

Jovan Babić

ETIKA I MORAL

APSTRAKT: Članak je napisan kao odrednica pod naslovom „Etika“ za Enciklopediju demokratije, koju u saradnji sa Fakultetom političkih nauka priprema izdavačko preduzeće „Službeni glasnik“ u Beogradu. Cilj članka je da pruži definiciju morala kao predmeta izučavanja u etici. Moral je predmet izučavanja etike, filozofske discipline koja za svoj predmet izučavanja ima upravo moral kao specifični vrednosni kriterijum. Glavni cilj članka je da razvije definiciju morala kao specifičnog vrednosnog kriterijuma. Ispitane su neke osnovne karakteristike ove specifičnosti i dat nacrt razdvajanja morala od ostalih vrednosnih stanovišta. Kratko je predstavljena jedna lista etičkih teorija; dve od ovih teorija su prikazane nešto detaljnije. Na kraju ukazano je na prirodu povezanosti etike i demokratije.

KLJUČNE REČI: moral, etika, vrednovanje, sloboda, demokratija.

Etika (od grčkog *ethos* – običaj, *ethikos* – moralan, koji se odnosi na moral; lat. *philosophia moralis*, *philosophia practica*) je filozofska disciplina koja za svoj predmet istraživanja ima *moral*, moralne vrednosti, moralne pojave i kriterije moralnosti. Takodje se određuje i kao teorija o dobrome i o tome što nam valja odnosno što treba da činimo i kako treba da postupamo.

U poslednje vreme se intenzivno razvija *primenjena etika*, koja kroz svoje razne oblasti (*poslovna etika*, *bio-etika*, *ekološka etika*, itd.), istražuje šta je ispravno ili prihvatljivo a šta nije u posebnim oblastima ljudske prakse i koji su razlozi zašto je tako. Kao filozofska disciplina etika se može odrediti kao teorija morala, i zato treba razlikovati termine »etika« i »moral« i njihove pridevske i glagolske izvedenice; međjutim, ova razlika se u poslednje vreme gubi i termin »etički« sve više postaje sinonim za termin »moralan« naročito u svojoj negativnoj formi »ne-etički«.

Strogo govoreći etika je teorija o moralu, dok je moral vrednosni kriterijum koji se primenjuje na radnje i prakse. Termin »moral« ima dve dimenzije značenja od kojih su obe nužno njegov sastavni deo. Jednu dimenziju predstavlja njegova vrednosna specifičnost kojom se ustanovljuje domen njegove moguće primene i demarkaciona linija koja ga razdvaja od ostalih vrednosti. Drugu dimenziju čini to da je moral vrsta prakse, deo naše vrednosne stvarnosti, da je on jedna *činjenica* u oblasti društvene prakse. Moral je jedna *socijalna činjenica*.

Specifičnost moralnog vrednosnog kriterijuma pokazuje se na dva načina. Ta specifičnost se, pokazuje prvo (1) u *domenu* primene tog kriterijuma: on se može primeniti samo na (1a) *postupke* (ili prakse, kao agregate postupaka). U taj domen

ne spadaju prirodni *dogadjaji*, ali takodje ni (1b) ono što nije stvarni postupak već je zamisao, želja, ili mašta. Otuda imamo dve demarkacione linije koje omeđavaju domen morala. Drugo (2), specifičnost moralnog vrednosnog kriterijuma se ogleda u prirodi i pretenziji razloga koji se u moralnoj evaluaciji koriste i koji tu evaluaciju čini *normativno univerzalnom*.

Prva demarkacija, (1a), u domenu primene moralnog kriterijuma razlučuje *postupke* od (pukih) *dogadjaja* koji se dešavaju bez slobodne volje i koji su determinisani samo prethodnim uzrocima u vremenu. Da bismo imali postupak mora postojati *namera*, i na toj nameri zasnovana *odluka*, da se nešto uradi, a to podrazumeva slobodnu volju, moć da se u svetu proizvede nešto čega ne bi bilo da nije donesena ta odluka. Kao slobodna, odluka je mogla i da ne bude donesena ili je mogla da bude opovrgnuta; tu nema prirodnog determinizma. Upravo je *sloboda* ona pretpostavka koja omogućava pripisivost *odgovornosti* za ono što činimo: da nismo odlučili da nešto uradimo postupka ne bi bilo, niti njegovih posledica. Zato smo odgovorni za te posledice. Tamo gde nema slobodne odluke nema ni odgovornosti, pa ni krivice ili zasluge. Dogadjaji koji predstavljaju prirodna zla kao što su prirodne nesreće i katastrofe, nemaju po sebi nikakvu moralnu vrednost, ma koliko ti dogadjaji mogli biti rdjavi. Oni mogu steći moralno značenje samo ako je u njihovoj proizvodnji namerno, tj. slobodno, neko učestvovao, ukoliko su, makar delimično, proizvedeni slobodnom odlukom. Inače su moralno indiferentni. Na primer, zemljotres nema moralnu kvalifikaciju, ali ako bi neki zemljotres bio proizveden ljudskom delatnošću on bi takvu kvalifikaciju stekao (npr. kao ratni čin ili kao postupak odbrane od neke druge opasnosti, kao kada se jednim požarom zaprečava drugi požar).

Delanje, se karakteriše *razlozima* radi kojih se postavlja neki cilj, i ti razlozi su način na osnovu kojih funkcioniše sloboda, dok se prirodni dogadjaji dešavaju na osnovu *uzroka* koji ih determinišu, ispostavljajući ih, u protoku vremena, kao posledice onih uzroka koji te dogadjaje proizvode. Za razliku od uzroka koji deluju mehanički i sa nužnošću koja ne poznaje izuzetke, razlozi deluju na osnovu svoje privlačne snage, snage kojom se nude ili nameću onima koji te razloge prepoznaju kao potencijalne motive za svoje odluke i za svoje delovanje. Razlozi imaju *motivacionu* i *normativnu* snagu, i ta snaga može biti veća ili manja, ali ona nikada ne uspostavlja apsolutnu nužnost da se ono što se nekim razlogom predvidja zaista i mora nužno ostvariti. Motivaciona snaga založena u razloge zavisi od snage želje da se neki cilj realizuje; u ovom slučaju razlog deluje kroz uverljivost uvida da u datoj situaciji neko sredstvo vodi određenom cilju, i snaga privlačnosti cilja će proizvesti želju da se upotrebi sredstvo koje vodi u njegovu realizaciju. Normativna snaga razloga, međutim, ne zavisi direktno od snage želje, već od drugih svojstava koje razlozi mogu imati. Možda najvažnije od tih svojstava jeste *konsistentnost*, svojstvo da razlozi „važe“ jednako u jednakim situacijama. Druga, slična svojstva, razloga koja konstituišu njegov razložnu snagu su *nepristrasnost* i *univerzalnost*. Videćemo da upravo ova dva svojstva, a naročito ovo poslednje, određuju specifičnost moralnog kriterijuma, kao kriteijuma vrednovanja koje se razlikuje od drugih vrsta vrednovanja. Moralni razlozi nisu prosto bilo koji razlozi koji nas pokreću na

delanje, već su to veoma specifični razlozi koji su artikulisani tako da važe za svakoga i da se odnose na sve situacije, načelno nezavisno od prisustva i snage želje da se dela na neki određeni način.

