

filozofska biblioteka

JOVAN BABIĆ

MORAL I NAŠE VREME

Drugo, neizmenjeno izdanje



Jovan Babić
MORAL I NAŠE VREME

Izdavač:
JP SLUŽBENI GLASNIK

Prvo izdanje:
PROSVETA, 1998.

Za izdavača:
BRANKO GLIGORIĆ, direktor

Glavni i odgovorni urednik:
DRAGAN MOJOVIĆ

Urednik:
MILKA ZIAČIĆ AVRAMOVIĆ

Lektor:
MOMIR ĐOKOVIĆ

Dizajn korica:
RAJNA KOSANOVIĆ JELOVAC

Grafičko uređenje i prelom:
MIODRAG PANIĆ

Copyright © SLUŽBENI GLASNIK
www.glasnik.co.yu

SADRŽAJ

	<i>Predgovor</i>	7
I	<i>Zlatno pravilo i kategorički imperativ</i>	15
II	<i>Činjenice, načela, vrednosti</i>	37
III	<i>Zlo i pojam zla – nacrt jedne filozofske analize</i>	57
IV	<i>Utilitarizam i sloboda (Ogled o Džonu Stjuartu Milu)</i>	71
V	<i>Moral i naše vreme</i>	103
VI	<i>Država i moral</i>	123
VII	<i>Rat kao pojava i kao praksa</i>	143
VIII	<i>Ratni zločin kao zločin poraza</i>	179
IX	<i>Pacifizam</i>	193
X	<i>Oproštaj i opravdanje</i>	221
XI	<i>Ciljevi obrazovanja: etička analiza</i>	233
XII	<i>Asistirana humana reprodukcija</i>	247
XIII	<i>Moralna dimenzija reproduktivnih prava</i>	291
XIV	<i>Primenjena etika</i>	317
	<i>Beleška o autoru</i>	333

PREDGOVOR

Sva poglavlja ove knjige, osim jednog koje je napisano pre više od decenije, nastala su kao posebne rasprave u poslednjih nekoliko godina. To su, u jednom značajnom smislu te reči, bile prelomne godine, godine velikih promena i potresa – mada, naravno, ništa od toga nije nastalo bez svog valjanog uzroka. Uzroci uvek i nepogrešivo proizvode svoje posledice. Ponekad, međutim, posledice dođu i sa kamatama. Ako te kamate smatramo cenom za neku prethodnu neodgovornost, nepromišljenost ili neozbiljnost, onda se možemo upitati da li možda i filozofija ima svog udela u kreiranju takvog stanja u svetu. Mada se na to pitanje mora odgovoriti potvrdno, ova knjiga se tim pitanjem bavi samo delimično i samo posredno. Filozofija je, svojim prenapregnutim optimističkim projektima, ne samo uveliko sudelovala u razaranju pojmovnih mreža koje su se stvarale u iskustvu prethodnih generacija i taložile u jeziku, već je često aktivno delovala na ukidanje važnih pojmovnih distinkcija, pa i samih pojmova. Jedan od tih pojmova bio je, kod nas, na primer, i pojam države. Ali, taj rad i taj učinak filozofije bio je i svetski proces, u raznim vidovima. Desilo se da u svom pokušaju da stvara svet filozofija sebe osudi na apologetsku ulogu opravdanja onoga za šta joj se činilo da ga sama stvara. Tako se pretvarala u ideologiju koja daje racionalizaciju neke određene distribucije moći. A njen paternalistički idealizam i gnoseološka oholost,

što je bilo i za očekivati, pokazali su se nemoćnim u stvaranju sveta. Sve su to pitanja koja nisu samo praktički značajna već su i teorijski zanimljiva. Ne može se poreći da su teme obrađene u ovoj knjizi obrađene na fonu kolapsa te, kako je možemo nazvati, prosvetiteljske paradigme. Ipak, naglasak u knjizi više je na moralnom, a mnogo manje na filozofsko-istorijskom i civilizacijskom aspektu problema sa kojima se suočavamo u našem svetu.

Moralni problem našeg sveta ne svodi se samo na propast velikih nada i obećanja koje smo nasledili iz prošlosti. To je samo jedna dimenzija tog problema, veoma značajna, ali, po svoj prilici, manje značajna od onoga što nam kao problem nameću najave nove i drugačije budućnosti. Nije samo naša prošlost propala – a pod tim nikako ne treba misliti samo na „bezbrizne decenije” koje smo upravo proživeli već na celokupan svetonazor novoga doba koji karakterišu brzina, sekularna oholost i enormna unifikacija sveta – već nam i budućnost nadire kroz promene koje nismo uvek u stanju da promislimo i domislimo, i kojima se prilagođavamo na jedan uglavnom pasivan način. Dijalektika tog odnosa je, ili sam bar ja sklon da tako verujem, prisutna u svim poglavljima ove knjige.

Glavno pitanje koje se obrađuje jeste ono koje odgovara naslovu – moral u našem vremenu, moral i naše vreme. Neke teme koje su ovde obrađene bile su, još i pre naših prelomnih godina, predmet rasprave na seminaru iz normativne etike za drugu godinu studija na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta. O nekim od njih sam u raznim formama i ranije pisao. Zanimljiv je detalj da se među njima nalaze i rat i pacifizam, teme o kojima sam u časopisu *Gledišta* pravio temate i pisao još 1985. godine. Nije to bila nikakva anticipacija onoga što dolazi već jedno teorijsko otvaranje filozofije tada kod nas još zatvorene u geta duhovnih zabrana i, možda još više, u paradigme dozvoljenih teorijskih modela. Primeњena etika je u to vreme i na Zapadu još krćila sebi put ka domenu etablirane teorije.

Odnos teorije i prakse je, naravno, bio u središtu novog pristupa u filozofiji morala. U političkoj filozofiji, bioetici, a kasnije i u poslovnoj etici, imamo sve veće okretanje ka konkretnim problemima

i pitanjima koja iz tih problema proizlaze. Pokazalo se, međutim, da kvalitet odgovora na ta pitanja ne zavisi samo od kvaliteta teorija kao gotovih zaokruženih sistema koji se pretpostavljaju, već i od kvaliteta pristupa samim tim problemima, pristupa koji je svakako uvek u sebi sadržavao neku implicitnu teorijsku potku, ali i više ili manje izražene elemente zainteresovanosti, iskrenosti i ozbiljnosti. Kvalitet tog pristupa, pokazalo se, nije zavisio od razvijenosti i izgrađenosti normativno-etičke teorije čak ni kod onih postupaka i praksi koji nam oduvek stvaraju probleme, kao što su rat ili siromaštvo, a pogotovo to nije bio slučaj kod novih postupaka i praksi, novih u doslovnom smislu – da su to postupci koji su novi po svojoj vrsti (na primer, nuklearni projekti ili humani bioinženjering) i da nas suočavaju sa problemima o kojima je potrebno doneti načelne i kardinalne odluke. Te odluke su se, po pravilu, čak i na pravnom nivou, donosile naprečac, bez valjanog moralnog opravdanja. Političke, pravne, a onda i moralne, pa čak i jezičke odluke donosile su se i donose se bez adekvatnog i filozofski zasnovanog obrazloženja. Ne treba, međutim, gajiti iluziju da sve razvijeni argumentacija u oblasti primenjene etike može stvarno da doprinese popravljanju našeg sveta, za koji ponekad osećamo da se „pokvario”. On se zapravo nije pokvario, već samo vreme teče dalje. I kod starih problema odluke moraju da se donose uvek iznova, kao što kod novih problema neke stare filozofije, kao što su Aristotelova, Kantova ili Milova, mogu ponekad iznenađujuće mnogo da doprinesu njihovom rešavanju. Neka konačna, zaokružena i savršena teorija možda i nije moguća. Ali to nije čak ni potrebno za svrhu univerzalnosti osnovnih vrednosnih principa koji uspešno istrajavaju kroz sva teorijska iskušenja i praktička opovrgavanja. Uvek iznova, međutim, pokazuje se praktički korisnim i filozofski relevantnim filozofsko razmatranje tih principa.

Pitanja sa kojima se suočavamo u ovoj knjizi nikako ne iscrpljuju skup relevantnih moralnih pitanja našeg vremena. Mnoga pitanja nisu ni dodirnuta, od starih pitanja poput smrtne kazne do nekih sasvim novih, kao što su ekološka pitanja ili sada popularna pitanja „prava životinja”. Knjiga u tom pogledu ne predstavlja nikakvu

posebnu celinu. Ipak, mislim da su od svih normativno-etičkih pitanja od velikog društvenog, političkog i moralnog značaja za nas – ona glavna ipak tu. Možemo se, naravno, pitati da li je problem humane *in vitro* fertilizacije važniji od pitanja abortusa, ali se mora reći da moralne implikacije jednog imaju direktnog učinka na valjanost regulacije drugog. Možemo smatrati i da je za našu situaciju uvođenje problematike poslovne etike od velike važnosti. Ako ostavimo po strani da poslovna etika kod nas možda nema svoj stvarni predmet primene, sasvim je tačno da ta tema spada u najvažnije teme koje se tiču morala u našem životu. Ona i neke druge teme iz primenjene etike ostaju neka vrsta zadatka.

