaznu učiniti nepotrebnom velika je primena zakonodavne mudrosti.«

Napomena: Ovo šire raspravljanje o kazni uključeno je zato što daje slikovite primere za izvestan broj opštih stavova iz prethodnih poglavlja — za odbacivanje utilitarizma, povlačenje razlike između opravdavanja pojedinačnog čina i opravdavanja pravila, opravdavanje pravila njihovim dejstvi- ma, razlikovanje jezičkih od moralnih spornih pitanja, i moralnu relevantnost slobodnog izbora.

LITERATURA

(mimo one koja je navedena u štivu)

A. C. Ewing, *The Morality of Punishment*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1929.

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, preveo D. Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo 1964, pp. 92—102.

F. H. Bradley, »The Vulgar Notion of Responsibility in Connexion with the Theories of Free-Will and Necessity«, *Ethical Studies*, 2d ed., Oxford University Press, London 1962.

Jedan smisao reči »ispravan« još nismo pretresli. Ranije smo razmatrali njegovu upotrebu u opisivanju radnje prikladne okolnostima u kojima se nađe jedan moralni delatnik. Međutim, pored te upotrebe koja iskazuje nalog ili obavezu, postoji i jedna upotreba koja iskazuje *dozvolu*.« Hoću li postupiti ispravno ako sada odem?« »Svakako, ali ostani, ako hoćeš«. Povezana s ovom upotrebom, ali ne istovetna s njom, jeste i ona kad se za jednog čoveka kaže da ima *neko pravo* na nešto. Ove su upotrebe povezane zato što čovek svojim pravima ne mora da se koristi. Baš kao što je sasvim ispravno ako on ode, ali može i da ostane, tako ja imam pravo na slobodu govora, makar i ćutao. Te upotrebe, međutim, nisu istovetne; jer tvrdnja da imam neka prava obuhvata, reklo bi se, i neke zahteve postavljene drugim ljudima, mada će baš prava priroda tih zahteva biti problem za kasnije razmatranje. Čisto permisivna upotreba izraza »ispravno« čini se u osnovi negativnom. Neću učiniti ništa neispravno ako odem (niti ako ostanem). Nema nikakvih prigovora mom odlasku. Prigovor ne mora da bude moralan. Jednom službeniku može biti rečeno da je posve ispravno ako ode; večeras više nije potreban poslodavcu.

Šta se razumeva pod posedovanjem nekog prava? Prava su i pozitivna i negativna. Imam pravo na slobodu govora ili ispovedanje svoje religije; to znači da treba da budem oslobođen svih smetnji u tim oblastima. Ili mogu reći da imam pravo na platu s kojom se može izići na kraj ili na medicinsku negu; to znači da mi takve stvari valja obezbediti. Sada je, izgleda, jasno u kojem smislu prava jesu zahtevi postavljeni drugima. Kad imam neko pravo, neko drugi, ili drugi ljudi ili nadležne vlasti, imaju dužnost da me ostave na miru ili da mi obezbede uslugu na koju polažem pravo. Prava podrazumevaju dužnosti. Da li je slučaj i obrnut? Uzmimo sledeću definiciju prava:

»Čovek ima neko pravo kad god drugi ljudi ne treba da ga sprečavaju da čini ono što hoće niti da mu uskraćuju neku uslugu koju traži ili potrebuje.«¹

Izraz »kad god« ovde podrazumeva da ako A ima dužnost da ostavi B na miru, ili mu pruži neku uslugu, onda B ima pravo na to da bude ostavljen na miru, ili na tu uslugu. Veza između prava i dužnosti, dakle, deluje u oba smera. No ja nalazim da to nije izvesno. Ako neki kolega traži da mu pozajmim knjigu koja mu je potrebna, a ja se njome ne koristim, mislim da mi je dužnost da mu je pozajmim; ali ne mislim da on ima ma kakvog prava na to. Ako imam slobodno mesto u automobilu, a pretekнем umornog pešaka, mislim da treba da mu ponudim prevoz; ali ne mislim da on ima pravo na nj.

Naravno, ovu poteškoću možemo izbeći ako upotrebu reči »dužnost« tako ograničimo da se ona odnosi samo na one obaveze na koje drugi imaju prava. Dužnosti jednog čoveka mogle bi onda biti neki najmanji mogućni skup moralnih obaveza, ispunjavanje kojih bi čoveku još ostavljalo slobodu i,

¹ J. P. Plamenatz, »Rights«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplem. vol. XXIV (1950), p. 75.

štaviše, obavezu da ide dalje, na jednu višu razinu moralnog delanja. Na ove dve razine još ćemo se vratiti.

Ali najpre valja razjasniti neke druge pojedinosti u vezi s pravima. Mora se povući razlika između zakonskih i moralnih prava. Moja zakonska prava jesu radnje u kojima me zakon štiti, te usluge i povlastice koje mi zakon daje. Kad odem kod svog pravozastupnika i zapitam ga koja su moja prava u izvesnoj situaciji, reč je o zakonskim pravima. Ali, pored toga, nužan nam je i pojam moralnih prava. Jer i žene i robovi i Crnci, svi su pretendovali na neka prava (ili su drugi polagali prava u njihovo ime) pre no što su dobili odgovarajuća zakonska prava.