Razlozi su moguća osnova da se ne samo uoči neka mogućnost za delanje nego i da se formira namera da se nešto postavi kao cilj koji treba realizovati. U izvesnom smislu razlozi funkcionišu kao most između zamisli i odluke da se neki cilj ostvari. Taj most je *namera*. Namera je nešto što se ne dešava po prirodnim uzrocima već se konstituiše na osnovu razloga, ona je, po pretpostavci, potpuno u našoj moći, ona je slobodna zato što se ne konstituiše sa nužnošću i zato što se od nje može odustati.

Namera, međutim, nije dovoljna da se uspostavi odgovornost, a još manje je to želja ili pak samo zamisao o nečemu što bi moglo da se postavi kao cilj nekog delanja. Da bi odgovornosti bilo namera mora da se realizuje, a to se dešava kroz *odluku* i pokušaj da se predmet namere (cilj) ostvari. Otuda imamo i (1b), *drugu demarkaciju* u određenju domena morala: nema odgovornosti, pa ni zasluge ili krivice, za ono što se zamišlja ili želi ako to nije praćeno odlukom da se predmet zamisli ili želje realizuje kao cilj. Samo su postupci u stvarnom domenu slobode. Nužno je da postupak bude takodje i događaj, i da ne bude samo zamišljen ili samo sadržaj želje. Da bi se odgovornost konstituisala potrebno je da normativna snaga založena u razlozima za delanje bude delotvorna i da razlozi postanu uzroci nekog stvarnog delanja a ne samo opisi onoga što bi bilo dobro, poželjno ili ispravno. Odgovornost je praktična a ne teorijska stvar. Odgovornost je zasnovana na slobodi, ali sloboda je aktualna samo u činu, kao praktička sloboda. U zamišljanju je sloboda virtuelno neograničena, ograničena samo principom protivrečnosti i našom moći imaginacije, ali takva sloboda nije praktička, stvarna, sloboda, i njome se ne konstituiše odgovornost.

Pomoću ove dve demarkacije određen je domen moguće primene moralnog kriterijuma, ali još uvek nije u potpunosti određena njegova vrednosna specifičnost, ono po čemu se moralne vrednosti razlikuju od drugih vrednosti. Uobičajeno se smatra da moralne vrednosti karakteriše *univerzalnost*, odnosno pretenzija na univerzalnost: to su vrednosti koje ne zavise od proizvoljnosti naših subjektivnih stavova, od toga šta nam se dopada ili ne dopada, pa čak ni od toga šta nam je u interesu ili nije. Razlozi koji određuju da se radi o moralnom karakteru vrednovanja nisu, kao kod drugih vrednosti, zasnovani u zainteresovanosti za neku vrednost, za ono što predstavlja sadržaj neke vrednosti. Oni su zasnovani na normativnoj nužnosti da se određeni postupci, oni koji nisu u skladu sa kriterijem morala kao specifičnim vrednosnim kriterijem, *nužno osude* kao neispravni potpuno nezavisno od njihovog stvarnog odnosa prema bilo čijim interesima, bilo da su to interesi delatnika samog ili neki drugi interesi, uključujući i društvene interese. Negativna moralna vrednost prevare, na primer, nezavisna je od pozitivne vrednosti zadovoljenja nekog interesa koja može uslediti iz uspešne realizacije prevare. Ta negativna vrednost je nezavisna i od balansa štete i koristi koji nastaje u njenoj uspešnoj realizaciji: čak i kada nikakve štete ne bi bilo ni za koga, već samo koristi koja bi usledila za prevaranta ili nekoga drugoga, uključujući i celo društvo, i tada bi

moralna vrednost prevare bila negativna. Moralna vrednost je nezavisna od interesa.

To nije slučaj sa drugim vrednostima. Ekonomske, političke, pravne, religijske, estetske, ili vrednosti ukusa zavise od toga da je neko zainteresovan za sadržaj tih vrednosti. Bez te zainteresovanosti nema ni vrednosti, i upravo zainteresovanost za nešto čini da je to vredno, inače je bez vrednosti, vrednosno neutralno: ono prema čemu smo ravnodušni za nas nema vrednosti. Ovo je karakteristika svih vanmoralnih vrednosti. Istovremeno intenzitet zainteresovanosti čini ove vrednosti većim ili jačim, odnosno manjim ili slabijim. One svoju vrednost mogu i promeniti ili izgubiti, ako se zainteresovanost na kojoj su zasnovane promeni ili nestane. Ove vrednosti ne pretpostavljaju ili povlače nikakvu normativnu nužnost, već su po svojoj prirodi relativne, zavisne od subjekata za koje su one vrednosti. Kod moralnih vrednosti to nije tako: moralne vrednosti podrazumevaju isključivost, isključuju relativizam i toleranciju, i nestaju ako se ne uzimaju kao da su apsolutne. Da to objasnimo na jednom primeru: Ako se na primer gadim da jedem *pseće meso*, i kažem da je to odvratno i da ja nikako ne bih pristao da ga jedem, ja neću istovremeno podrazumevati da to nužno važi i za svakoga drugoga i da je jedenje psećeg mesa nešto što je kao takvo nužno neispravno. Nema nikakve nužnosti u negativnoj vrednosnoj oceni jedenja psećeg mesa, već je ta negativna ocena zasnovana na mom osećaju odvratnosti koju osećam prema jednom takvom postupku. Ne mogu reći da je to nužno neispravno i za svakoga drugoga, i na osnovu toga *osudjivati* druge koji to čine. Ja naravno mogu osudjivati svoje poznanike za to, i odbiti da se sa njima družim zbog toga, ali nema nužnosti u tome. Pogotovo nema nikakvog smisla osudjivati sve druge, one sa kojima nemam nikakve veze, na primer ljude u Vijetnamu ili na nekoj drugoj planeti, što jedu pseće meso. Neću moći da kažem da *za njih*, za sve druge, to takodje mora biti odvratno i neprihvatljivo. Nema nužnosti osude.