Svako poglavlje je celina za sebe i može se čitati odvojeno. Ipak, poglavlja su poređana po izvesnom redu koji ide od veće apstraktnosti i opštosti ka sve većoj konkretizaciji. To ne znači i ka sve većoj relevanciji, ali isto tako, bar se meni čini, relevancija se ni ne umanjuje sužavanjem opštosti i snižavanjem apstraktnosti. Počinje se poglavljem koje predstavlja važnu teorijsku pretpostavku. U njemu se obrazlaže jedna teza koja se onda provlači kroz sve druge tekstove – da se dva postupka ne mogu razlikovati samo po tome što je jedan od njih dobar ili ispravan a drugi nije, dok su po svemu ostalom isti ili relevantno slični. Ta teza ima neprijatnu implikaciju da ispostavlja nedostatnost inače privlačnog i elegantnog *zlatnog pravila* u moralu, i time izbacuje *savest* iz skupa ključnih moralnih pojmova. Drugo poglavlje je, pak, ono u kojem se postavlja programski okvir za celu knjigu. Neka kasnija poglavlja samo su razrada pitanja pokrenutih u tom poglavlju. Programskog je karaktera donekle i poglavlje III. Ogled o Milu, opet, iako ima i istorijsko-egzegetsku dimenziju, ušao je ne samo kao kopča između ovih programskih poglavlja i sve konkretnijih primenjenih poglavlja, već i kao ilustracija dalekosežnosti sukoba između privlačnog utilitarističkog pristupa i zahtevnog deontološkog – u ovom drugom će se naći moralne vrednosti (sloboda, istina, jednakost, pravda) koje se neće dati zaobići ma koliko to bilo privlačno i ma koliko mi bili u iskušenju. Dalje ide sve konkretnije, da bi se u poslednjoj glavi dao nacrt, ili obris, jedne moguće sinteze, teorijske i normativno-etičke, *primenjene etike*. Određena preklapanja i ponavljanja,

ali uvek u drugom kontekstu, bila su neizbežna u jednoj ovakvoj knjizi sastavljenoj od nezavisnih celina. Ali ona omogućavaju da se svako poglavlje čita samo za sebe, iako mnogi detalji mogu bolje da se shvate ako se ima u vidu i ono što je bez ponavljanja rečeno u drugim poglavljima. Mesta koja se ponavljaju su ili opšta mesta ili predstavljaju najvažnije teoreme u teorijskoj potki koja stoji u osnovi celog teksta. Ne znam da li je potrebno isticati da je ta potka u jednom značajnom smislu kantijanska.

Na kraju, ostaje mi da se zahvalim onima koji su mi, na mnogo raznih načina, pomogli u izradi ove knjige. Dugujem zahvalnost mnogima, i sigurno neću pomenuti sve koje bi trebalo pomenuti. Njihove primedbe bile su mi veoma korisne, ponekad dragocene. Moram posebno izdvojiti moje prijatelje i kolege Tanju Glintić, Milana Brdara, Aleksandra Jokića, Vladu Gligorova, Jovana Mirića, Aleksandra Pavkovića i Miroslava Prokopijevića. Posebnu zahvalnost dugujem mom profesoru i prijatelju Sveti Stojanoviću, za svakovrsna ohrabrenja i za veoma dragocene primedbe koje su mi pomogle da otklonim neke konfuzije koje bi mi inače promakle. Tu su zatim mnoge generacije studenata koji su sa mnom na seminaru iz etike za drugu godinu, sa atraktivnim naslovom „Odabrani problemi normativne etike”, godinama diskutovali skoro sve teme koje su sadržane u knjizi. Moj sin Miloš mi je mnogo pomogao u tehničkoj pripremi rukopisa; bez njegove pomoći moj odnos sa kompjuterom ne bi bio ni približno tako konstruktivan. I naravno, zahvaljujem se svojoj supruzi Rajki, na primedbama koje su mogle biti oštrije od primedbi drugih ali su uvek bile samo korisne; ali i na strpljenju i trpljenju koje, znam, nije uvek bilo lako podnositi.

U Beogradu, aprila 1997.

Svi tekstovi su u nekom obliku bili objavljeni ili izlagani ranije. Poglavlje I, „Zlatno pravilo i kategorički imperativ”, objavljeno je u *Godišnjaku 3* Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1991. Jedna verzija teksta „Činjenice, načela, vrednosti”, njegov drugi deo, bio je izlagan na godišnjem skupu Filozofsko-književne škole u Kruševcu 27. maja 1994, a zatim, u celini, kao uvodno izlaganje na jednoj od četiri sesije međunarodnog naučnog skupa „Moralnost i društvena kriza” koji je u Beogradu 8. i 9. decembra 1994. organizovao beogradski Institut za pedagoška istraživanja. Štampan je dvaput: u časopisu *Srpska politička misao*, 1/95, i u zborniku *Moralnost i društvena kriza*, Institut za pedagoška istraživanja, 1995. Poglavlje III, „Zlo i pojam zla”, bilo je uvodno izlaganje na kruševačkoj Filozofsko-književnoj školi, 25. maja 1995. i objavljeno je u zborniku te škole 1996. Poglavlje IV je pod istim naslovom štampano u riječkom časopisu *Dometi*, br. 10, 1985. Poglavlje V „Moral i naše vreme”, jedna kraća verzija, izlagano je na simpoziju „Kako misliti budućnost Evrope” u Sremskim Karlovcima, 22. oktobra 1994 (preštampano u *Sociološkom pregledu* 4/94, i u zborniku „Kako misliti budućnost Evrope”, FDS/Krovovi, Sremski Karlovci 1995). Poglavlje VI, „Država i moral”, jedna skraćena verzija, izlagano je 16. juna 1992. u SANU, na petodnevnom skupu pod nazivom „Srpski narod na početku novog doba” (preštampano u časopisu *Luča*, 2/92, i u zborniku *Ljudska prava*, IES, Beograd 1996). Poglavlje VII objavljeno je kao članak u časopisu *Theoria* 2/95. Poglavlje VIII, koje je nastalo iz jedne izbačene fusnote teksta o ratu, bilo je prvo izlagano 8. decembra 1995. na jednom skupu o ratnom zločinu u Institutu za sudsku medicinu beogradskog Medicinskog fakulteta, a zatim, takođe u skraćenoj formi, izlagano na Veljem manastirskom gumnu na Cetinju, 24. maja 1996, i onda objavljeno u knjizi *Jagnje božije i zvijer iz bezdana*, Svetigora, Cetinje 1996. Jedna ranija, znatno drugačija i kraća verzija teksta o pacifizmu objavljena je u časopisu *Gledišta* 11-12/85 i u zborniku A. Pavkovića *Contemporary Yugoslav Philosophy: The Analytic Approach*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1988. Verzija iz ove knjige

objavljena je u *Srpskoj političkoj misli* 2-3/95, i u pomenutom zborniku *Ljudska prava*, IES, Beograd 1996. Poglavlje X, u veoma redukovanom obliku izlagano je 17. februara 1994. u UKS, a zatim objavljeno u časopisu *Istočnik* 10/94. Jedna ranija verzija teksta koji čini poglavlje XI objavljena je u zborniku *Nova škola i putevi do nje*, Institut za pedagoška istraživanja i Prosveta, 1988; nešto proširena verzija (koja sadrži i jedan deo o veronauci) objavljena je zatim u časopisu *Theoria* 4/95. Poglavlje XII objavljeno je u celini u časopisu *Theoria* 4/92. Jedna verzija poglavlja XIII objavljena je u zborniku *Reforma porodičnog zakonodavstva*, Pravni fakultet, Beograd 1996. Manji deo poglavlja XIV objavljen je kao uvod u temat o primenjenoj etici u časopisu *Theoria* 2/92; ovde je taj tekst znatno prerađen i proširen.

I ZLATNO PRAVILO I KATEGORIČKI IMPERATIV

Zlatno pravilo – „Sve što hoćete da ljudi vama čine, činite i vi njima”¹, u pozitivnoj formulaciji, ili „Ne činite drugima što ne želite da se vama čini”², u negativnoj formulaciji – predstavlja jednu od najstarijih formulacija moralnog kriterijuma. Nalazimo ga u nekom obliku u kanonskim knjigama praktično svih religija koje pretenduju na bilo kakvu univerzalnost. Njemu nasuprot, naizgled, stoji ono čemu se zlatno pravilo deklarativno suprotstavlja i što tim pravilom treba da bude regulisano – sebičnost, u raznim svojim vidovima. Na teorijskom, filozofskom, planu sebičnost je bila osnov za artikulaciju raznih *teleoloških* učenja, kao što su eudemonizam ili utilitarizam. Nasuprot teleološkim stanovištima stoji *deontološko*, jedno stanovište koje na svom početku, u konstituciji kriterijuma vrednovanja, ne uzima u obzir neke određene svrhe ili njihove osobine, već samo ona određenja koja treba da budu sadržana u jednom jakom vrednosnom *kriterijumu*, kakav treba da bude moralni kriterijum – određenja objektivnosti i nepristrasnosti. Na prvi pogled se čini da zlatno pravilo, kao vrednosni kriterijum, sadrži upravo te osobine. U istoriji etike, pak, nalazimo da Kantova filozofija

1 Upor. Jevanđelje po Mateju, 7, 12; Jevanđelje po Luki, 6, 31.

2 Konfučije, *Analekta*, Knjiga XV, glava XXIII, navedeno prema H. T. D. Rost, *The Golden Rule*, George Ronald, Oxford 1986, p. 7.

morala predstavlja primer moralne teorije koja se gradi baš na tim osobinama. U toj filozofiji se forma opšteg dobra artikuliše kao svet univerzalnog poštovanja, svet u kojem poštovanje u kriterijumu vrednovanja zauzima ono mesto koje su u drugim formulacijama tog kriterijuma imali sreća, ljubav ili poniznost. Formulacija koju nalazimo kod Kanta poznata je kao *kategorički imperativ*.