To nas dovodi do pitanja o tome koliko prava zavise od društva i društvenog priznavanja. Zakonska prava su očitо zavisna na taj način. Ali se čini nemogućnim reći da moralna prava zavise od društvenog priznavanja. Robovi i žene su imali neka prava i pre no što su ona društveno priznata. Jedno pravo ne mora čak da uviđa ni osoba koja ga ima. Navedena definicija, po kojoj se jedna usluga mora »tražiti ili potrebovati« zapada, čini se, u ovu pogrešku. Deca imaju pravo na obrazovanje čak i ako to ne znaju, pa stoga ne mogu ni da ga traže. U izvesnom smislu reči, naravno, za prava se može reći da su društvena, i da zahtevaju društveno priznavanje. Ako je istina da kad jedan čovek ima prava drugi ljudi imaju dužnosti, onda u tom smislu prava uključuju društvene odnose. I ako će iko *ustvrditi* da jedan čovek ima neko pravo, onda bar taj ko govori mora da priznaje to pravo. Ali bi se »društveni odnosi« mogli ograničiti na par ljudi; i čini se da je razborito držati da su robovi imali neka prava čak i kad to niko nije tvrdio i, sledstveno, niko nije ni priznao.

Sada se vraćamo na problem razlikovanja onih moralnih obaveza na čije ispunjavanje drugi ljudi imaju neko pravo od onih za koje to ne važi; ili (prema ograničenom shvatanju dužnosti) na prob-

lem razlikovanja dužnosti od drugih moralnih obaveza. J.S. Mill povlači ovu drugu razliku, ali je ne objašnjava na sasvim zadovoljavajući način.

»Dužnost je stvar koja se može *iznuditi* od jedne osobe, kao što neko iznuđuje ono što mu je neko dužan... [..] Pravednost sadrži u sebi nešto što je ne samo ispravno da se čini i neispravno da se ne čini, već što neka osoba može zahtevati od nas kao svoje moralno pravo. Niko nema moralnog prava na našu plemenitost ili dobročinstvo, jer mi nismo moralno obavezni da pokazujemo te vrline prema svakom datom pojedincu... [..] Jer ako neki moralist pokuša, kao što su neki već činili, da pokaže da ljudi uopšte, mađa ne neki određeni pojedinac, imaju pravo na sva dobra koja im možemo učiniti, on će tom tezom u isti mah uključiti u okviru kategorije pravednosti plemenitost i dobročinstvo. On je obavezan da kaže da mi svoje najveće napore *dugujemo* našim bližnjim, izjednačavajući ih tako sa dugom...«²

Izgleda da Mill ovde misli da smo *dužostima* uvek obavezni određenim pojedincima, dok za plemenitost i dobročinstvo to ne važi. Istina je da u nekim slučajevima posebni pojedinci imaju neka prava u odnosu na mene (moj poverilac, moj poslodavac). Ali negativna prava (u koja ne treba dirati) nisu zahtevi koji se postavljaju pojedinim ljudima, već ljudima uopšte. Mill tako ne pribavlja nikakvo merilo za razlikovanje dužnosti i pravde od moralnih obaveza koje ih prevazilaze. Ove obaveze sa više razine srednjovekovni su filozofi nazivali »dužnostima supererogacije«. Ali ni oni nisu uspeli da za njih obezbede ikoju vrlo ubedljivu razlučnu osobinu. Kod Sv. Tome Akvinskoga, termin »supererogatorno« ima dva značenja: (a) kad neki čin nije nu-

² Dž. S. Mill, *Utilitarizam*, preveo N. M. Popović, Kultura, Beograd 1960, pp. 53—54, 55.

žan za spasenje, (b) kad neki čin jeste nužan za spasenje, ali se mogu birati alternativne metode za njegovo izvršenje. Ovaj drugi smisao ovde očito nije relevantan. Prvi se sam po sebi ne čini jasnim. Ali ako se upitamo šta je, po Tomi Akvinsko-me, značilo biti lišen spasenja, može se reći da je to jednakovredno verovanju da zanemarivanje dužnosti jeste kažnjivo, dok zanemarivanje supererogatornih dela to nije. Mill se takođe veoma približava ovom odgovoru.

»... Mi svaki postupak nazivamo neispravnim... već prema tome da li mislimo da bi dotičnu ličnost trebalo ili ne bi trebalo kazniti zbog takvog delanja; i mi kažemo da bi bilo ispravno da se učini tako i tako, ili samo da bi bilo poželjno ili pohvalno, već prema tome da li bismo želeli da je dotična ličnost prinuđena da dela na taj način, ili je za to zadobijena samo ubeđivanjem i savetovanjem.«³

Moglo bi se pomisliti da je ovo upućivanje na kaznu preusko (mada ćemo kasnije u ovoj argumentaciji naći osnova za njegovo prihvatanje). Ako je tako, možda je dovoljno reći da ljude valja kudit za neispunjavanje dužnosti, ali ne i za neispunjavanje supererogatornih radnji. Mogli bismo pasti u iskušenje da, težeći ka simetriji, dodamo da ljude ne hvale za ispunjavanje dužnosti, ali ih hvale za obavljanje supererogatornih radnji. Mi ne hvalimo sudije za donošenje presuda propisanih zakonom, niti dužnike za vraćanje dugova, niti naše prijatelje za poštovanje dogovora s nama, niti prolaznika što nam je tačno pokazao put do stanice. Sve su ovo svakako dužnosti, čije bi neispunjavanje bilo za pokudu. Ali druga tvrdnja je svakako pogrešna. Mi ponekad hvalimo ljude što ispunjavaju neku od ovih dužnosti, zavisno od toga koliko je ta dužnost teška. Kada su Kartaginjani poslali Regula, kao

