

*(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 nehotično, 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. Regrut 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 započinje 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«<sup>1</sup>. 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«<sup>2</sup>.

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

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

<sup>1</sup> 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.

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

»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.«<sup>3</sup>

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 ubiti reći kojim je putem otišla njigova 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-

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

njavanje obećanja obično ima dobre posledice. Štaviše, 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 različnih 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. Čini 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...«<sup>4</sup>

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.«<sup>5</sup> Ovde upravo nije jasno da li Moore sudi da je neko pojedinačno ubistvo neispravno na temelju toga što bi, ako bi

ubistvo bilo opšta pojava, ishodi bili rdavi. To je upravo teorija koja se pretresa u ovom odeljku. 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 »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 rdav 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

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Dž. E. Mur, o. c., p. 134.

da se borim, tako sam bolji mladevalac, i nasinik tako ne bi izbegao kaznu.

Šta se može reći protiv ovog obrazloženja moralnih pravila pomoću njihovih posledica? Prigovoreno je<sup>6</sup> 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 prigovor<sup>7</sup> da čovek ima dužnost da plaća dugove čak i ako sistem u kojem to pravilo nalazi smatra, u pogledu posledica, manje vrednim od drugih mogućih 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

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

<sup>7</sup> N. H. G. Robnson, *The Claim of Morality*, Victor Gollancz, London 1952, p. 277.

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

Moglo bi se prigovoriti da sam sada i sam sveo moralna pravila na iskustvena uopštenja — gledite 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 oglašujući 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 »regulativnim«. 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 najzađ

ta praksa postavi kao pravilo. (Ovim se ne osporava da su takvi eksperimenti mogućni, i nedavno je odista bilo nekih takvih slučajeva u ragbiju.) Međutim, ponovljeni ogledi nisu nužni da bismo ustanovili da bi svođenje 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 sabotaže, 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 rđavo pravilo može dovesti do dobrih ishoda prosto zato što je pravilo, i tako omogućuje planiranje. Otud jedno rđavo 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 nemanja 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 primenjivano*. »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 rđavo.«<sup>8</sup> Moore dopušta

<sup>8</sup> 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.«<sup>9</sup>

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-

<sup>9</sup> *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 nepravilno 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).