Kategorički imperativ na prvi pogled kaže i zahteva isto što i zlatno pravilo. To nam nameće pitanje da li je kategorički imperativ varijanta zlatnog pravila, ili je, obrnuto, zlatno pravilo jedan drugačiji izraz onog istog zahteva za koji se (pošto je moral po pretpostavci univerzalnosti jedinstven) uzima da mora biti samo jedan, i koji je kod Kanta izložen na jedan filozofski precizan način, koji u zlatnom pravilu biva izložen na jedan opšterazumljiv popularan način. Drugim rečima, da li se ta dva „pravila” mogu svesti jedno na drugo, bilo da je kategorički imperativ varijanta zlatnog pravila ili da je zlatno pravilo popularna formulacija kategoričkog imperativa. Neposredan povod za to pitanje se nameće time što oba načela podrazumevaju neki oblik univerzalizacije, i što oba, štaviše, implikuju načelo nepristrasnosti. Ako bi to bilo tačno onda bismo imali izvanredan primer korelacije između prakse, ovaploćene u važenju – ili barem u pretenziji na važenje – jednog praktičkog pravila, i teorije, u jednom veoma razvijenom obliku kakav imamo u Kantovoj filozofiji morala. To bi bila izvanredna pojava obostranog potkrepljenja. Međutim, ako je argumentacija koja sledi ispravna, pokazaće se da kategorički imperativ *nije* varijanta zlatnog pravila niti je zlatno pravilo popularni izraz zahteva kategoričkog imperativa. Štaviše, pokazaće se da zlatno pravilo uopšte ne predstavlja jedno deontološko stanovište, da ono ne obezbeđuje od proizvoljnosti, i da nije u stanju da bude kriterijum one osobene vrste vrednovanja koju nazivamo *moralnom*, i koja ispostavlja kardinalni zahtev univerzalne objektivnosti i nepristrasnosti. Sve to, sa druge strane, ne može da se porekne kategoričkom imperativu, i to zbog jednog njegovog dragocenog svojstva koje Kant označava terminom „formalizam”.³

3 O formalizmu, i uopšte o kategoričkom imperativu, upor. moju studiju „Kategorički imperativ i univerzalizacija”, *Filozofske studije* XXIII, Beograd 1991.

* * *

U obrazloženju kategoričkog imperativa kod Kanta zaista često nailazimo na argumentaciju koja ne samo da uključuje načelo zlatnog pravila nego je i na granici utilitarističkog obrazloženja, naročito u razmatranju dužnosti da se pomaže drugima u nevolji.⁴ Pa ipak, postoje značajne razlike. Analiza tih razlika pokazaće da se samo jedno od ova dva načela – kategorički imperativ – može smatrati autentičnim moralnim načelom. Drugo načelo – zlatno pravilo – suprotno utisku na prvi pogled, može samo proizvoditi različite oblike dalekosežnog i relativno kvalitetnog obezbeđenja onoga što bi Kant nazvao samoljubljem, dakle svega onoga što, široko shvaćeno, spada u domen ljudske sreće, uključujući tu i naivni egoizam. Pokazaće se da ono što predstavlja najbitniju, ali i moralno najopasniju, značajku zlatnog pravila jeste da ono daje osnovu da se, pod određenim uslovima i njima prilagođenim okolnostima, opravdaju različiti heteronomni ideali, i tako obezbeđuje ne samo udobnost konformizma založenog u efikasnom situiranju u datu društvenu, političku ili religijsku situaciju, već daje i opravdanje za različite oblike moralnog i drugog nasilja. Zlatno pravilo će tako dati opravdanje za postupke koji se mogu činiti i pravdati samo pod okriljem jakih obrazloženja kadrih da proizvedu snažna ubeđenja i spremnost da se kao irelevantno odbaci sve što se ne uklapa u okvir tih obrazloženja.

Da li je načelo koje kaže „Ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi čini” samo popularni oblik Kantovog kategoričkog imperativa koji u svojoj prvoj i najopštijoj formulaciji glasi: „Delaj samo prema onoj maksimi za koju možeš istovremeno hteti da postane opšti zakon”?⁵ Sam Kant je na to pitanje odgovorio negativno, objašnjavajući da se nužna dužnost prema drugome, sadržana, na primer,

4 Upor. I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981, str. 75-6; upor. takođe I. Kant, *Metafizika morala*, Metafizička načela učenja o vrlinama, pars. 8 i 30.

5 Ima i drugačijih, suprotnih mišljenja. Tako R. B. Brant (Brandt) smatra da kategorički imperativ, „kao i svaka druga maksima”, da bi bio univerzalizabilan, mora biti uskladiv sa zlatnim pravilom. Upor. R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1959, p. 29.

u obavezi istinoljubivosti, ne može svesti na „ono trivijalno *quod tibi non vis fieri etc*” ... jer ono ... „ne može da predstavlja neki opšti zakon jer ne sadrži osnov dužnosti prema samome sebi, niti dužnost ljubavi prema drugima (neko bi rado pristao da drugi ne budu obavezni da njemu čine dobročinstva, samo ako bi on bio oslobođen toga da njima ukazuje dobročinstva), naposljetku ne sadrži osnov obaveznih dužnosti jednih prema drugima; jer iz toga osnova zločinac bi mogao da izvede argumente protiv svojih sudija koji izriču kazne itd”.⁶ Ova skoro usputna Kantova primedba dovela je u kontinentalnoj filozofiji skoro do potpunog zapostavljanja teorijskih razmatranja zlatnog pravila, bilo kao moralnog bilo kao racionalnog načela postupanja, iako ono i u svakodnevnom životu i u religijskom odnosu prema svetu ima svoju široku primenu. U anglosaksonskoj filozofiji pak to je načelo mnogo češće bilo predmet pažnje, kako u starijoj literaturi⁷ tako i u novijoj⁸. To je i logično, pošto tamo racionalni egoizam u etici zauzima mnogo važnije mesto. Štaviše, verujem da se može pokazati da i načelo univerzalne benevolencije, koje stoji u osnovi utilitarizma, predstavlja jednu moguću verziju zlatnog pravila, i to jednu od boljih.

Već zahtev za elementarnu konzistenciju, koji prethodi svakoj međusobnosti i onome što uobičajeno podrazumevamo pod univerzalizacijom, traži da u relevantno sličnim, odnosno istim, situacijama postupamo na relevantno sličan, odnosno isti, način. Tek zadovoljenje ovog zahteva omogućava da se za neki postupak uopšte može navesti neki razlog, a njegovo nezadovoljavanje implicuje potpunu proizvoljnost i bezrazložnost. Jer, zaista, ako sam spreman da zanemarim zahtev konzistencije, da se ne obazirem na to da su to, u relevantnom smislu, *iste* situacije, to će me lišiti mogućnosti da za taj postupak navedem bilo kakav razlog; svaki razlog

6 I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 75-6, fusnota. „Ono trivijalno” je upravo zlatno pravilo: „*Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*” – „Što ne želiš da se tebi dogodi, ne čini drugome”.

7 Npr. H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Macmillan and Co., London 1893, pp. 380-89.

8 Upor. npr., A. Gewirth, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press 1978; M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, Eyre and Spottswode, London 1963; i, naročito, R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford UP 1963.

koji bih naveo važio bi kao takav, tj. kao *razlog*, i u svakoj drugoj sličnoj situaciji. Taj razlog, sam po sebi, ne sadrži nužno upućivanje na drugoga, na drugi subjekt, njegova opštost je apstraktnija i zahteva da se istost prizna i uvaži uvek i nezavisno od svega ostalog. U tom smislu zahtev založen u tom razlogu može se uvek izraziti u vidu *hipotetičkog* imperativa, koji je zapravo uvek indikativni iskaz o odnosu nekog uzroka i neke posledice; „Ako *hoću* da stignem brže, *moram* požuriti.” Ali, sa druge strane, njegovo nepoštovanje predstavlja fatalni defekt, jer ukidanje konzistentnosti ukida samu mogućnost obrazloženja, i to je jedan opšti stav koji se ne odnosi samo na etička gledišta, već na celu oblast ljudske prakse. Nekonkizistentnost je siguran znak odsustva svakog mogućeg razloga za bilo koji postupak. A to znači da taj postupak nema ni razlog postojanja. (Zato je taj defekt fatalan.) Naravno, mogli bismo reći da su nekonkizistentni postupci „usamljeni”, da ne mogu da se uklope ni u kakvu širu celinu, ni u kakav životni plan, da ne služe nikakvoj svrsi. Sve je to tačno. Ali ono zbog čega je to ovde važno, jeste da svakom moralnom načelu, koje na ovaj ili onaj način konkretizuje i interpretira ovu apstraktnu univerzalnost založenu u načelu konzistencije, to načelo prethodi i ova minimalna univerzalnost se podrazumeva. Na primer, ako se kaže da je razlika između zlatnog pravila i kategoričkog imperativa u tome što se potonji zasniva na *univerzalizaciji* dok se u prvom, nasuprot tome, naglasak stavlja na *međusobnost*, to ne sme da znači da i u jednom i u drugom ne mora biti zadovoljen elementarni zahtev konzistencije pa prema tome i sadržana ona minimalna univerzalizacija koju taj zahtev podrazumeva.

Ali u moralu konzistentnost, iako nužna, nije dovoljna. Potrebna je jedna druga dimenzija univerzalnosti po kojoj ako nešto činim zato što *treba* (što je moralno *ispravno*) da to činim, ili obrnuto, nešto ne činim zato što *ne treba* (što je *rđavo*) da to činim – a ne samo zato što mi se to dopada ili što mi je u nekom interesu da to učinim – onda moram biti spreman da prihvatim ne samo da *ja* treba ili ne treba da to učinim u svakoj sličnoj situaciji, već da to važi i za *svakog drugog* u takvoj situaciji. Štaviše, kad razmatram da li treba ili ne treba nešto da učinim, ako je to nešto što treba da se učini nekoj drugoj osobi, onda mora da se uzme u obzir ne samo

šta znači to da neko učini tu stvar, već i šta znači da se to učini *njima*, tim osobama. A pošto sam ja takođe samo jedna od osoba među osobama, to sam, po logici tog razmatranja, i ja *među njima*. Kada se to uopšti, dobija se stav da ne može biti ispravno za A da se prema B odnosi na način po kojem bi za B bilo neispravno da se odnosi prema A, a da to bude *samo zato* što su to dva različita pojedinca, bez ikakvog pokrića u razlikama i okolnostima ili u nekim drugim relevantnim (tj. sadržinski relevantnim) razlikama.