³ *Ib.*, p. 54.

svog zarobljenika, na pregovore u Rim, on im je obećao da će se vratiti. Rimljani su od njega živo tražili da se ne vraća sam, već da ih povede u dalji rat. Njegova odluka da ispuni obećanje svakako je bila za pohvalu. Isto tako, skloni smo da hvalimo dugu borbu ser Waltera Scotta da isplati svoje dugove. A sumnjiva je čak i prva polovina naše razlike — da ljude ne treba kudititi za neispunjavanje supererogatornih dela. Ljudi jamačno osećaju obavezu da čine supererogatorna dela i kude sebe kad to propuste da čine. »Nismo učinili ono što je trebalo.« Ako pošteđenost od pokude ide s propustom u ovim dužnostima, onda bi sveci bez sumnje rekli da oni nisu imali nikakvih supererogatornih dužnosti.

Sad se može razmotriti jedan drukčiji postupak razlikovanja dužnosti koje uključuju prava od onih koje to ne čine. Taj postupak je nagovešten u jednoj napomeni Thomasa Painea: »Što god da je pravo mene kao čoveka takođe je i pravo nekog drugog, i tako moja dužnost postaje da to drugome obezbedim koliko god da posedujem.«⁴ Ova prava valja *obezbediti*. To znači da moje uživanje negativnih prava (slobode govora, slobode veroispovesti) treba *zaštiti* od onih čija je dužnost da ih poštuju, ali to ne čine. I da moje uživanje pozitivnih prava valja, ako je to potrebno, *obezbediti prisilom*. Sad definiciju s početka ovog poglavlja (p. 162) možemo tako da popravimo da glasi: »Čovek ima neko pravo kad god druge ljude treba *sprečiti* da mu uskraćuju da nešto čini ili ih *prisiliti* da mu obezbede neku uslugu.«

Ovde se ničim ne upućuje na identitet ljudi koji treba da sprečavaju ili prisiljavaju. Shvatanje Thomasa Painea da *ja* sam treba drugima da obezbedim prava koja zahtevam za sebe postavlja pred pojedinca nemogućni zahtev. Putokaz je, međutim, dat u njegovoj prvoj rečenici. Pravo koje imam

⁴ T. Paine, *The Rights of Man*, Everyman's Library, London 1966, p. 98.

kao čovek jeste pravo koje imaju svi ljudi. A čak i ako su posredi ograničene klase onih koji na nešto polažu pravo, opet je reč o klasi ljudi — ne o pojedincu. Ako jedno dete ima pravo na obrazovanje, to isto pravo imaju sva deca. Ako jedno pametno dete ima pravo na univerzitetsko obrazovanje, onda to isto pravo imaju sva sposobna deca. Da *obezbedi* prava svim ljudima ili svoj deci ili, čak, svoj darovitoj deci mogla bi jedino neka obuhvatna skupina s moćima prisile. Tim se zahtevima ponajviše približava država. Ali postoje neka prava koja čak ni država ne može da obezbedi — na primer, isplate dugova stranaca. I, mada ima nekih prava koja bi država mogla da obezbedi, ona može propuštati da to čini usled siromaštva ili iz političkih razloga. Šta onda? Reklo bi se da je krajnje pribežište neka međunarodna akcija, gde bi jedno međunarodno telo obezbeđivalo ona prava koja države ne mogu ili neće da obezbede. I rad Društva naroda protiv ropstva i Povelja o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija jesu pokušaji da se pritisku izlože države koje ne obezbeđuju ljudska prava. Ovde se opet vraćamo na Millovo gledište da je neispravno nešto za šta jednu osobu treba kazniti, a ispravno nešto što je valja nagnati da poštuje.

Bergson je jedini savremeni filozof koji ističe razliku između ove dve moralnosti — moralnosti prava i zahteva i moralnosti supererogacije. Prva je moralnost, veli, društvena, druga ljudska. Naše su dužnosti određene našim odnosima sa datim pojedincima unutar skupina kojima pripadamo. Obaveze prve moralnosti propisane su pravilima i uzajamno vezane s pravima. Mi te obaveze osećamo kao pritisak i prisilu. Viša moralnost obuhvata dužnosti koje, ako se ikome duguju, onda se duguju čovečanstvu. Ova nam se moralnost ne predočava kao neki kodeks pravila, već kroz živi pojedinačni primer. Zato se ona često združuje s religijom. Ali ova veza nije nužna, jer svak može da ima nekog heroja; i da pokušava živeti prema njegovom primeru. Obaveze o kojima je ovde reč ne deluju na

nas spoljašnjim pritiskom i prisilom već privlač-
njem i magnetskom draži.