Međutim, ako jedenje psećeg mesa zamenimo, na primer, *silovanjem* ili *prevarom*, onda ćemo imati sasvim drugačiju situaciju: neću moći da kažem da je moja negativna ocena postupka silovanja ili postupka prevare zasnovana na tome da se meni nikako ne dopadaju takvi postupci, ali da je, kada su u pitanju drugi, *na njima* da *za sebe* odluče šta smatraju za ispravno ili dobro. Ako tako postupim onda će se desiti nešto veoma dalekosežno: to će značiti da ja negativnu vrednost postupka silovanja ili prevare uzimam kao stvar *mog* osećaja odvratnosti prema takvoj vrsti postupaka, i da drugi mogu za sebe da misle drugačije, kao kod psećeg mesa. To će u tom slučaju biti sud ukusa ili jedan vrednosni sud koji je zasnovan na nekom stavu ili interesu. Ali to više neće biti moralni sud. Moralni sud podrazumeva *nužnost osude*, i to nezavisno od toga šta se meni, ili bilo kome drugome, dopada ili šta je meni ili nekome drugome u interesu. Pa će silovanje i prevara i u Vijetnamu i na drugoj planeti biti jednako moralno neispravni kao i bilo gde drugde.

U suštini, ovakva normativna nužnost je neodvojivo povezana sa samim značenjem moralnih sudova i u nju je založena *specifičnost* moralnog vrednosnog kriterijuma, ono što taj kriterijum *razlikuje* od ostalih vrednosnih kriterija. Ni u jednoj drugoj vrsti vrednovanja nemamo ovako apsolutistički stav. Na praktičnom

planu taj se stav pokazuje u pretenziji moralnih vrednosti da se uzimaju kao starije i važnije od svih drugih vrednosti, fenomen koji se označava kao *primat* moralnih vrednosti u odnosu na druge vrednosti.

Primat moralnih vrednosti podrazumeva da u sukobu dve vrednosti od kojih je jedna moralna, prednost uvek ima moralna vrednost, bez obzira koliko ona druga vrednost mogla biti jaka i obrazložena. Ovaj apsolutistički karakter moralnih vrednosti znači da u sferi morala nema tolerancije ili dogovora već je moralnim kriterijem veoma precizno određeno šta je ispravno a šta nije (što znači da je moralni kriterijum po definiciji najprecizniji i najstrožiji od svih vrednosnih kriterija). Za razliku od svih ostalih vrednosti, čije samo postojanje zavisi od postojanja neke želje ili interesa i snage te želje ili interesa, od toga da postoji *neko* ko je *zainterosovan* za sadržaj te vrednosti (inače je taj sadržaj bezvredan), za moralne vrednosti izgleda da su vredne nezavisno od bilo čije zainteresovanosti.

Moralne vrednosti su *univerzalne* i moralni razlozi važe univerzalno, jednako za svakoga. Vrednosti ukusa i dopadanja zavise od postojanja činjenice konkretne zainteresovanosti za nešto, ekonomske vrednosti zavise od volumena svačije zainteresovanosti i ukupnog zbira individualnih zainteresovanosti (presek svih ovih zainteresovanosti će onda uspostaviti *cenu* za svaku ekonomsku vrednost u svakom trenutku iako se ova cena kroz vreme, i prostor, može menjati), političke vrednosti zavise od toga šta je rezultanta tekućih kolektivnih zainteresovanosti, pravne vrednosti zavise od toga šta se tretira kao trajni ili barem dugoročni interes nekog kolektiva koji je sposoban da takav interes artikuliše kroz zakone (koji važe za taj određeni politički kolektiv), religijske vrednosti zavise od toga gde se vidi zadovoljenje religijskog interesa (koji je primarno interes konstituisan na osnovi želje i potrebe da se ne samo iznadje pravilo dobrog života nego i neki smisao same činjenice življenja, individualnog, kolektivnog i istorijskog – što se deklarativno postiže pretenzijom na vezu sa nečim što se uzima kao izvor konačnog smisla života i sveta). U svim tim slučajevima odgovor na pitanje „Šta je vredno?“ jeste zapravo odgovor na pitanje „Šta mi hoćemo da bude slučaj?“ Samo kod moralnih vrednosti imamo drugačiju situaciju: tu je odgovor na pitanje „Šta je (moralno) vredno?“ zapravo odgovor na pitanje oblika „Šta treba da bude?“, bez ikakve upute na to šta želimo i hoćemo.

Etika se bavi ljudskim postupcima *kao takvim*. Iako, kao što vidimo, etika ima posla sa celinom ljudske prakse, *sa svim ljudskim postupcima*, ipak moralne vrednosti svojom specifičnošću ograničavaju etiku samo na moralni domen ljudske prakse. Kao teorija morala etika se bavi moralnim vrednostima, a van-moralnim samo onda kada te vrednosti dobiju moralni značaj, na primer kada vrednosti *sreće* ili *uspeha* ili *efikasnosti* – što su po sebi (intrinzično) pozitivne ali van-moralne vrednosti – dodju u *sukob* sa zahtevom kriterijuma moralne ispravnosti. To će se desiti npr., kada je sreća nezasluzena, ili kada se uspeh ili efikasnost postiže u nečemu nemoralnom: uspešna prevara, efikasno trovanje. Dok ciljevi koje sebi postavljamo i koje možemo da realizujemo uspešno i efikasno mogu biti različiti i predstavljati različite vrednosti, moralni kriterijum podrazumeva jednu jedinstvenu meru vrednovanja bez obzira na svu različitost onoga što se meri tom merom.

U praksi, međutim, suočavamo se ipak sa izvesnom *neodređenošću* u primeni moralnog kriterijuma. To je sasvim očekivano i u skladu sa našom gornjom drugom demarkacijom moralnih vrednosti – da se odgovornost konstituiše samo za delanje ali ne i za zamišljanje, i da ne može da se zasnjuje na pretpostavci ili fikciji. Tako je sa svakim kriterijem: da bi neki kriterijum stvarno to i bio, on mora da se primeni. Nije dovoljno da je *primenjiv*, da bi bio kriterijum mora biti i stvarno *primenjen*. Kriterijum koji bi se samo zamišljao, ma koliko dobar, savršen ili idealan on mogao izgledati, zapravo *nije* kriterijum već samo zamisao o jednom mogućem kriterijumu. Ali da bi se primenio, neki kriterijum mora da se *interpretira*, tako što će se on kao *mera* (mera vrednovanja) upodobiti tako da može da se primeni na ono što se vrednuje.