Ovde se nameće pitanje kakva je praktična vrednost ovakvog načela. Ovako, apstraktno izloženo, to načelo samo utvrđuje još jednu dimenziju univerzalnosti koju moraju imati moralni sudovi. Zahtev konzistencije utvrđivao je potrebu one najjednostavnije univerzalnosti koja je zajednička univerzalnim moralnim normama i univerzalnim iskazima (sudovima) kakve nalazimo, na primer, u prirodnim naukama. To je onaj minimalni zahtev koji je nužan uslov pretenzije na objektivnost i, mogli bismo reći, osnovni zahtev ozbiljnosti koja treba da bude brana potpunoj proizvoljnosti i sasvim haotičnom relativizmu. Ova nova dimenzija univerzalnosti uvodi jednu novu, za moral bitnu, dimenziju – međusobnost. Ona nas locira u svet u kojem, pored toga što u njemu važe logički i prirodni zakoni, obitava neodređeno veliko mnoštvo racionalnih bića. Ali kao uputstvo za delanje ono daje samo zabranu pravljenja izuzetaka u sopstvenu korist. Tako, na primer, Henri Sidžvik kaže: „Takvo načelo očito ne daje potpuno uputstvo – u stvari je njegov učinak, strogo govoreći, samo taj da se na onoga ko na drugoga primenjuje tretman za koji ne bi želeo da se primeni na njemu prebaci *onus probandi*.”⁹ Na onome ko tako postupa je da obrazloži „razliku”, što svakoga ko na prvi pogled ne vidi razliku stavlja u položaj da takvo obrazloženje očekuje ili traži, a pošto nije svaki razlog moralno relevantan, to uvek postoji mogućnost da te razlike i nema. Pa čak i kad je ima, ona ne mora biti značajna da bi na njoj zasnovano obrazloženje bilo uvek uverljivo. Zato maksima nepristrasnosti sadržana u tom načelu, iako ne daje „potpuno uputstvo”, ima laku primenu i veliku praktičnu važnost. Na onome ko nešto

9 H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 380.

čini je da navede razloge za svoje postupke, a razlozi, po logici svog delovanja, neće biti razlozi ako se u upotrebi termina kao što je „ispravno”, „treba”, „dobro” ili „rđavo” ne poštuje nepristrasnost.

Zato se ponekad zahtev za nepristrasnost naziva i pravilom pravičnosti (*Equity*). Tako, na primer, Sidžvik,¹⁰ citirajući „pravilo pravičnosti” Semjuela Klarka (*Samuel Clarke*) – „Što god smatram razumnim ili nerazumnim da drugi meni čini, to po istom sudu moram smatrati da je u sličnoj situaciji razumno ili nerazumno da ja njemu činim” – kaže da je „precizno se izražavajući”, upravo to „zlatno pravilo”. On ga, doduše, smatra otvorenim za optužbu za „tautologičnost” jer se „dobro” definiše kao ono „što je razumno da se učini”, što bi vodilo u izvesnu cirkularnost; no Sidžvik smatra da se izlaz može naći u empirijskom određenju da je svaka osoba kao racionalno biće u stanju da primi dobro u većoj ili manjoj meri i da je onda *veća* mera svačijeg ili bilo čijeg dobra racionalni cilj bilo kog razumnog bića – tj. univerzalna benevolencija je najbolji način za postizanje univerzalnog dobra. Ali sa optužbom za tautologičnost *u ovom smislu* suočice se, kao što ćemo još videti, i druge artikulacije zlatnog pravila; sve se one u krajnjoj instanci suočavaju sa jednim graničnim određenjem po kojem svako sadržinski određeno moralno načelo, da bi izbeglo zamku tautologičnosti, skrivenu u pozivanju na neku *definiciju* „dobra”, uvek povlači jedan, možda takođe skriveni, argument *ad hominem*.

Može se, međutim, reći da zlatno pravilo i ne sadrži nikakav drugi zahtev do zahtev neke konzistencije, te da je njegov doseg otuda nužno nedovoljan. Tako, na primer, Alan Gevirt¹¹ razlikuje tzv. *prostu konzistenciju*, koja podrazumeva upotrebu istog pravila u sličnim situacijama, odnosno opštu nepristrasnost u primeni pravila koje se smatraju ispravnim, od tzv. *apetitivno-recipročne konzistencije* koja zahteva da se prema drugima postupa po istim pravilima koja se primenjuju na sebe, i koja obuhvata ono što se popularno zove „zlatno pravilo”. Ali, po njemu, zlatno pravilo nema takvo racionalno opravdanje koje bi dalo objektivnost moralnog

¹⁰ *Ibid.*, p. 385.

¹¹ A. Gewirth, *op. cit.*, pp. 162-172.

sudjenja (takvo opravdanje, po njemu, ima samo „princip generičke konzistencije”), jer je u zlatnom pravilu delatniku ostavljeno da sam određuje na kojem će nivou opštosti opisivati svoje postupke, pa može, opisujući ih istinito, uzimati u obzir samo svoje sklonosti ili čak samo svoje proizvoljne hirove i na toj osnovi graditi „univerzalno” pravilo o tome kako se treba odnositi prema drugima.

Zlatno pravilo zahteva da se jednako tretira na jednak način a nejednako na nejednak. Ali osnovni problem jeste određenje relevantnog merila jednakosti. Najjednostavniji način artikulacije tog merila je da se zlatno pravilo shvati kao pravilo razboritosti u egoističkom smislu: kao obezbeđenje da se postigne dobro, tako što će se drugi unapred „zadužiti” i tako „onemogućiti” da prema nama postupe nemilosrdno i bez uvažavanja naših vlastitih preferencija. Ovakav oblik egoizma daleko je od toga da bi se mogao nazvati naivnim. Ali *međusobnost* sadržana u ovakvom stavu izraz je tzv. *pozitivne* formulacije zlatnog pravila: „Treba da se prema drugom odnosiš tako kako želiš da se drugi odnosi prema tebi.” Iako ima mišljenja da između ove pozitivne i mnogo popularnije *negativne* formulacije nema bitne razlike,¹² ipak je neposredno očigledno da pozitivna formulacija ima ozbiljne nedostatke. Ona nalaže, takoreći, saradnju u grehu: pravilo nalaže mazohisti da postane sadista: „Čini drugome ono što želiš da se tebi čini.” Samo sa stanovišta jednog maksimalističkog, recimo svetačkog, morala mogu se postavljati takvi moralni zahtevi. To je moral Besede na gori – i nije slučajno da je tamo¹³ formulacija zlatnog pravila pozitivna. To je ili moral odricanja: „Ne sudite da vam se ne sudi” (Mt. 7,1) ili maksimalistički moral okretanja drugog obraza (Lk. 6, 32-33). Mada, i to treba reći, načelo nepristrasnosti i ovde je snažno izraženo.¹⁴ Ono što iz toga sledi jeste da nepristrasnost, sama po sebi, predstavlja izvesnu branu protiv licemerja, kao i određenu osnovu za konstituciju onoga što zovemo savest, ali da time moralna autonomija i vrednost slobode nikako nisu obezbeđeni.

12 Upor. B. Bruelisauer, „Die goldene Regel. Analyse einer dem Kategorischen Imperativ verwandten Grundnorm”, *Kant-Studien* 71 (1980), No. 3.

13 Upor. gore navedena mesta iz Novog zaveta: Mt. 7, 12; Lk. 6, 31.

14 Upor. Mt. 6, 2-6.

Negativna formulacija zlatnog pravila, „Ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi čini”, preporučuje se iz više različitih razloga. Prvo, ljudi će se mnogo lakše složiti oko onoga što ne žele nego oko onoga što žele – postoji određena aksiološka asimetrija između zla i dobra, patnje i sreće, kao što postoji i asimetrija u stavu prema tim suprotstavljenim vrednostima: dobro i sreća, naročito kod drugih (upravo tamo gde je to za zlatno pravilo relevantno), ne izazivaju ni približno onaj intenzitet empatije kao zlo i patnja. Drugo, izbegava se paradoksnu mazohistovsku poziciju: drugi mogu imati želje i interese sasvim različite od mojih. Zatim, treće, izbegava se osvetnička implikacija naivnog egoizma – „Kako ti meni, tako ja tebi” – implikacija koja zlatno pravilo svodi na jedan od oblika načela poznatog kao *lex talionis*, načelo odmazde.¹⁵

Ipak, ni negativna formulacija nije bez problema. Pre nego što predem na razmatranje glavnog problema u vezi sa zlatnim pravilom, problema univerzalizacije, pomenuo bih ili ukratko razmotrio nekoliko drugih. Jedna od pretpostavki zlatnog pravila, uostalom, nimalo neplauzibilna, jeste teza o jednoličnosti ili jednovrsnosti ljudi u pogledu načina na koji osećaju, teza za koju ovde nije bitno da li se uzima kao empirijska hipoteza ili kao (vrednosni) postulat verovanja. Svakako se u zlatnom pravilu mora poći od toga da *uzimamo* kako, načelno, svi imamo istu moć osećanja, i to ne samo po vrsti već i u jednom praktički važnijem smislu: da onaj ko sudi po zlatnom pravilu uzima da drugi osećaju kao on. Ova teza, apstraktno gledano, ne narušava zahtev nepristrasnosti – svi u datom suđenju bivaju tretirani na isti način. Pretpostavka da i drugi osećaju *kao ja* pretače se u normativnu tezu da *sve treba* uzeti na jednak način, *etc.*, a opštost te norme zasniva se na onoj hipotezi. Ali to ima sasvim neočekivanu relativističku konsekvenciju: ako sam ja, na primer, *neosetljiv*, onda po normi, koja je u skladu sa određenjem tog stanja, da *sve treba* uzeti na jednak način, mogu neometano drugima nanositi bol, kao što ću i, ako sam hipersenzibilan, pokazivati prema drugima mnoge, sasvim nepotrebne i suvišne, obzire – suvišne,

15 U Bibliji ponekad nije lako razlikovati zlatno pravilo i *lex talionis*; upor. npr. *Gen*, 9, 6; ali i *Mt*, 10, 33 i *I Kor*, 3, 17 i *II Kor*, 9, 5.

jer oni prema kojima ih pokazujem neće ih osetiti kao obzire, baš kao što će u prvom slučaju, slučaju neosetljivosti, *osetiti* bezobzirnost tamo gde nema nikakve, pa ni rđave, namere.