»Dobra polovina naše moralnosti sadrži u sebi dužnosti čija se obaveznost u konačnoj analizi objašnjava pritiskom društva na pojedinca; te dužnosti prihvatamo bez previše muke zato što se one redovno upražnjavaju, što su jasne i određene, i što nam je lako da pojmimo njihov potpuno vidljivi deo, da bismo se onda spustili do njihovih korena, i otkrili društvene zahteve iz kojih su one ponikle. Međutim, mnogi bi oklevali priznati da je druga polovina moralnosti prevođenje jedne emocije u kojoj se čovek ne pokorava nikakvom pritisku već nekoj privlačnosti. Razlog je to što čovek u većini slučajeva nije kadar da tu izvornu emociju otkrije u dubinama svoje vastite ličnosti. Ona za sobom ostavlja izvesne formule u kojima je kao svetinja pohranjeno, u društvenoj savesti, ono što je prvobitno bilo imanentno toj emociji — jedno novo shvatanje života ili, pre, jedan novi stav prema njemu.«⁵

Bergson ovu razliku opisuje kao razliku između *otvorene* i *zatvorene* moralnosti. On ubedljivo kritikuje ideju da prelaz sa posebnih obaveza unutar jednog zatvorenog društva na obaveze prema ljudskim bićima kao takvima jeste prosto *širenje*, poput onoga sa porodice na pleme ili s plemena na naciju. Ono najšire služenje razlikuje se po vrsti, a ne samo po meri od služenja porodici ili svojim zemljacima. Ova su služenja isključiva i, shodno tome, prirodno se i lako združuju s nepoverenjem i neprijateljstvom prema ljudima spolja. Ona su takođe »prirodna« za čoveka. Hrišćanska ljubav, koja uključuje ljubav prema vlastitim neprijateljima, nije prirodno osećanje već nešto što može da nastupi jedino s nekom novom vizijom.

⁵ H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 16^{ème} éd., Felix Alcan, Paris 1934, p. 46.

Bergson takođe ubedljivo objašnjava otkuda to da se, kako izgleda, granica između tih dveju moralnosti pomera, i otud postaje nejasna. Izvorno nadahnuće sveca ili heroja blèdi, ostavljajući samo njegovu »poruku«. Ta se poruka, opet, kristalizuje u nova pravila, koja sasvim liče na stare društvene dužnosti zatvorenog društva, i od njih zajme obaveznost.

»Nademo se pred pepelom neke mrtve emocije i, zato što je pokretačka snaga te emocije poticala iz njene unutarne vatre, formule koje je nadživljuju ne bi bile kadre da probude naša htenja da im starija pravila, koja izražavaju osnovne potrebe društvenog života, nisu zarazom prenela nešto od svoje obaveznosti. Onda kao da se dve protivstavljene moralnosti mešaju; druga izvodi obaveznost iz prve, prva proširenu primenu iz druge. Ali uklonite pepeo, i naći ćete ispod njega još žara, i varnica se može ponovo ukresati, vrata ponovo zapaliti, i onda će se ona proširiti od tačke do tačke.«⁶

Tako je pravda proširena milosrđem, i ono što se nekad smatralo milosrđem sve više, čini se, postaje naprosto pravda. Tako mi moramo da povlačimo tu razliku, ali se ona neprestano gubi i ponovo osvaja. Stoga ne može da postoji nikakvo merilo za razlikovanje obaveza supererogacije od ostalih obaveza. Jer se granica pomera sa svakim novim dobom. Objekti milosrđa — deca, stari, nezaposleni — postaju nosioci prava.

Sad se možemo vratiti upotrebi reči »ispravan« koja iskazuje dozvolu. To, rekli smo, obeležava jedan izbor kao moralno neutralan. Ne bi bilo neispravno od vas da odete (ili ostanete). Ovo, opet, vodi do pitanja razlikovanja moralnih od vanmoralnih odluka, i oblasti moralnog od oblasti vanmoralnog ponašanja.

⁶ *Ib.*, pp. 46—47.

Mnogi bi ljudi, kad ih pitate koliko su moralnih odluka doneli jednog datog dana, ili koliko im otkako su doneli neku moralnu odluku, lako mogli odgovoriti »vrlo malo« odnosno »davno je to bilo«. Do toga dolazi zato što se »moralno odlučivanje« prirodno ograničava na slučajeve u kojima se izričito predočavaju dve alternative — ili dva alternativna moralna puta ili jedan moralan i jedan nemoralan — i gde postoji svesno i izričito moralno sudeње. Na ovo ograničavanje takođe utiče sklonost mišljenju da moralnom delanju mora da prethodi moralni sud. To naglašavanje moralnog suda je pogrešno. Mi retko moramo da donosimo takve sudove; obično samo onda kad nismo sigurni šta je ispravno ili tamo gde moramo da podučimo druge ljude ili sudimo o njima. Ali većina nas provodi malo vremena u moralnoj neodlučnosti, a još manje u propovedanju ili pisanju pohvalnica. Prvenstveni posao moralnog delatnika jeste moralno delanje, a tek u malobrojnim slučajevima same moralne radnje jesu donošenje moralnih sudova ili zahtevaju da im takvi sudovi prethode. (Greška je ovde poseban slučaj opšte greške mišljenja da ma kakva inteligentna radnja jeste radnja kojoj prethodi mišljenje. Ovu grešku, s kritikom profesora Rylea, već smo zapazili, u Šestom poglavlju.) Možemo uzeti da radnje jesu moralne ako predstavljaju izvođenje moralnih sudova ili odluka, i da donošenje moralnih sudova jeste samo po sebi jedan tip moralnog delanja. Ali kako da odlučimo je li neka radnja moralna kad ne izgleda da joj prethodi niti da je prati ikakav izričiti moralni sud ili odluka? Neke radnje svakako jesu, a neke jamačno nisu takve. Čak i ako bismo mogli zaključiti da je za ma koju oblast delanja *kao celinu* (na primer, za hobi-je ili druge delatnosti u dokolici) teško reći da je moralno svejedno ili neutralno šta smo i kako smo nešto učinili, mi doista verujemo da su mnogi naši posebni izbori indiferentni ili neutralni — na primer, da li neki dug plaćam čekom ili gotovinom, ili nekom čoveku put pokazujem govorom ili prstom.