Moralni kriterijum karakteriše univerzalnost. Ali univerzalnost može da se različito interpretira, zato što uopšte mora prvo da se interpretira da bi mogla da bude sastojak merila koje se stvarno primenjuje. Uzmimo jedan primer: Ako je norma da se ne ubijaju ljudska bića moralna norma onda ova norma mora da se, u stvarnom činu vrednovanja, *uzme* kao univerzalna, i da se svako ubijanje nekog ljudskog bića nužno uzima kao moralno neispravno. Ukoliko se ubistvo desi nužno sledi osuda. Ubistvo je faktički moguće, ali normativno nije moguće – nema takvih uzroka koji bi ga sa (prirodnom) nužnošću sprečavalo (kao što gravitacija nužno sve stvari vuče naniže) ali univerzalnost norme povlači da je to nužno neispravno i da apsolutno ne može da se opravda. Uzmimo međutim da imamo dva kanibalska ostrva, α i β , i da oni imaju običaj da se međusobno ubijaju u svrhu jedenja. Sasvim je moguće, međutim, da oni svoje kanibalske običaje ipak ne shvataju sasvim doslovno i da je kanibalizam ograničen samo na one druge, na „Betance“ za „Alfance“, i obrnuto. Suočeni sa pitanjem da li krše, po našoj pretpostavci moralnu, normu „Ne ubij!“, oni bi međutim mogli da odgovore da se vrlo striktno pridržavaju te norme, jer su ljudska bića zaštićena moralnom normom koja zabranjuje ubijanje. A suočeni sa ukazivanjem na svoju kanibalsku praksu mogli bi odgovoriti sledeće: „Betanci? Pa oni nisu ljudska bića! *Kada bi to bili*, naravno da ih ne bismo lovili i jeli, ali svi (Alfanci) znaju da oni *ustvari* nisu ljudska bića, iako veoma liče na nas.“ Može se lako pretpostaviti da će ovakvo rezonovanje biti samo olakšano ako Betanci i ne *liče* na Alfance „veoma“.

Šta ovo pokazuje? Da od interpretacije ključnih pojmova, u sasvim deskriptivnom smislu, zavisi kako će se primenjivati neki vrednosni kriterijum. To je ono što omogućava jednom rasisti, na primer, da *iskreno* donosi sudove koji drugima izgledaju očigledno neispravni: *njemu* ne izgledju takvi, već upravo suprotno – on iskreno veruje da je u pravu. Mnogi drugi primeri, sa mnogo manje očiglednosti ali možda mnogo aktuelniji i relevantniji, mogu se ovde navesti. Ovo logičko svojstvo zavisnosti vrednosnih kriterijuma od deskriptivnog odredjenja relevantnih pojmova koji se koriste u primeni tih kriterijuma povlači, prvo, moguću *neodređenost* u vrednovanju koje pretenduje na univerzalnost, i drugo, da je moral, pored toga što je to jedan specifični vrednosni kriterijum, takodje jedna *socijalna činjenica*. Koja? To će zavisiti od toga šta se u određenom društvu uzima kao *prihvaćeno*, i kao deskripcija osnovnih pojmova i kao kriterijum relevantne sličnosti, a to u različitim

društvima, i različitim okolnostima, može biti različito. To nas uvodi u komplikovano pitanje *relativizma* na koje ćemo se vratiti nakon kratkog ekskursa u meta-etiku.

Deskripcije pojmova, njihovi opisi, bi trebalo da su *semantičke činjenice*, nešto što se može egzaktno naći u rečnicima i što nije predmet disputa. I nije, jer značenje ne može funkcionisati kao semantička varijabla pošto jezička komunikacija onda ne bi bila moguća. Pošto se radi o veoma važnim pojmovima, njihovo značenje i logika funkcionisanja tog značenja u jeziku predstavlja veoma važno pitanje za odredjenje moralnog diskursa. To pitanje je predmet *meta-etike*, koja se bavi teorijom značenja i logikom zaključivanja u vrednosnoj sferi. Razvoj meta-etike, od njenog nastanka u Murovoj knjizi *Principi etike* (George Edward Moore, *Principia Ethica*, 1903) do danas doneo je mnoge značajne rezultate, među kojima se tri posebno izdvajaju, i oni se međusobno uslovljavaju: Prvo, značenje moralnih reči, a onda i rečenica u kojima se takve reči pojavljuju, nije da se njima primarno nešto opisuje ili tvrdi već da se izrazi vrednosni stav odobravanja ili da se nešto preporuči. Iz ovoga je nastao čuveni „argument otvorenog pitanja“ iz koga sledi da značenje moralnih reči nije u tome da se njima označi bilo kakvo svojstvo ili skup svojstava; svaki pokušaj da se vrednosne reči definišu tako da se njima označavaju neka svojstva vodi u tzv. „naturalističku grešku“ jer se vrednosnim rečima ne označavaju bilo kakva svojstva, prirodna ili neprirodna. Posledica ove značenjske razlike u značenju između deskriptivnog i vrednosnog značenja jeste razlika između važna činjenica i vrednosti. Praktično to znači da se svako razilaženje u činjenicama načelno može razrešiti u konačnom broju koraka dok razilaženje u vrednostima može ostati i kada se sve razlike raščiste.

Drugo, iz ovoga sledi važan zaključak da jedan vrednosni iskaz, rečenica koja sadrži vrednosni stav, ne može da se izvede iz bilo kog skupa samo deskriptivnih, ili činjeničkih, iskaza. Vrednosti ne slede logički nužno iz činjenica; da bismo imali vrednosni iskaz potrebna je odluka a ne samo uvid u to šta je na stvari. U svojoj zaoštrenijoj formi ovo stanovište negira vrednosnim rečenicama da imaju istinosnu vrednost, da mogu biti istinite ili lažne; te rečenice, kao i pitanja ili naredjenja, slede drugačija pravila svoje uredjenosti. Otuda između činjenica i vrednosti postoji „jaz“, činjenice su vrednosno neutralne, vrednosti su nesvodive na činjenice.