Uopšte, pitanje praktičke upotrebljivosti zlatnog pravila nika-ko nije tako jednostavno kao što to može izgledati na prvi pogled. Jedna teškoća u primeni pravila „(Ne) postupaj prema drugima onako kako (ne) želiš da se postupa prema tebi” proizlazi i iz teškoće da se tačno odredi šta se ima podrazumevati pod „drugim”. Ako to pravilo primenim na situaciju konkursa ili takmičenja, reci-mo neku igru, moglo bi izgledati da zlatno pravilo zabranjuje kom-peticiju u takvim situacijama. Međutim, nije tako. Pošto su to situ-acije koje uključuju tzv. institucionalne činjenice, a institucija se konstituše, dobija svoju stvarnost tek preko institucionalnog pra-vila,¹⁶ u kojem je kompeticija založena kao pravilo ponašanja, to znači da zlatno pravilo ne može da se primeni u takvim situacija-ma. Tek onaj ko „uđe u igru” može želeti da pobeđi ili da ne bude poražen, ali svojim ulaskom on je već prihvatio to pravilo pa je tog trenutka primena zlatnog pravila besmislena. Ona ne bi, u tom smi-slu, bila besmislena *pre* igre, ali tada nema *na šta* da se primeni. Slič-no je i u raznim drugim strogo definisanim međuljudskim odnosima sa visokim stepenom artificijelnosti. Stvar postaje manje očigledna kod odnosa koji nam u nekom smislu mogu izgledati više „prirodni”. Na primer, u odnosu *svojine*. Institucionalni aspekt se opire primeni zlatnog pravila, a „prirodni” aspekt kao da, donekle, otvara vrata za njegovu primenu: često posredno, kroz pitanja o pravednosti odno-sa koje ta institucija povlači. U svim tim situacijama univerzalnost u određenju „drugog” na neki način se uzima bez mnogo dvoumljenja.

Ali u situacijama kao što je rasna diskriminacija (ili, zapravo, bilo kakva diskriminacija), to određenje dobija ključnu važnost, jer se otvaraju različite mogućnosti interpretacije. Za jednog robovla-sničkog veleposednika na američkom jugu moguća je dvojaka pri-mena zlatnog pravila upravo zbog mogućnosti različitog tumačenja sadržaja označenog terminom „drugi”. Snaga, pa i sama mogućnost

16 O institucionalnim činjenicama upor. moju studiju „Serlova teorija govornih akata i ‘jeste-treba’ pitanje”, *Filozofske studije* 9, 1977.

primene, zlatnog pravila zavisi od pretpostavke da su dve osobe, „ja” i „drugi”, u relevantnom smislu slične. Ali kao dve, a i po svrsi koja se želi postići (da se zabrani njihovo različito tretiranje), one su različite. Svaka od njih može biti onaj referencijalni okvir u koji se uklapa ona druga. Može se određenje „ja” univerzalizovati i protegnuti na „drugog”, ili obrnuto, može se određenje „drugog” odrediti kao relevantno i hipotetički sebe prebaciti u njegovu situaciju („da sam ja crn, primitivan, neobrazovan, prljav, bolestan, žensko, na niskom stadijumu mentalnog razvitka, u niskom društvenom staležu, *etc.*”) i onda pravdati svoj prvobitni stav. Rezultati ta dva postupka biće različiti. Ako kažem: „Postupiću prema njemu, crncu, kao što želim da on (ma ko da je on) postupi prema meni, belcu, jer sam ja belac”, onda je to potpuno različito od toga kada kažem: „Postupiću prema njemu, crnji, kao što bi on trebalo da postupi prema meni *da sam ja crnac.*” Implikacija koja sledi iz ovoga je veoma neprijatna: to znači da zlatno pravilo može da postuži ne samo da se neke moralno sumnjive radnje zabrane već i obrnuto, da se neke takve radnje opravdaju.

Problemi sa dvoznačnošću nisu ovim iscrpeni. Pravilo „Ne čini drugome” podrazumeva jedan dodatak, koji je doduše redundantan, ali koji svojim višeslojnim značenjem može da izazove značajne dileme. Taj dodatak glasi: „u relevantno sličnoj situaciji”. U razvijenom obliku ceo stav bi se mogao preformulisati na sledeći način: „Ono što je ispravno za jednu osobu mora (treba) da bude ispravno i za svaku drugu osobu u relevantno sličnoj situaciji.” Problem proizlazi iz različitog značenja termina „ispravno” u tom stavu: on može značiti (1) ispravno za nju, tu osobu, da to učini, ali i (2) ispravno da ona bude tako uzeta (tretirana). Ono što je problem, jeste da prema (2) ne mora biti ispravno, pa može biti i rđavo, neku osobu čak i u potpuno istoj situaciji tretirati na isti način ako u opisu situacije nije sadržano ono što je bitno za njenu ličnost u pogledu karaktera, sposobnosti, osetljivosti, izdržljivosti, spremnosti itd. Dakle, trebalo bi pored sličnosti situacije uzeti u obzir i (relevantnu) sličnost osoba.¹⁷

17 O ovome opširnije upor. u M. Singer, *op. cit.* pp.15-17.

Ipak, osnovno pitanje u razmatranju zlatnog pravila je pitanje *univerzalizacije*. O kakvoj univerzalizaciji je reč? Da li je ona takva da zlatno pravilo može da se ispostavi kao autentično moralno načelo? Da li obezbeđuje od zloupotrebe, od moralnog terora, heteronomije, i atakovanja na moralni integritet? Da li afirmiše, ili barem dopušta, slobodu? Ako uporedimo sledeća dva iskaza:

(1) „(Ne) čini drugima ono što (ne) *želiš* da oni tebi čine”

(2) „(Ne) čini drugima ono što oni tebi (ne) *treba* da čine”

možemo uočiti da univerzalizacija sadržana u „logici značenja” nekih reči, kao što je, na primer, reč „treba”, nije ista kao u „logici značenja” nekih drugih reči, kao što je reč „želi”. Ako neko, na primer, kaže: „Ja treba tako da postupim, ali niko drugi u relevantno sličnoj situaciji ne treba da postupi tako”, onda imamo utisak da on zloupotrebljava značenje reči „treba”. Ali nemamo taj utisak ako neko kaže „Ja želim tako da postupim, iako (neko, niko) drugi u toj situaciji to ne želi”. Da li to znači da je (2) analitički iskaz? Ako bi to bilo tako, onda bi njegova negacija bila kontradikcija. Otvaranje mogućnosti za takva pitanja daje moćno sredstvo za ispitivanje ne samo konzistentnosti iskaza u kojima se neki od tih termina pojavljuju, već i za ispitivanje njihove praktičke upotrebljivosti i valjanosti. Pri tom, te dve stvari treba razlikovati: neko praktično načelo može biti nevaljano baš zbog različitih mogućnosti u svojoj upotrebi – na primer, ako može da se koristi za manipulaciju ili za prikrivanje i zamenu vrednosnih sadržaja.¹⁸

Da bi upotreba reči kao što je „treba” mogla da postigne svoju svrhu, te reči treba da budu upotrebljene na univerzalizabilan način. Ako se one ne koriste na taj način, onda onaj ko ih koristi izbegava obavezu koja se podrazumeva njihovom upotrebom, obavezu nepristrasne i univerzalne primene kriterijuma koji one sadrže. Ali, s druge strane, samom njihovom upotrebom on stvara privid preuzimanja te obaveze. To preuzimanje, koje je samo simulirano, stavlja ga u poziciju *moralnog sudije*, pa i ocena izražena kroz

18 O različitim aspektima zloupotrebe moralnog jezika, ne samo u pogledu zlatnog pravila već i u raznim drugim vidovima, a posebno u vezi sa onim što se tako naziva „fanatizmom”, upor. R. M. Hare, *Freedom and Reason*.

upotrebu tih reči predstavlja se kao moralna ocena, a ne kao izraz nekog parcijalnog, grupnog ili sebičnog interesa. Time se postiže da se taj parcijalni interes prikaže kao univerzalan i tako otklanja mogući otpor onih kojima to nije interes, a naročito onih koje realizacija tog interesa pogađa na neki način. Otvara se mogućnost za standardnu i veoma moćnu manipulaciju koja rezultuje u mogućnosti da se onima koji se protive kaže da njihov otpor proizlazi iz činjenice da ne razumeju značenja reči kojima se koriste, te da će se svi konflikti otkloniti saznanjem tog značenja. A ako ipak istraju u negiranju univerzalnosti tog interesa, otvara se mogućnost da im se pripiše upravo ono što se nepravilnom upotrebom tih univerzalnih moralnih termina i tako postignutom parazitskom i zapravo lažnom univerzalizacijom čini: predstavljanje, po principu *pars pro toto*, parcijalnih, sebičnih ciljeva za opšte i moralne – jedan stav koji je očigledno nemoralan. Ovakva značenjska manipulacija terminima omogućava da se manipuliranoj strani pripiše neznanje tamo gde se znanje univerzalno podrazumeva i ne zahteva nikakvu specijalnu stručnost, naime, u poznavanju značenja veoma opštih reči kao što su reči „dobro” ili „treba”; ili, ako se pojavi otpor, da se svaki drugačiji značenjski sadržaj tih reči, pa i onaj najuniverzalniji i najformalniji, proglasi za stipulativnu definiciju njihovog značenja i na iskrivljavanju značenja reči zasnovane moralno neispravne i neprihvatljive stavove. Ipak, ovu manipulaciju ne treba brkati sa licemerjem. Ona je latentno sadržana u samom vrednosnom diskursu, u opštoj osobini vrednosnih reči da budu i deluju „propagandistički”, a kao tendencija sadržana je u svakom pokušaju realizacije bilo kog ideala, već zbog samog ograničenja univerzalnosti nametnutog njegovim sadržajem koji se preporučuje kao konačan kriterijum vrednovanja i koji tako „iskače” iz oblasti predmeta koji se vrednuju i „uskače” u samo merilo vrednovanja. Merilo vrednovanja i predmet vrednovanja tako se stapaju u jednu celinu, zbog čega se gubi ona nužna unutrašnja granica vrednosti što povlači određenu totalističku implikaciju – tendenciju, sadržanu u svakom idealu, da postane vrhovni kriterijum svih vrednovanja. Taj gubitak, ili bolje reći tendencija gubljenja, unutrašnje granice u zlatnom pravilu se, kada se ono konkretno interpretira, ispoljava, zbog

privida forme univerzalizacije koju to pravilo sadrži, kao hipostaziranje tako univerzalizovanog sadržaja u jednu sveobuhvatnu vrednost koja ne podnosi heterogenitet vrednosti, proizvedeci tako jedan kriterijum vrednovanja koji se prema drugim mogućim ili važećim kriterijima odnosi kao prema merilima nižeg reda, pomoćnim, podređenim ili čak netačnim. Možda ne bismo uvek bili skloni da svaki takav sadržaj nazovemo idealom, ali ako prihvatimo minimalnu odredbu ideala kao sadržaja nekog pojma ili predstave shvaćene kao vrednost, onda su sva takva vrednovanja, pa i sva vrednovanja po obrascu zlatnog pravila, u tom smislu „idealistička”.¹⁹