Ako se prigovori da su ovo tričave stvari, mogu se naći odluke koje zamašno utiču na moj život a ipak nisu moralne: da li da sasvim napustim skijanje, gde da provedem godinu kad sam oslobođen od redovnih profesorskih obaveza, da li da predavanja držim sledećeg ili onog drugog semestra? Ovde se obično odgovara da svaka od ovih odluka *može* da bue i moralna. Ako moje dalje skijanje podrazumeva da ženu ostavljam kod kuće, ako se ne osećam dobro, pa bi mi tokom jednogodišnjeg odsustva jorkširski vazduh prijao više od Venecije, ako idućeg semestra nema dovoljno predavanja iz mog predmeta — onda je, naravno, slučaj sasvim drukčiji. No, ako bi moja žena rado prihvatila moje odsustvovanje iz kuće, da bi je preuredila, ili se dobro osećam i Venecija mi nimalo ne bi škodila, ili ako ima jednako dovoljno predavanja u oba semestra — onda pojedini izbor ne biva moralan zato što se kaže da bi u drukčijim okolnostima jedan sličan izbor bio moralan.

Ali nije uvek tako lako biti siguran da li su radnje moralne kada im nikakvi svesni moralni sudovi niti izričite moralne odluke ne prethode, niti ih prate. Uzmimo radnje jednog prepodneva. Pišem pisma od 9 do 10, predavanja držim od 10 do 12, prisustvujem sastanku nekog odbora od 12 do 1. Koliko delanja od svega toga jeste moralno, a koliko je toga nesumnjivo neutralno? Neke od tih radnji računaju se za moralne. Moj đak u 11 časova je i glup i tvrdoglav, i ja se nadam da ispoljim ono što bi jedan nepristrasni posmatrač smatrao strpljenjem i trpeljivošću. Žurim na sastanak svog odbora, da me drugi ne bi čekali. Ali šta je sa svim ostalim, postojanim obavljanjem posla (s učenicima u 10 sati, koji nisu ni glupi ni tvrdoglavi), s mojim doprinosom raspravi odbora? Začudio bih se da me hvale (ili kude) za prihvatanje ovih pre negoli nekih drugih postavki u radovima učenika, ili za napomene koje sam dao u raspravi odbora.

Razlučivanje moralnih od drugih radnji zahteva, u svakom slučaju, da obuhvatimo one slučajeve

u kojima bih, ako me pitaju, formulisao neki moralni sud kao, u najmanju ruku, deo objašnjenja moje radnje, kao njen motiv ili nameru. Kad polazim ili idem na sastanak ja sebi nikad ne moram reći »Treba da požurim« ili »Ne bi bilo ispravno da ih pustim da čekaju«. Ali ipak, ako bi me neko zaustavio na ulici pitanjem »Zašto žuriš?«, moj odgovor, i to pošten odgovor, bio bi »Zato što ne smem pustiti da me čekaju«, a ne »Zato što pokušavam da se ugrijem« ili »Vežbe radi«. Ako bi ijedno od ovih drugih objašnjenja bilo istinito, morao bih reći da je moja žurba bila izvan morala i da se nimalo ne tiče filozofije morala. To, naravno, nije uvek tako lako. Moje objašnjenje ne mora da bude pošteno, ili ja ne moram da odista znam zašto žurim ili moj motiv može da bude mešovit. (Ako je dan vruć, ne bi trebalo da se tako brzo krećem.) Ali ovde, uza sve to, može da bude dobre dokazne građe. Tu je moje olakšanje kad stignem na sastanak i vidim da su svi ostali stigli ali da je na satu tek 11,58, ili da je na satu 12,02, ali da još dva druga člana odbora nedostaju. Što se mešovitih motiva tiče, moram se zapitati »Da li bih žurio čak i da mi nije bilo hladno?« Na ovo pitanje ne mora da bude lako odgovoriti, iako opet može da bude dokaza da sam žurio onomad, kad je bilo toplo, i da sam ovom prilikom nastavio da žurim i pošto sam se ugrijao. Ali čak i ako je teško odlučiti u pojedinom slučaju, to nije važno ako je načelo jasno. Ako ne znam da li mogu pošteno reći »Žurio sam toliko da me ne bi čekali«, onda ne mogu reći da li je moj čin bio moralan. Filozofija morala ne može da razreši da li su pojedini činovi moralni već samo pod kojim bi uslovima jedan čin bio moralan.