Međutim, treće, neke odluke, na osnovu kojih se konstituišu vrednosti, takodje imaju formu činjenica, što se vidi iz toga da se o njima mogu izricati iskazi koji će imati istinosnu vrednost, koji će biti istiniti ili lažni, i koji će zato biti načelno ili *prima facie* vrednosno neutralni. Predmet takvih iskaza su tzv. *institucionalne činjenice*, činjenice kojih ne bi bilo da nismo odlučili da ih bude, i čije samo postojanje zavisi od te odluke i od toga što mi *verujemo* da one postoje. To nisu tzv. *sirove činjenice*, činjenice koje postoje nezavisno od toga šta mi odlučujemo, kao što su fizičke ili mentalne činjenice. Institucionalne činjenice nastaju odlukom kroz primenu onoga što zovemo *konstitutivno pravilo*, pravilo kojim se predmet jedne društvene odluke artikuliše u činjenicu. Te činjenice postoje međutim samo *unutar* ustanove, institucije, u kojoj to pravilo, na osnovu naše društvene odluke, važi, i njihovo postojanje u potpunosti zavisi od našeg prihvatanja neke institucije i njenih

konstitivnih pravila. (Konstitutivne pravila, za razliku od regulativnih pravila koja regulišu neku od ranije postojeću stvarnost, konstituišu novu stvarnost, nešto što bez njih ne bi postojalo). Igre su najbolji primer. Na primer, činjenica pobeđe, ili poteza, u igri šaha, je definisana konstitutivnim pravilom te igre, i *izvan* te igre ta činjenica *ne postoje*. Pa ipak, naše verovanje u takve činjenice nije proizvoljno i ne zavisi od naše individualne odluke već od toga šta je sadržano u konstitutivnim pravilima, iako samo postojanje tih činjenica zavisi od našeg verovanja u to da one postoje. Naša društvena društvena i naša vrednosna stvarnost su pune ovakvih činjenica: obećanje, novac, brak, država, zakoni, itd. – tu su sve ustanove i sve socijalne vrednosti, sve ono što nije predmet izučavanja prirodnih nauka.

Vratimo se sada moralu kao socijalnoj činjenici. Potencijalna neodređenost deskriptivnog značenja osnovnih moralnih pojmova prirodno povlači različitost artikulacije tog značenja u različitim kontekstima i različitim sferama života. Na pitanje „Šta je dobro“ i „Kako živeti ispravno“ u različitim situacijama se daju različiti odgovori, kao da postoje različiti „morali“. I zaista, tako se i govori: o poslovnom, buržoaskom, proleterskom, malogradjanskom, sportskom, viteškom, seksualnom, kaludjerskom, urbanom, ruralnom, itd., pa čak i mafijaškom ili lopovskom moralu. Pod moralom se ovde misli na *pravila primerenog, ispravnog, ponašanja*. To su ona pravila koja određuju šta je u nekom društvu i nekoj situaciji poželjan obrazac ponašanja, šta je dopušteno, šta zabranjeno, šta se očekuje, i šta se ceni.

Ovo nas uvodi u važno i teško pitanje *etičkog relativizma*. To pitanje uveliko parazitira na jednoj drugoj pojavi koja se naziva *kulturni relativizam*. U literaturi se navode različiti primeri, kao što je kod Eskima običaj ubijanja viška novorodjenih beba ili ostavljanje staraca u snegu da umru kada postanu nesposobni da žvaću svoj zalogaj, primer prinošenja ljudskih žrtava kod nekih primitivnih plemena, i mnogi drugi slučajevi manje drastičnih razlika u običajima kod različitih naroda i različitih kultura (kao što su običaji u ishrani, odevanju, odnosu među rasama, polovima, itd.) Ako se vrednosni standardi razlikuju od društva do društva onda se može činiti da u moralu nema „univerzalne istine“ da objektivni moralni standard ne postoji, i da društveni običaji diktiraju šta je moralno ispravno a šta nije u tom određenom društvu, nezavisno od toga kako je to kod drugih naroda i u drugim kulturama. Posledica ovakvog pristupa moralu bi bila da su svi kulturni obrasci jednako moralno vredni, da naš vrednosni sistem nema nikakav poseban status, i da je insistiranje na vlastitim vrednosnim standardima vid arogancije i predstavlja oblik „moralnog imperijalizma“. Treba tolerisati razlike i pustiti kulture i civilizacije da se slobodno razvijaju jedna pored druge. Osim toga, mnoge kulturne razlike se mogu objasniti razlikama u uslovima života i kao rezultat životne nužde. Problem je složeniji nego što izgleda na prvi pogled jer, pored toga što običajne vrednosti u svakoj kulturi predstavljaju element identiteta te kulture i ljudi koji joj pripadaju, veliki broj običajnih normi u sebi takodje sadrži snažnu moralnu dimenziju, bilo po svojoj pretenziji na univerzalnost bilo po negiranju univerzalnosti drugim običajima koji su jače zasnovani u moralnom kriterijumu (pre svega u jednakosti). Moralni relativizam bi značio da nema nikakve mogućnosti za poredjenje kultura,

za kritiku onoga što u njima može biti moralno sporno ili neispravno (kao što je ropstvo i diskriminacija) i što isključuje mogućnost promene. Sa jedne strane imamo opasnost moralne isključivosti, a sa druge strane opasnost nasilne asimilacije slabijih kultura u jače kulture i nametanja svog pogleda na svet drugima. Ali sasvim je sigurno da ono što ne može da se opravda sa moralne tačke gledišta jeste nasilno nametanje bilo koje od ovih dveju krajnosti, aparthejda ili asimilacije. Tolerancija ne znači proizvoljnost niti pak isključuje mogućnost kritike, i interferencija u pitanja druge kulture će biti opravdana ako poštuje princip tolerancije u koju je založeno poštovanje razlika ali ne i moralno neispravnih običaja i praksi. Rešenje je u što preciznijem razlikovanju običaja i morala, pri čemu običaji predstavljaju kulturne obrasce koji variraju kroz vreme i prostor, a moral predstavlja univerzalni vrednosni kriterijum koji se primenjuje jednako na sve postupke i sve prakse. Etička teorija ne treba da se direktno bavi običajima već da traži moralne razloge na osnovu kojih se one prakse koje su postale običaji mogu opravdati ili kritikovati.