Da bi teza univerzalnosti imala praktičku i moralnu relevanciju, ona bi morala da bude ili da za sobom povlači jedan moralni princip sa supstancijalnim moralnim implikacijama, a ne da bude puki logički princip iz kojeg ne sleduje nikakva moralna posledica i koji je praktički bezvredan. Samo logička snaga univerzalizacije sadržana je već u zahtevu konzistencije, ali to ne povlači mogućnost da se jedan logički princip predstavi *kao* moralni princip, gde se logička snaga univerzalizacije investira u bezuslovnost i kategoričnost moralnog ili kvazimoralnog zahteva. Univerzalizacija, uzeta samo kao puka logička uopštljivost, ne implicuje protivrečnost nijednog moralnog suda kao takvog. Jer, uvek se može postaviti pitanje *sa čim* ili prema čemu je taj sud protivrečan. Da bi ovde moglo biti protivrečnosti koja bi onemogućila univerzalizaciju, moramo imati dva suda koja su u konfliktu. Načelno, to se može reći i za moralna pravila. Ali pošto zlatno pravilo, kao moralno pravilo,

19 Termin „idealistički”, u etičkom smislu, potrebno je ovde preciznije odrediti, ali njegovo detaljno objašnjenje zahteva posebnu obradu. Fundamentalizam, totalizam i fanatizam jesu latentne odredbe svakog takvog stanovišta, sadržinskog a sa pretenzijom na univerzalnost. Te će se odredbe uvek pojaviti kao praktičke implikacije svakog takvog stanovišta, čim se ono, da bi postalo važeće, konkretno interpretira, a ako sadržaj koji se interpretira postane dovoljno *krut* – a uvek postoji tendencija da on takav postane – te će odredbe postati i dominantne karakteristike tog vrednosnog stanovišta. Izgleda da je jedini način da se to izbegne da se odbaci univerzalizam, ali to je u moralu nemoguće, ili da se, kantovski, dosledno izbegava svako pozitivno, sadržinsko, određivanje našeg osnovnog *kriterijuma*, i tako onemogućiti da se pojedini sadržaji, kao ideali, interesi ili želje, osamostale u od nas nezavisne sile koje će umesto nas odlučivati šta hoćemo, šta treba i šta je ispravno.

predstavlja samo jedan opšti sud koji u praktičnoj primeni treba da se interpretira da bi se upotrebio, načelno postoji *mogućnost* da se u postupku interpretacije naiđe na neku prepreku univerzalizacije (kao što je to slučaj u testu kategoričkog imperativa). Ta mogućnost je, međutim, potpuno prazna, jer interpretirani *sadržaj* ne može doći u suprotnost sa drugim sudom sa kojim je u odnosu, jer je taj sud u stvari on sam: i u pozitivnoj („čini drugima...”) i u negativnoj („ne čini drugima...”) formulaciji zlatnog pravila sadržaj „onog što” strogo je definisan sadržajem termina „želiš” i „ne želiš”. Upravo je predmet onoga što se *želi* sadržaj označen središnjim izrazom u zlatnom pravilu, izrazom „ono što”. No, iako se taj sadržaj u zlatnom pravilu pojavljuje uistinu dva puta, nije slučajno da se to eksplicitno čini samo jednom: time se stvara privid otvorenosti zlatnog pravila kao praktičkog načela. Dovoljno je da se zlatno pravilo samo malo preformuliše, pa da se to jasno vidi. U tom preformulisanoj, i sintetizovanom, obliku zlatno pravilo glasi:

Ono što (ne) želiš da se tebi čini, to isto (ne) čini drugima.

Očigledno je da se izrazom „ono što” označava samo ono što je određeno predmetom izraza „(ne) želi”, pa prema tome bilo šta što je predmet želje može se bez prepreke u ovom, hipotetičkom, smislu i univerzalizovati. Dovoljno je da se to *iskreno*, tj. dosledno, odnosno *stvarno* želi. Želja postaje moralno merilo. Štaviše, ona postaje i izvor savesti, po cenu koja, kao što ćemo videti, i nije sasvim mala, ali koja, svejedno, nije dovoljna da bi se njome mogao iskupiti relativizam i odsustvo objektivnosti i nužnosti moralnog suđenja. Ono što kao tu cenu moramo da platimo možemo označiti opštim terminom *idealizam*.

Višestruka je cena tog idealizma i, sledstveno, potencijalnog fanatizma koji proizlazi iz takve *dosledne iskrenosti*, kao što su višestruki i prividni dobitci. Dobitak je prividno ogroman: čovek postupa u skladu sa onim što (misli da) želi, a pri tom mu se čini da može reći da postupa potpuno nepristrasno i moralno objektivno. *Cena* za taj „dobitak” je napuštanje osnovnog smisla htenja sadržanog u želji: i da sam neko drugi, a ne ja, opet bih to želeo, jer sam svoju želju univerzalizovao, jer da nisam, mogao bih se zapitati

da li on, taj drugi, možda želi nešto drugo od onoga što ja želim, i zašto ne bih njemu učinio ono što on sam želi da mu se učini, a ne ono što bih ja želeo da on meni učini, kao što već *tražim* da on meni čini ono što ja želim da mi se čini, a ne da mi se čini ono što bi on želeo da mi se čini ili ono što bi on želeo da ja njemu činim. Time predmet svoje želje pretvaram u sadržaj jednog ideala koji se postavlja kao krajnji kriterijum vrednovanja. Takvim hipostaziranjem ideala, dalje, sebe *oslobađam* odgovornosti za te i takve postupke, jer oni ne samo da su u skladu sa tim idealom već i proizlaze iz njega – mesto nastajanja (stvaranja) *razloga* za taj postupak nije u meni već u određenju sadržaja ideala koji ga takvim, idealom, čini. Ali oslobađanje od odgovornosti je istovremeno i *lišavanje* odgovornosti – otklanjanjem potencijalne krivice gubim i potencijalnu zaslugu i, na kraju, jedva da mogu taj postupak nazvati *svojim* postupkom, a ne tek mehaničkim sleđenjem jednog kvaziuniverzalnog pravila. Moralni integritet nije odraz ni izraz suverenosti ličnosti kao umnog bića (duhovnog, inteligibilnog bića kao pojedinca) već je posledica koja se izvodi iz čvrstine *iskrenosti* i istrajavanja u savesti zasnovanoj u doslednom (poslušnom) sleđenju heteronomnog ideala kojem se sve žrtvuje, i koji je ne samo vredan već i *bezgranično* vredan i, u svakom pogledu, *vredniji* od nas. To što je on bezuslovno vredniji od čoveka kao pojedinca ima za posledicu ukiđanje odredbe apsolutnosti i nesvodivosti u vrednosti pojedinca, jer univerzalno raspoređivanje komparativa „vredniji” uvodi za ono od čega uvek ima nešto vrednije kategoriju *cene*, konačnu uporedivost sa drugim vrednostima i svodivost na druge vrednosti. To je ono što Kant naziva „pijačnom cenom”.

„Pijaca” opet može biti različito određena. Asocijacija koja se nameće u vezi sa tom vrstom cene u moralno relevantnom smislu jeste zaprećenost paklom i podmićivanje rajem u hrišćanskom pogledu na svet. „Pijaca” je tu ceo naš svet, kao dolina suza, a mi, ne samo naši životi nego i naše ličnosti, imamo svoju cenu i bivamo isplaćeni nekim kvantumom onog željenog ili, pak, onog neželjenog. Nije nimalo slučajno da u kanonskoj artikulaciji religijskih morala zlatno pravilo uvek ima svoje značajno mesto, kao ni to da ga sve religije sadrže i da se u manje-više eksplicitnom obliku to pravilo

pojavljuje upravo u religijskim kanonskim knjigama.²⁰ Uostalom, u religijama, kao i u drugim idealističkim moralnim sistemima, zlatno pravilo je veoma pogodno, jer je sadržaj dopuštenih i poželjnih želja već pre toga uglavnom strogo definisan, i to nezavisno od stepena „iskrenosti”, odnosno fanatizacije u prihvatanju tih definicija. Štaviše, što je ta fanatizacija jača to primena zlatnog pravila postaje lakša i jednostavnija. To je i logično, jer je definisani sadržaj tim određeniji. Jer, time se uklanjaju svi nezavisni izvori želja, a njihov sadržaj postaje određen i fiksiran. Po moralni integritet to ima katastrofalnu posledicu da nije subjekt taj koji „ima želje” već su želje, odnosno njihov *predmet* (ideal, neki heteronomni izvor vrednosti) taj koji „ima subjekta”.