Čak i uključivanje radnji koje bi se objašnjavale nekim moralnim razlogom ipak ostavlja neutralnim mnoge svakidašnje radnje, možda i većinu njih. I dalje se pitamo šta valja reći o postojanom obavljanju određenog posla, običnim doprinosima raspravi u odboru, dokolici o vikendu. Reč »postojano« možda ovde unosi elemenat cirkularnosti, nago-

veštavajući nadvladavanje povremenih otpora ili poteškoća; jer bi takve povremene prilike verovatno bile svesno moralni izbori. Reč »rutinski« bi bila bolja, ukoliko ne podrazumeva puko ponavljanje iz navike, koje bi u mnogim poslovima (prosveti ili medicini, na primer) štetilo izvršenju. U većini poslova, međutim, ima nekih opštih obzira koji se moraju smatrati moralnima. Postoji zarađivanje dohotka, i neizneveravanje drugova na poslu, pored (u nekim srećnim slučajevima) vrednosti samoga posla. Koliko su takvi motivi delatni u svakidašnjem životu? Svi znamo slučajeve gde su oni upadljivo odsutni, gde je tabla »Ovde se radi« čista ironija. Ali teškoća nastaje kad ljudi, kako izgleda, prosto otaljavaju svoj posao — niti ga upadljivo razvlače niti su pak udarnici. To se još življe nameće kad neko očito uživa u svom poslu, poput slikara kad slika ili profesionalnog sportista kad niže poene. Kao i pre, moramo da kažemo da može biti nemoguće reći da li ikoja takva delatnost ima u sebi neki moralni element. Kao u slučaju mešovitih motiva, ne moramo da znamo da li je tu prisutan moralni činilac, niti koliko je snažan, ako ga ima. Ali opet može da bude nekih dokaza. Pribavlja nam ih, na primer, reč »postojano«. Ako radost u poslu opada kad nastupe teškoće, ali se rad ipak nastavlja, to je dokaz da je inoralni činilac sve vreme bio tu, mada mu je bila potrebna neka smetnja da se pokaže. Iz daljine reka može da izgleda mirna i nepokretna, ali se snaga struje pokazuje tamo gde iz nje viri neka stena. Takođe obično ima nekih delova svakog posla u kojima nije verovatno da će se uživati. Postoje administrativne pojedinosti nastave i lečenja, priznavanje udela drugih (kolega ili potčinjenih), i ako se s ovim stvarima dobro izlazi na kraj, moralni element je jasan. Isto je tako i s onim odborom; sami predmet o kojem se raspravlja može da bude zanimljiv ili neki čovek može prosto da uživa u raspravi. Ali je i dalje moguće zapaziti da li se neki čovek zavaljuje u stolicu čim se razmotri tačka koja ga zanima, koliko je pošten prema stavovima

koji mu ne idu na ruku, koliko je spreman da ispravljaja vlastito shvatanje kad se navede dobar protivrazlog, u kojoj meri pravi poteškoće radi pukog uživanja u raspravi o njima, i tako dalje. A isto je tako, opet, s dokolicom. Čak i ako neki čovek radi upravo ono što želi da radi sa svojim subotnjim popodnevom, ipak ima još mnogo i mnogo načina da se to radi, koji bi nam u većini slučajeva dali bar neki putokaz o tome da li je taj čovek potpuno ka sebi usmeren. Naravno, ovde nema, kao u slučaju rada (i možda delovanja odbora) opštih moralnih načela koja nadziru situaciju: vrednosti dobijene za novac, vrednosti samoga rada, brige za kolege i potčinjene. Dokolica je, utoliko, i moralni raspust. Ali ostaju zahtevi koje čoveku postavljaju njegova porodica, javnost, njegovi sugrađani — i svi su ti zahtevi vrlo relevantni, na primer, za vozača automobila na državni praznik.

Tako, na kraju krajeva, oblast moralnosti nije tako ograničena kako nam se isprva činilo verovatnim, mada se i dalje mora isticati da u izborima mešovitih motiva ima potpuno vanmoralnih opredeljenja i sasvim vanmoralnih činilaca.

ZAKLJUČAK

Dve bi se vrste kritike mogle vrlo prikladno istaći protiv prethodnih poglavlja. Prva je da su primeri veoma nezanimljivi, a druga da nisu kakovalja razlučeni vrlo raznovrsni tipovi problema.

Izbor primera je hotimičan. Bilo bi mnogo zanimljivije tragati za primerima herojske vrline, ili zaista teške složenosti, kako to čine egzistencijalisti. Držanje obećanja, vraćanja dugova, kazivanje istine — sve su to sitnice u moralnom životu. Dve su poteškoće u vezi s onim privlačnim primerima. Prvo, neophodno je mnogo više prostora da se oni izlože; drugo, oni lako skrenu pažnju sa suštine onoga što ilustruju, naročito ako i sami (što bi obično bio slučaj) predstavljaju mnogo razmatrana sporna pitanja. Sredina puta nije uzbudljivo područje, i tamo se sreće manje neodoljivih stvorenja negoli u jarku ili na ivičnjaku, ali se njome napreduje brže i s manje odstupanja.