Etička teorija je tradicionalno razvrstavana u dva tipa: teleološke i deontološke etičke teorije. Prvi polazi od pojma „dobro“ kao vrednosti čija realizacija predstavlja krajnju svrhu ljudskog delanja, a drugi od pojmova „ispravno“ i „treba“, preko kojih se ustanovljuje moralno odredjenje ljudskih postupaka i praksi. Primer teleološke, ili konsekvencijalističke, etičke teorije je *utilitarizam*, a primer deontološke je Kantova etička teorija. Ali pre nego što se nešto više kaže o ove dve teorije, treba pomenuti još nekoliko teorija koje, uz različite dodatke, kombinuju elemente ovih dveju na različite načine.

Ako pod „etičkom teorijom“ podrazumevamo postupak navodjenja razloga kojima pokušavamo da opravdamo ono što činimo, onda bi najrasprostranjenija takva teorija bila „teorija direktne intuicije“. Ona se sastoji u pozivanju na ono što svi podrazumevaju, ono što „svi znaju“ – na činjenicu *opšte prihvaćenosti* neke norme. Opšta prihvaćenost proizvodi *podrazumevanje* da je nešto ispravno, i ponekad je veoma teško pokazati da ta činjenica nije moralne prirode i da nema moralno pokriće. To je način na koji funkcionišu *predrasude*. Varijanta ovog pristupa, prisutna u „svetim knjigama“ svih svetskih religija jeste tzv. *Zlatno pravilo*, načelo da drugima treba činiti ono što se želi da oni nama čine ili, u negativnoj i boljoj formulaciji, da drugima ne treba činiti ono što ne želimo da oni nama čine. Ovo „pravilo“ otvara put u *etiku savesti* – stanovište da je ono što činimo *iskreno* i *u skladu sa svojom savešću*, samim tim i moralno ispravno.

Pored *zlatnog pravila* i *etike savesti* još neke etičke teorije zaslužuju da se pomenu. Po *etici vrlina* ljudske postupke treba vrednovati prema *izvrsnosti* ili *odličnosti*, što je vrednosni kriterijum koji se konstituiše u skladu sa onim što se u nekom društvu uzima kao „vrlina“, kao *primereno* ili *poželjno* u različitim tipičnim životnim situacijama i za različite društvene uloge koje svako od nas ima u životu. Nasuprot „vrlini“ imamo „porok“. U skladu sa ovim se onda definiše i šta je *zabranjeno*, šta se *očekuje*, i šta je *pristojno*. Etika vrlina je teorija u kojoj se naglašava društvena regulacija i kontrola nad ljudskim ponašanjem i uspostavlja kriterijum za ocenu društvenog uspeha. Grčki filozof iz antičkog doba, Aristotel, je

u svom delu *Nikomahova etika* razvio jednu etiku vrlina po kojoj vrlina predstavlja sredinu između dve krajnosti od kojih jedna predstavlja suviše a druga premalo nekog svojstva koje može imati neki postupak; sposobnost da se ova sredina nadje i po njoj postupa predstavlja karakternu osobinu ličnosti koju krase vrlina a ne porok. Sledeća teorija za pomenuti jeste *teorija dvostrukog učinka*. Po toj teoriji moralnu vrednost naših postupaka određuje *namera*, dok su nenameravani rezultati ostvarenja dobro artikulisane namere *kolateralni učinci*. Ova teorija poseduje veliku atraktivnost u onim slučajevima kada je neophodno doneti veoma teške odluke, i u poslednje vreme se razvija u vezi sa pitanjima kao što je rat ali i strateški menadžment u biznisu. Problem sa kojim se ova teorija suočava jeste pitanje odgovornosti za *nepredvidjene* ali *predvidive* posledice naših postupaka. U poslednje vreme burno se razvija *feministička etika*, koja kao *etika brige* gradi svoju argumentaciju na solidarističkim aspektima ljudske prirode, aspektima koji su po nekima više karakteristični za *ženski* pristup svetu. Svi ovi pristupi etičkom rezonovanju dali su mnogo zanimljivih i važnih novih uvida u prirodu ljudske delatnosti i moralnosti.

Ipak, dve najvažnije etičke teorije su *utilitarizam* i *deontološka etička teorija*. Utilitarizam je možda najrazvijenija savremena etička teorija, ali ona je svoje mesto našla takodje u političkoj i ekonomskoj teoriji. Njen osnivač je Džeremi Bentam (Jeremy Bentham) i može se uzeti da su temelji utilitarizma postavljeni u Bentanomovoj knjizi *Uvod u načela morala i zakonodavstva* (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*), koje je objavljeno 1789. godine, iste godine kada je izbio Francuska revolucija. Po Bentamu treba zasnovati novi, naučni, pristup pitanjima morala i zakonodavstva da bi se stanje ljudskog roda unapredilo. Ljudi su po svojoj prirodi racionalni egoisti i podležu pod vlast dva „gospodara“, *zadovoljstva i bola*, koji konačno određuju kako ono što stvarno činimo tako i ono što treba da činimo. Hedonizam je otuda ono što ljude pokreće u njihovim postupcima. Racionalna sposobnost omogućava ljudima da razlikuju *više* od *manje* zadovoljstva (ili bola), i ta sposobnost jeste osnova *moralne računice*. Parametri ove računice jesu *intenzitet, trajanje, izvesnost, blizina, plodnost* i *čistoća* zadovoljstva koji se postižu nekim određenim postupkom. Ali utilitarizam nije doktrina individualnog, egoističkog, hedonizma zato što ova ista sposobnost razlikovanja većeg od manjeg zadovoljstva omogućava delovanje društvenih *sankcija* čija je svrha da obezbede da egoistički hedonisti, kakvi su ljudi po prirodi, postupaju kao *univerzalni hedonisti*, i da među svojim postupcima biraju onaj koji donosi najveće *ukupno zadovoljstvo*, bez obzira na to o čijem se zadovoljstvu radi. Ovo uvodi sedmi parametar, *opseg* realizovanog zadovoljstva, *opštu sreću*, kojim se zahteva realizacija najveće moguće sreće najvećeg broja ljudi. Sankcije, kojih ima četiri vrste, obezbeđuju da se svakom delatniku jedino „isplati“ da uradi ono što je po utilitarističkom računu *najbolje*, a to je ono što donosi najviše ukupne sreće, čime se postižu dve stvari: očuvanje egoizma kao polazne tačke koja obezbeđuje motivaciju za delanje, i *maksimalizacija* kao princip delanja. Sankcijama se postiže da se egoizam, kao osnova ljudske prirode, pomoću racionalnosti kao moći lučenja veće od manje sreće, *ograniči* na formu univerzalnost hedonizma.