Rekapitulirajući na kraju problem zlatnog pravila, možemo ga sada dovesti u direktan odnos sa kategoričkim imperativom. Ono po čemu je odnos zlatnog pravila i kategoričkog imperativa značajan jeste to što oba načela fundiraju moral, i to naizgled u istome, u univerzalizaciji. Mogućnost fundiranja, utemeljenja morala je pitanje koje je i samo po sebi značajno. Oba načela imaju pretenziju da daju jedno takvo utemeljenje morala koje ne zavisi od činjenice menjanja naših konkretnih moralnih shvatanja kroz vreme. U Bibliji se,²¹ kao što smo videli, zlatno pravilo uzima kao jedan opšti moralni princip i test prihvatljivosti konkretnih moralnih pravila. Ta utemeljivačka, na vremenski tok rezistentna, odlika moralnih učenja ne postoji uvek, pa ni tamo gde se očekuje ili čak eksplicitno tvrdi da postoji. Tako, na primer, utilitarizam naizgled ima opšti i načelan odgovor, koji ostaje isti u svim promenama. Ali to je samo naizgled tako: on je samo formalno isti, naime u tome da postoji neki krajnji cilj koji je onda i izvor merila za merenje posledica naših radnji. Ali koji je to cilj – nije izvesno, pa onda i odgovor na pitanje *Šta* je ispravno? varira u zavisnosti od određenja tog cilja. Otuda i radnja, jedna ista radnja, može biti ispravna ili neispravna u zavisnosti od toga. Formalno određenje krajnjeg cilja

20 O tome kako je zlatno pravilo artikulisano u većini značajnih svetskih religija upor. H. T. D, Rost, *op. cit.*

21 Naročito ako se Lk. 6, 32 uzme kao obrazloženje i utemeljenje za Lk. 6, 31: Ljubi neprijatelja svoga – i one koji vas *ne* ljube – kao samoga sebe.

u utilitarizmu pokazuje se kao nedovoljno – nedovoljno formalno – zato što ono i nije određenje krajnjeg cilja već iskaz o činjenici da (neki) takav cilj postoji. A za određenje je ipak potrebno reći još nešto više od toga. Nasuprot tome, kod Kanta je moguće dati jedno istinski formalno određenje moralnog kriterijuma, određenje kojem nije potreban nikakav dodatak da bi precizno lučilo ispravnu radnju od neispravne.

Ipak, ono što možda čini najveću vrednost formalizma u kategoričkom imperativu jeste to što nam on omogućava da precizno ustvrdimo da kategorički imperativ *nije* varijanta zlatnog pravila. Videli smo da je u zlatnom pravilu osnovni naglasak na međusobnosti, a ne naprosto na univerzalizaciji, kao što je to slučaj u kategoričkom imperativu. Druga, važnija razlika je u tome što je određenje praktičkog načela kao opšteg uputstva za delanje u kategoričkom imperativu formalno, dok je ono u zlatnom pravilu sadržinsko. Zlatno pravilo, u svojoj negativnoj formulaciji, onoj koja je bliža kategoričkom imperativu, kaže da ne treba činiti drugome ono što ne želiš da se tebi čini. Ali to šta se želi uvek je neki sadržaj, i ako nema još nekog dodatnog ograničenja onda zlatno pravilo načelno dopušta svaku radnju. To je inače često navođen element i u kritici kategoričkog imperativa, kritici koja, zbog njegovog formalnog određenja, nije utemeljena.²² To se može zorno ilustrovati preko jedne kratke analize pojma „moralo ispravno” i primene rezultata te analize na zlatno pravilo. Analizom se pokazuje da se dva postupka ne mogu razlikovati *jedino* po tome što je jedan od njih ispravan, odnosno dobar, a drugi nije, a da su inače po svemu drugom potpuno jednaki. To je konačan rezultat značajnog iako ne i dugotrajnog (ali zapravo u relevantnom smislu završenog) razvoja etičke misli koji u istoriji etike označavamo kao meta-etika. Budući da vrednosni iskazi u svom *značenju* sadrže neko *obavezivanje* i da je to čak krucijalni deo tog značenja, to se čak ni zahtev konsistencije ne može zadovoljiti ako se dva postupka, koja se svojim opisom po svemu što je relevantno poklapaju, vrednuju različito

22 Upor. o tome moj članak „Jedna klasična kritika etičkog formalizma”, *Theoria* 1/1994.

(na primer, ako se jedan hvali a drugi kudi). Naravno, u starom, starovremenskom, kognitivizmu i naturalizmu dva su postupka *mogla* da se razlikuju jedino po svojoj moralnoj ispravnosti – jer se pod određenjem te ispravnosti krilo određenje nekog *svojstva*. Ali to stanje stvari uvek je iznova izazivalo nervozu budući da nužno vodi u relativizam, jedno moralno stanovište za koje se može reći da je *moralno* naporno ili nepodnošljivo, i to upravo zato što načelno dopušta svaku radnju, odnosno što će uvek postojati neki teorijski legitiman opis moralnog kriterijuma, takav da neka, bilo koja, radnja bude dobra, odnosno ispravna. Jer nema načina da se kao nepodoban unapred isključi bilo koji opis koji pretenduje na to da predstavlja upravo onaj sadržaj koji je važan i koji zato može i treba da bude cilj. Tih opisa je načelno beskrajno mnogo, i svaki može da se pojavi kao opis postavljenog cilja i onoga što ima pretenziju da se postavi kao poželjno i zato obavezujuće. Kognitivizam koji je tu podrazumevana metaetička pozicija ne ispostavlja nikakvu objektivnost i nikakvu unverzalnost sve dok se neki cilj ne postavi sa takvom pretenzijom. Tada nastupa jedna mehanička objektivnost, koja čak deduktivno sledi iz opisa zadatog cilja i opisa skupa raspoloživih sredstava da se taj cilj ostvari.

Istu situaciju imamo i sa zlatnim pravilom; njegova primenljivost takođe podrazumeva kognitivistički pristup značenju moralnih termina i iskaza: ne može se primeniti dok se ne odredi šta je to što se „želi”, odnosno „ne želi”, šta je deskripcija tih ciljeva. Budući da zlatno pravilo samo postavlja jednu određenu granicu u inače sadržinski određenom domenu – da sadržaj predmeta htenja mora biti omeđen jednom granicom u egoizmu: da se ne sme hteti niti činiti drugima ono što se ne želi od drugih doživeti – onda se iz valjane analize značenja „moralne ispravnosti”, a to je da mora postojati još neka druga razlika da bi se dva postupka razlikovala i po moralnoj vrednosti, pokazuje da se ne može izmaći zamci relativizma. Jer tih „drugih razlika” može biti raznih, može ih biti neodređeno mnogo, i ako nije dat nikakav kriterijum relevancije, kao što u pukom određenju htenja on i ne može biti dat, onda se uvek može naći neka razlika koja će, kada se ta razlika uzme za

moralno relevantnu, učiniti da se u moralnom smislu slične (ili sa stanovišta kategoričkog imperativa iste) radnje tretiraju kao različite. To je ono što omogućava da ljudi u *istim* situacijama postupaju *različito*, misleći uvek da postupaju onako kako je moralno ispravno. Za svaki postupak se može naći takva verzija kategoričkog imperativa koja će taj postupak učiniti moralno ispravnim ili prihvatljivim. Drastičan primer koji će to pokazati ne mora se tražiti u literaturi: *Hitler*²³ je, na primer, mislio da je potpuno ispravno ubijati Jevreje, i tako je i radio. Postupiti drugačije bilo bi protivno njegovoj *savesti* i predstavljalo bi neku vrstu izdaje njegovih najdubljih uverenja i ideala. Ali on se može efikasno pozvati na zlatno pravilo, pod uslovom da *iskreno* veruje u te ideale, a to znači da veruje da bi i njega samog, da je kojim slučajem Jevrejin (pa i ako bi se to, recimo, naknadno utvrdilo proverom rodoslova), takođe trebalo likvidirati. Da bi se čovek pozvao na zlatno pravilo potrebno je samo da se pozove na neku maksimu, bilo koju, izraženu u formulaciji koju zahteva to pravilo. Jedini uslov je da on sam iskreno prihvata tu maksimu. Ta iskrenost konstituiše određenu *savest* na koju se onda može pozivati kao na dovoljan osnov opravdanja svojih postupaka. To znači da bilo koja maksima može postati moralni kriterijum pod uslovom da predstavlja *važće*, faktički važće, lično ili društveno, stanovište vrednovanja, i to nezavisno od toga koja vrsta vrednovanja je u pitanju.

Sa direktnim teleološkim pristupom, utilitarizmom – koji nije neposredan predmet našeg razmatranja, ali kao i zlatno pravilo treba da pruži praktičan odgovor na pitanje „Šta treba da se čini?” – stoji u izvesnom smislu još i gore. Tu relativizam takođe proizlazi iz beskrajnog mnoštva svrha koje mogu pretendovati da budu *ideali* koji treba da budu istovremeno konstitutivno pravilo za kriterijum vrednovanja u nekom moralu i određenje sadržaja cilja koji se zadaje, i pri tom, svaki za se, jedini koji važi. Nema međutim nikakvog načina da se ta pretenzija na jedinstveno važenje i isključivanje svega ostalog iz domena poželjne finalnosti uistinu uverljivo

23 Na sličan način, ali u jednoj konkretnijoj raspravi, taj isti primer razmatra i Ričard Her; cf. R. Hare, „Mir”, *Gledišta* XXVI (1985) br. 9-10, str. 225ff.

opravda. Doduše, kad se neki takav moral uspostavi onda relativizam prestaje i imamo na delu jedan *objektivizam*, koji daje jedinstven, nadindividualni kriterijum opšte vrednosne smerljivosti. Ali onda je to u određenom smislu gore čak i od izopačenih varijanti zlatnog pravila jer do kraja čini izlišnom autonomiju ličnosti, makar i u nekom minimalnom smislu elementarne *autarhije*, kao pretpostavke pripisivosti odgovornosti delatnika za izvršenu radnju.²⁴