Brkanje tipova problema jeste ozbiljnija stvar. Postoje, najpre, ona najopštija i najapstraktnija pitanja: razlike između sredstava i ciljeva, između činjeničnih i moralnih verovanja, između opisivanja i izražavanja. Onda dolaze pitanja poput spora između utilitarista i njihovih protivnika, između slobodne volje i determinizma, subjektivizma i objektivizma. Prvi krug pitanja mogao bi se celovito razmatrati bez po-

kretanja ili rešavanja ma kojeg pitanja iz drugog kruga. Onda, na trećem mestu, postoje pitanja o tome šta *ima* moralnu ili drugu vrednost. Tu ide spor između zastupnikâ utilitarizma zadovoljstva i G.E. Moorea. I konačno je tu rasprava o ispravnom i neispravnom neke posebne vrste delanja. Moglo bi se uzeti da, u ovoj knjizi, poglavlje o kazni ide pod ovu kapu.

Jedan od razloga sa kojih ove razlike nisu bile ranije povučene, pa onda uzete za osnovu ove knjige, jeste u tome što su oni koji ih povlače skloni da poneku od tih oblasti sasvim isključe iz filozofije morala. Ja to nisam želeo da učinim, jer mi takva politika ograničavanja nije ubedljiva. Može se tvrditi da jedan filozof morala ne treba da raspravlja po jedina sporna moralna pitanja; doista, ima i ljudi koji su to delotvorno činili a nisu filozofi — Shaw i Ibsen, na primer, u vezi s brakom i razvodom. Ali inače ja ne vidim nijedan razlog za isključivanje ikoje od malopre razlučenih oblasti. Razlog za njihovo nerazdvajanje bilo je to što ih nisu razdvajale ni teorije koje sam hteo da pretresem. Da su one bile razdvojene, problem poretka razmatranja bio bi nesavladljiv. Polazak od najapstraktnijeg odeljka (koji se naziva metaetikom) podrazumevao bi vrlo složeno obrazlaganje i teme koje uključuju jedva išta od osobeno *moralne* filozofije. Započinjanje s kasnijim odeljcima pokrenulo bi pitanja iz apstraktnog odeljka, ne dajući odgovore na njih. Stoga mislim da je povlačenje i opravdanje tih razlika zadatak s kojim se valja suočiti kasnije, a ne zadatak koji treba prvi rešiti, kao osnovu ostale argumentacije.

- Akvinski, sv. Toma: 164—5
 analitičke postavke: 112—13
 apelacioni sudovi: 159
 Ayer, A. J. (Ejer): 94—6, 99—102, 109
- Baier, K. (Bejer): 79
 Barnes, W. H. F. (Barnz): 120—21, 124
 Benn, S. I. (Ben): 64
 Bentham, J. (Bentam): 30—4, 43
 Bergson, H. (Bergson): 167—69
 Berkeley, G. (Barkli): 10, 117
 Black, M. (Blek): 89—90
 bol i kazna: 154—55
 bol i zadovoljstvo: 32—3
 Boswell, J. (Bozvel): 160
 Bradley, F. H. (Bredli): 104—5, 138, 146—47, 160
 Broad, C. D. (Brod): 127, 146—47
 Burke, E. (Berk): 55
 Butler, J. (Batler): 29
- Carritt, E. F. (Kerit): 72—4, 79, 86
 Carroll, L. (Kerol): 96
 Chamberlain, N. (Čemberlen): 37
 Churchill, W. S. (Čerčil): 113—14, 139
 Croce, B. (Kroče): 133
- Darwin, C. (Darvin): 129
 determinizam: gl. X
 dobronamernost: 81—2
 Dostojevski, F. M.: 155—56
 Društvo naroda: 167
 dvoboji: 17, 55—6

Ebersole, F. (Ebersoul): 140—43, 147
Einstein, A. (Ajnštajn): 136
Ellis, W. W. (Elis): 57
emotivna teorija: gl. VIII—IX
Ewing, A. C. (Juing): 160

Flew, A. G. N. (Flu): 11, 90, 148
Foot, P. (Fut): 90
Ford, F. M.: 70—1
France, A. (Frans): 118—19, 124
Freud, S. (Frojd): 129

Galilei, G. (Galilej): 56, 107
Gallie, I. (Geli): 56, 80
Garnett, A. C. (Garnet): 146—47
de Gaulle, C. (de Gol): 106
Gladstone, W. E. (Gledston): 100—1
Goebbels, J. (Gebels): 113—14
Graham, M. (Grejem): 133

Hamlet: 83—4
Hare, R. M. (Her): 24
Harrison, J. (Herison): 64
hedonistički utilitarizam: gl. II
Hegel, G. W. F.: 55, 157, 160
Heidegger, M. (Hajdeger): 119
Hitler, A.: 74, 113—14, 144
Hobart, R. E.: 140, 147
Hobbes, T. (Hobz): 92
Horsburgh, H. J. N. (Horsberg): 79
Housman, A. E. (Hausman): 98—9, 134—35
Hughes, G. E. (Hjuz): 80
Hume, D. (Hjum): 88—90, 92—4, 96
Hutcheson, F. (Hačison): 54

Ibsen, H. (Ibzen): 176

Jeffreys, G. (Džefriz): 152
Johnson, S. (Džonson): 160
Joseph, H. W. B. (Džozef): 63