Iako je Bentamov *kvantitativni utilitarizam* bez premca on je bio temeljno kritikovan na razne načine, i potonja istorija utilitarizma predstavlja niz pokušaja da se taj oblik utilitarizma reformiše i poboljša. Već Bentamov prvi naslednik, Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill), u delu *Utilitarizam (Utilitarianism, 1859)*, pokušava da „ublaži“ Bentamove zaključke, uvodeći razliku između „kvantitativnog“ i „kvalitativnog“ hedonizma zasnovanu na razlici između „viših“ i „nižih“ zadovoljstava. U daljoj diskusiji otkriveni su i drugi mogući nedostaci utilitarizma, kao što je teškoća u kalkulaciji posledica ako se „broji“ samo faktički rezultat, jer se odluka o postupku donosi *pre* nego što se vidi kakvi su stvarni rezultati; zbog naše pogrešivosti, i neizvesnosti oko ishoda naših postupaka koja zbog toga sledi. ovo može da predstavlja ozbiljan teorijski problem u utilitarizmu. Drugi problem je bio u tezi da se računaju faktičke posledice konkretnih pojedinačnih postupaka (*utilitarizam postupaka*), što je po nekima unosilo još više neizvesnosti i proizvoljnosti i što se pokušalo rešiti tako što su *relevantne posledice* redefinisane kao posledice sistematskog postupanja na određeni način, posledice praksi zasnovanih na nekim pravilima (*utilitarizam pravila*). Pokazalo se da ove dve forme utilitarizma mogu imati različit rezultat u vrednovanju *istog* postupka: na primer, neki konkretni postupak laganja može biti opravdan jer su njegove posledice dobre, ali to će biti tako samo sa stanovišta utilitarizma postupaka – isti taj postupak će sa stanovišta utilitarizma pravila biti neopravdan, jer su posledice sistematskog laganja (postupanja prema *pravilu* da se laže) rdjave, i to u istom onom utilitarističkom smislu u kome su prema prvom stanovištu te posledice bile dobre. U opsežnoj elaboraciji savremenog utilitarizma detektovane su i drugi problemi, što je dovelo do daljih suptilizacija i razgranjavanja ove teorije.

Ono što predstavlja najatraktivniju osobinu utilitarizma jeste *princip opšte samerljivosti*: u utilitarizmu je za svaka dva postupka moguće utvrditi koji je bolji. Opšta samerljivost podrazumeva da sve što se poredi ima svoju konačnu cenu i da je ta cena utvrdiva. Zato utilitarizam povlači da je naša dužnost da učinimo sve što je u našoj moći da svet učinimo boljim bez obzira na to ko će na kraju konzumirati sreću koja se time postigne. Ova osobina, koja predstavlja izvor elegancije utilitarizma kao kriterija i koja je dovela do njegovog velikog razvoja u politici i ekonomiji, pa čak i do njegove matematizacije, istovremeno je bila i izvor njegovog najvećeg problema: kontraintuitivnih primera u kojima ova teorija opravdava i zahteva da se izvrše postupci koji su očigledno u suprotnosti sa nekim temeljnim moralnim intuicijama kao što su vrednosti pravde ili ljudskog dostojanstva. Najnepravedniji i najodvratniji postupci, kao što je kažnjavanje nevinih, mogu da se opravdaju ili da se ispostave kao moralna dužnost, ako utilitaristička kalkulacija pokaže da se njima postiže ukupno više „dobra“ nego bilo kojim drugim alternativnim postupkom. Za neke je izlaz iz ove teškoće u tome da se kaže da utilitarizam ustvari i nije etička teorija, teorija o moralu, već teorija o nečemu sasvim drugom: teorija o opštem dobru (sreći) i sredstvima kojima se ono postiže, ili teorija o „instrumentalnoj racionalnosti“ koja se bavi iznalaženjem najboljih, tj. najefikasnijih, sredstava za realizaciju postavljenih ciljeva, bez obzira o kakvim se ciljevima radi, moralno ispravnim ili ne.

Druga velika etička teorija je deontološka teorija, i njen najrazvijeniji oblik nalazimo u moralnoj filozofiji nemačkog filozofa Imanuela Kanta (Immanuel Kant). U mnogim svojim delima, a naročito u *Zanivanju metafizike morala* (1785), Kant razvija jednu etičku teoriju zasnovanu na principu *univerzalnog poštovanja*. Kantova etika se često naziva i *etikom dužnosti*. Osnovna dužnost je da se striktno poštuje moralni zakon, koji Kant zove *kategorički imperativ*. (Pored kategoričkog, kod Kanta postoji i *hipotetički imperativ* koji pokriva celokupno polje ljudskog delanja, polje *sreće*, i koji izražava ljudsku *instrumentalnu racionalnost*.) U svom osnovnom obliku kategorički imperativ glasi: *Postupaj tako da maksima tvoje volje može postati opšti zakon*. Da bismo znali da li je neki naš postupak moralno ispravan treba da ga podvrgnemo *testu univerzalizacije* kojim se maksima tog postupka provodi kroz skup svih delatnika i vidi da li je moguće da se taj postupak univerzalizuje. Ako to nije moguće postupak je moralno neispravan. Ima dve vrste univerzalizacije, *logička i praktička*. Po prvoj ispitujemo da li je univerzalizacija maksime postupka uopšte moguća. Laž na primer logički ne može da se univerzalizuje – univerzalizacija laži ukida mogućnost laganja. Zato je dužnost da se ne laže tzv. *savršena dužnost*. Po drugoj vrsti univerzalizacije ispitujemo da li je moguće *univerzalno hteti* neku maksimu. Maksima da se ne pomaže drugima u nevolji prolazi test mogućnosti logičke univerzalizacije ali je nemoguće *univerzalno hteti* takvu maksimu, iz dva razloga: prvo što to ne možemo *unapred hteti*, jer ne možemo biti sigurni da u toku vremena nama samima neće biti potrebna pomoć u budućnosti, i drugo, što ne možemo hteti za druge a da ne narušimo njihovu autonomiju. Zato je pomaganje drugima u nevolji tzv. *nesavršena dužnost*. Ali i jedna i druga vrsta dužnosti (kod Kanta postoji još i podela na dužnosti prema drugima i dužnosti prema sebi samome), podrazumeva *dobru volju*, koja je uslov moralne vrednosti bilo kog postupka i koja je moralno dobra nezavisno od bilo kakvog odredjenja cilja koji je odredjen maksimumom postupka jer podrazumeva da je proces univerzalizacije već založen u slobodnu odluku i da je maksima sadržana u dužnosti dovoljno delotvorna da učinimo sve što je u našoj moći da svoju moralnu dužnost izvršimo. U tom slučaju moralna vrednost našeg postupka je nezavisna od faktičkog rezultata u posledicama našeg postupka.

Pored ove osnovne formulacije kategoričkog imperativa (koja se naziva „formula univerzalnog zakona“) Kant navodi i druge formulacije kategoričkog imperativa, ali među njima nema, kao što je bilo kod različitih oblika utilitarizma, razlike u primeni na isti postupak. Nije međutim isključena mogućnost konflikta dužnosti, zato što u moralu imamo posla sa apsolutnim vrednostima koje se ne mogu efikasno porediti. Svrha ovih drugih formulacija jeste da se filozofski artikulišu svi relevantni aspekti ljudske moralnosti, kojih ima četiri: 1) ograničenje relevancije moralne evaluacije na polje važenja prirodnih zakona - *formula prirodnog zakona*, 2) moralna priroda racionalnih delatnika koja se izražava u apsolutnoj vrednosti ličnosti (za razliku od relativne vrednosti stvari) – *formula svrhe po sebi*, 3) autonomija (koja proizlazi iz „transcendentalne slobode“, koja je, za razliku od „praktičke slobode“ ili slobode izbora, inicijalna moć da se odluka donese i napusti u svakom trenutku vremena) – *formula autonomije*, i 4) intersub-

jektivnost (u kojoj dolazi do potpunog izražaja princip univerzalnog poštovanja kroz javnost uma i načelo opšteg hospitaliteta, kao i moralnu obavezu da se konstituiše zakonito građansko stanje kao normalan okvir života) – *formula carstva svrha*. Druga najznačajnija formulacija kategoričkog imperativa, formula svrhe po sebi ili formula humaniteta glasi: *Postupaj tako da čoveštvo, kako u svojoj vlastitoj tako i u svačijoj tuđoj ličnosti, uvek uzimaš i kao cilj a nikada samo kao sredstvo*. U ovoj formulaciji se vidi Kantov liberalni i demokratski stav, jer se njome zabranjuje svaka moralno neispravna „upotreba“ bilo koje ličnosti, bilo da je to na ličnom ili na društvenom ili političkom planu: ovom formulom se direktno zabranjuje prevara, nasilje, ropstvo, diskriminacija, poniženje, itd. U njoj je, možemo reći, založen kredo savremenog liberalizma.

Za razliku od ostalih teorija (koje po pravilu impliciraju neki vid isključivosti) obe velike etičke teorije, utilitarizam i deontološka teorija, imaju, na različite načine, neposrednu vezu sa demokratijom. Utilitarizam već u polazištu da se „svako broji za jednoga, niko više od jednog“ ima egalitarni karakter. Osim toga, i strogo doktrinarno, u tzv. „marginalizaciji vrednosti“, po kojoj se maksimalizacija dobra može postići najefikasnije i možda jedino kroz njegovu što ravnomerniju distribuciju, utilitarizam favorizuje jednakost i demokratiju. Druga doktrinarna stavka u utilitarizmu od značaja po ovom pitanju jeste naglasak na moralnoj važnosti obrazovanja koje treba da bude univerzalno i omogućiti opšti progres u sreći. U savremenom utilitarizmu se sa velikom preciznošću pokazuje da se utilitaristički cilj, založen već u njegovoj osnovnoj tezi *univerzalnog hedonizma*, može najbolje postići što većom razudjenošću i rasprostranošću blagostanja. Pošto je opšte dobro najvažnije političko dobro koje se tiče svih ono spada u kategoriju interesa koji se tiču i drugih a ne samo delatnika samih i predstavlja izvor kako moralne obaveze prema drugima tako i prava da se ravnopravno i bez diskriminacije učestvuje u njegovoj distribuciji.

U deontološkoj etici, pak, *univerzalno poštovanje* podrazumeva potpunu *moralnu jednakost osoba*, što predstavlja osnov moralnog opravdanja demokratije: da se svaka ličnost kao takva jednako poštuje i da uopšte ne sme da bude „upotrebljena kao puko sredstvo“ za ma koji cilj. Ono što je u utilitarizmu pretpostavka za uspešnu maksimalizaciju ukupnog dobra, što šira pristupačnost mogućnostima distribucije dobra, ovde je moralni zahtev: da svako ima pravo na načelno jednak pristup prilikama koje postoje u svetu i da u odlučivanju o opštim stvarima ima pravo da ravnopravno učestvuje, bez ikakve diskriminacije. Naravno, postoje i izvesne razlike: utilitarizam ima više jednačarski, egalitarni karakter ali dopušta da pod određenim empirijskim uslovima budu opravdani i izuzeci koji nisu načelne već faktičke prirode (ako se u nekim stvarnim okolnostima može postići više ukupnog dobra uz dopuštenje neke nejednakosti), dok se u deontološkom pristupu insistira na formalnoj jednakosti i ne dopuštaju izuzeci. Uopšte, utilitaristički pristup ide više na sadržinsko određenje političkih ciljeva (progres u sreći), dok je deontološki pristup usmeren na formalnu stranu jednakosti, *ravnopravnost*. Po deontološkom stanovištu individualne osobe su suverene, njihov moralni status je

svetinja, i taj status definiše i njihovu političku poziciju: ravnopravnost. Politička ravnopravnost je zasnovana u moralnoj jednakosti, u kategoričkom imperativu.

Filozofski fakultet, Beograd

Preporučena literatura:

- Aristotel, *Nikomahova etika*
I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*
J. Bentham, *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*
Dž. S. Mil, *Utilitarizam*
Dž. S. Mil, O slobodi
Dž. E. Mur, *Principi etike*
A. Mekintajr, *Kratka istorija etike*

Jovan Babić

Ethics and Morality

(Summary)

The article is an encyclopedia item prepared for an *Encyclopedia of Democracy*, forthcoming in *Službeni Glasnik*, Belgrade, in collaboration with the School for Political Sciences at Belgrade University. The main goal in the article is to develop a definition of the morality as the subject of study for ethics, a part of philosophy dealing with the nature and the scope of possible application of morality as a specific evaluational criterion. Some basic features of this specificity have been explored, and a list of ethical theories have been briefly analyzed, two of them in some more details. A sketch of a possible connection between ethics and democracy has been given at the very end of the article.

KEY WORDS: morality, ethics, evaluation, freedom, democracy.