Kant, I.: 53—4
kazna: 140—43; gl. XI
Kierkegaard, S. (Kjerkegor): 119, 132
Komisar, B. P.: 90

Langford, C. H. (Lengford): 126
Lawrence, T. E. (Lorens): 133—34
Lewis, H. D. (Luis): 80
Lloyd George, D. (Lojd Džordž): 105, 139
Locke, J. (Lok): 10—11

Mabbott, J. D. (Mebot): 9—19
Macartney, W. F. R. (Mekartni): 149, 156—57
Macdonald, M. (Mekdonald): 121
McLellan, J. E. (Meklelan): 90
Marcel, G. (Marsel): 119
Marx, K. (Marks): 129, 135—36
Mavrodes, G. I.: 90
Mayo, B. (Mejo): 24
Mill, J. S. (Mill): 10—11, 15, 24, 31—4, 63—4, 164—65, 167
Minhenski sporazum: 37
Moore, G. E. (Mur): 24, 34; gl. III; 50—2, 54—5, 61—2, 65—7, 71, 86, 102—4, 107, 126, 144—47, 176
moralne i vanmoralne radnje: 25—6, 108—9, 169—74
Morrison, S. (Morison): 157
motivi i dužnost: 33, 35—7, 70—1, 74—80

Narveson, J. (Narvison): 44
Newton, I. (Njutn): 136
Nowell-Smith, P. H. (Nouel-Smit): 24, 40, 140—41, 147
nuklearno razoružanje: 24, 98
Nystedt, H. (Nisted): 79

objektivizam

— dužnosti: gl. V
— moralnih vrednosti uopšte: gl. IX
odmazda u kažnjavanju: gl. XI
organske celine: 35—6

pacifizam: 38, 87—8
Paine, T. (Pejn): 166
Paterson, A. (Pejterson): 150—51
Pavlov, I.: 129
Peters, R. S. (Piters): 64
Phelan, J. (Felan): 150
Phillips, D. Z. (Filips): 90
Picasso, P. (Pikaso): 118
Plamenatz, J. (Plamenac): 162
Platon: 10, 23, 59
Platt, A. (Plet): 98
Pope, A. (Poup): 118
popravljanje kaznom: gl. XI
Povelja o ljudskim pravima: 167
prava: gl. XII
pravila, moralna: 12—9, 37—42; gl. IV; 87—8, 101
predvidljivost radnji: 128—37
Prichard, H. A. (Pričard): 38—9, 44; gl. V; 83—4, 86—7
principijelno delanje: 17—9, 55
pusto-ostrvski primeri: 39—40, 44

Quinton, A. M. (Kvinton): 157—58

ragbi: 57—8
Rashdall, H. (Rešdal): 24, 153—4
Rawls, J. (Rolz): 63—4
reforma sistema kazni: 149—50
Robin Hood (Hud): 39
Robinson, N. H. G.: 56, 79
Ross, W. D. (Ros): 38—47, 62, 65—71, 75—6, 79, 86—7, 126,
137
Ryle, G. (Rajl): 82—3, 85, 170
Saki (H. H. Munro) (Manro, pseud. »Seki«): 77
sankcije: 31—2
Sartre, J. P. (Sartr): 49, 119
Savile, A. (Sevil): 80
Schlick, M. (Šlik): 140
Schoenberg, A. (Šenberg): 118
Scott, W. (Skot): 166
Searle, J. R. (Serl): 90
Shaw, G. B. (Šo): 176
Sidgwick, H. (Sidžvik): 34, 128
sintetičke *a priori* postavke: 110—13, 126
Slater, O. (Slejter): 156
slobodna volja: gl. IX
Smart, J. J. C.: 19, 64
Smith, A. (Smit): 48, 120
smrtna kazna — Izveštaj Kraljevske komisije: 154—55, 159
stavovi, moralni: 100—2
Stevenson, C. L. (Stivenson): 48, 96—109, 115—16, 147
subjektivizam
— dužnosti: gl. V
— moralnih vrednosti uopšte: gl. IX
suđenje — sposobnost: 124—26
supererogatorna dela: 164—69
Taylor, P. (Tejlor): 80
»treba« implicira »može«: 75—9, 128, 138—46
ubediivački sudovi: 103—8
Ujedinjene nacije: 167
univerzalizacija: 53—63
utilitarizam: 11—9; gl. II, III, XI
Wheatley, J. (Vitli): 80
Wimberley, H. (Vimberli): 118—19
Wisdom, J. O. (Vizdom): 116—17, 127
zadovoljstvo: gl. II
Zajednica narodâ: 37
zastašivanje kaznom: gl. XI

JOHN DAVID MABBOTT: UVOD U ETIKU • RECENZIJIA: IGOR
PRIMORAC • TEHNIČKI UREDNIK: BOGDAN ČURČIN • KORICE:
ZARKO ROŠULJ • KOREKTOR: DOBRILA MAKSIMOVIC • IZ-
DAVAČ: NOLIT, BEOGRAD, TERAZIJE 27 • GLAVNI I ODGO-
VORNI UREDNIK: MILOŠ STAMBOLIC • STAMPA: GRO »KUL-
TURA«, OOUR »STAMPARIJA KULTURA«, BEOGRAD MAKEDON-
SKA 4 • STAMPANO U 4.000 PRIMERAKA 1981. GODINE.