Sve te teškoće se zaobilaze ako se moralnost zasnuje *formalno*, kao što se to čini u Kantovom moralnom učenju gde se u kategoričkom imperativu daje jedinstven kriterijum za moralno vrednovanje ljudskih postupaka, a da to ne razori pretpostavku o autonomiji i pripisivosti slobode, tako da moralne vrednosti kao što su pravda ili poštenje mogu da postignu univerzalnost i objektivnost i da u svom merilu sadrže nepristrasnost kao *jednakost* primene moralnog merila u *različitim* situacijama. I dok smo u nužno relativističkoj interpretaciji zlatnog pravila imali situaciju da se, u moralno relevantnom smislu, u istim situacijama postupa različito a da se pri tom uvek misli da se postupa moralno ispravno, ovde imamo bitno izmenjen ugao gledanja: sve situacije su u prvi mah različite, a njihova moralna sličnost određuje se u istom postupku u kojem i njihova moralna relevancija – primenom kategoričkog imperativa. Ono *što se meri* beskrajno je različito, ali ono *čime se meri* uvek je jedno isto, isto je po tome što je jedno, a jedno je samo kao mera. Rezultati primene te mere na različite situacije biće onda različiti, a to što je ono „mereno” uvek i beskrajno različito omogućava da se „mera” načelno nađe u odnosu prema celom svetu, ne redukujući njegove različitosti na sadržaj jedne dimenzije, ili ograničenog broja dimenzija, niti na bilo koji sadržaj, ostavljajući svet dakle otvorenim i načelno beskonačnim. Ma šta da je, prema tome, sadržaj

24 O „autarhiji” kao pretpostavci uračunljivosti i odgovornosti u jednom minimalnom smislu, koji je ne samo nužan nego i dovoljan za moralno suđenje, cf. moj članak „Filozofski aspekti autonomije ličnosti”, u zborniku *Autonomija ličnosti i vaspitanje*, Pedagoško društvo Srbije, Beograd 1996, str. 35-41. A o jednom karakterističnom, iako ne direktno utilitarističkom, primeru teleološkog pristupa, cf. moju knjigu *Kant i Šeler*.

koji se moralno meri, odnosno ocenjuje, on je podložan da bude meren samo po tom jednom, uvek istom, *uslovu* – da je naime predmet nekog stvarnog htenja. Ali taj uslov uopšte ne određuje niti ograničava sam sadržaj htenja, on ga samo, povezujući ga sa predstavom tog predmeta u maksimi htenja, dovodi u vezu sa onim što Kant zove *voljom* (iz koje, po slobodi kao njenoj umskoj odredbi, proizlaze zakoni); upravo to odsustvo granice predstavlja izraz slobode volje: nikakav određeni cilj ne proizlazi iz tog uslova, i nijedan cilj tim uslovom nije isključen kao mogući cilj. Isto tako, ciljevi se tim uslovom ne dovode ni u kakvu nužnu međusobnu vezu: samo odredbe date stvarnosti u datom svetu čine ciljeve međusobno kompatibilnim ili inkompatibilnim. Nema nikakvog vrhovnog cilja po sebi. Svi su oni jednako podložni ocenjivanju, i to isključivo po tome da su predmeti nekog, ili čak samo nekog mogućeg, htenja, a ne po stepenu njihove ostvarenosti ili po svome sadržaju. Njihov konačni smisao je u njihovom ostvarenju, ali načelo tog smisla logički prethodi tom ostvarenju. Ili kako Kant kaže: metafizika morala ne može se zasnovati na antropologiji, nego se na nju primenjuje.

II ČINJENICE, NAČELA, VREDNOSTI

Stalno se govori, i stalno slušamo, o *krizi*. Ali to zapravo nije pojava koja karakteriše neko poslednje vreme: već decenijama se govori „da su stare vrednosti razorene a nove nisu izrađene”; konačno, čini se da je to zaista postalo tako, samo što se izgradnja novih vrednosti može pokazati kao vraćanje starim i proverenim vrednostima. Tako akutno zaoštavanje tekuće krize može označiti izlazak iz one duge, stare, koja je bila na putu da postane normalno stanje. Ovde se ne misli na ekonomsku krizu, već na *društvenu i moralnu* krizu. Ostavljajući po strani pitanje kako odrediti stanje društvene krize u vremenu opštih i brzih promena, koje karakterišu naše vreme, možemo reći da je stanje *moralne* krize zapravo još teže odrediti, i to zato što je teško definisati pojam *moralne krize*. *Moral* je dvoznačan termin: on, sa jedne strane, označava jedan osobeni *kriterijum*, koji se primenjuje na ljudske *postupke i prakse*, ali isto tako on je jedna *društvena pojava*, koja u ovom ili onom obliku postoji u svakom društvu.

U prvom smislu to je normativni pojam, i on otuda ne može dospeti „u krizu”, jer njegov sadržaj samo određuje onaj *uslov* koji je potrebno ispuniti *da bi* neki postupak bio *moralno ispravan*. Predmet moralne ocene, postupak ili praksa (koja se takođe sastoji od postupaka), onda dobija svoju ocenu u skladu sa tim da li ispunjava

ili ne ispunjava taj uslov. Ali u drugom smislu, može se desiti da taj uslov ne samo da često, ili suviše često, nije ispunjen, nego da samo ocenjivanje ne teče kako treba. To se može desiti na dva načina: ili puno moralno neispravnih radnji ne biva negativno ocenjeno zato što izostaje sam čin ocenjivanja, ili se u sam taj čin uvlači neka pretpostavka koja načelo vrednovanja menja i iskrivljuje, bilo da menja sam moralni kriterijum pripuštajući u njega neko sadržinsko određenje (što onda vodi u cirkularnost i diskriminaciju, jer se taj sadržaj pojavljuje kao merilo samoga sebe i, zato, kao privilegovan, što povlači relativizam), bilo da u postupku primene tog kriterijuma, ili pre tog postupka, menja predmet primene, tako što ga reinterpreтира, proizvodeći efekat da su *činjenice* na koje se on primenjuje drugačije nego što one u nekoj standardnoj ili valjanoj interpretaciji jesu. Obično je teško razlučiti menjanje kriterijuma i menjanje predmeta na koji se on primenjuje, i obično se ta dva procesa dešavaju istovremeno. I tu se onda ukazuje prostor za moralnu manipulaciju, a onda i za krizu morala shvaćenog kao društvena pojava.

Kao društvena pojava, moral je jedna *činjenica*, i on kao takav onda i postoji: preko *važnja kao činjenice*. Moral postoji preko važnja. Ali kao takav on je uvek partikularan: uvek važi određeni moral i određeni standard vrednovanja. Po *toj* svojoj određenosti (partikularnosti) on onda može biti i različit (pa možemo smisleno govoriti o junačkom, viteškom, hajdučkom, buržoaskom, malograđanskom, sitnosopstveničkom, lopovskom, revolucionarnom, socijalističkom, mafijaškom itd. moralu), a po toj osobini on je takođe podložan i menjanju kroz vreme. Menjajući se on onda može dospeti i u krizu. Ovakva kriza po pravilu nastaje kada se samo sadržinsko određenje koje je pripušteno u određenje kriterijuma morala menja, odnosno kada se vladajući ideal menja menjajući kroz svoju promenu i vladajuće načelo određenja poželjnosti. Naravno, izoštravanje ali i, da tako kažemo, „okamenjivanje” tog ideala imaće za svoju prirodnu posledicu da će puno moralno neispravnih radnji ostati neocenjeno jer će se sa stanovišta tog ideala one njihove osobine koje ih čine neispravnim prikazivati kao irelevantne, tako da su ta dva procesa, možemo ih nazvati moralnim „skretanjem”

i moralnim „zaostajanjem”, isprepleteni i jedan drugi povlače. Ali to su procesi koji uvek latentno ili delatno postoje, i oni su prosto osobine važećih morala kao pojedinačnih konkretnih društvenih pojava. Važeći društveni ideali i partikularni kriterijumi vrednovanja koji se u njih uklapaju pojavljuju se onda kao konkretni posebni uzroci odstupanja moralnog vrednovanja od onog vrednovanja koje bi bilo u skladu sa najvišim moralnim standardom založenim u univerzalizaciji. Pa će se za pojedine važeće „morale” kao postojeće društvene činjenice moći reći da su više ili manje moralno *ispravni*, ili da su čak *moralno neispravni*, tj. nemoralni.

To, međutim, u konkretnim moralnim situacijama samo dodaje još jedan faktor u konačnom ocenjivanju, što samo dodatno komplikuje *pravilo primene* moralnog kriterijuma, ili, govoreći drugim terminima, obogaćuje konkretni kontekst njegove primene: svoj složenosti uzročne i motivacijske osnove nekog nameravanog cilja dodaje i okvir konkretno važećih društvenih normi. Tako je uvek u stvarnosti. I zato nije moguća mehanička primena moralnih normi: uvek je moguće da se zamisli, ili je moguće da se desi, situacija u kojoj će ta primena dati drugačiji rezultat, odnosno drugačiju ocenu. Kardinalne moralne vrednosti (kao što su *pravda, poštenje, istinoljubivost* itd.) tako mogu biti, i bivaju, narušene samom primenom važeće norme koja osnovno značenje neke moralne vrednosti sužava i donekle preusmerava. Ali jezgro njihova značenja ipak ostaje, samo primena postaje otežana jer se standardna važeća interpretacija i ovo jezgro značenja sukobljavaju. Moguća je situacija da je upravo insistiranje na standardnoj primeni neke moralne norme direktno suprotno moralnoj svrsi te norme, i možemo sebe smatrati samo srećnim ako nam se ne desi da to iskusimo. Ta osobina je posledica sukoba između nužno formalnog određenja moralnog kriterijuma uopšte i operative potrebe da se moralna norma kao konkretna primena tog kriterijuma odredi na jedan tipski i, po inerciji, na sadržinski način. Ako je to narušavanje sistematično, onda njegova artikulacija može staviti u pitanje moralnu ispravnost nekog važećeg morala u celini.

Uopšte, artikulacija i sistematičnost primene konkretnih moralnih pravila daje određeno osobeno svojstvo po kojem važeći

moral možemo onda označiti ovako ili onako, kao ovaj ili onaj moral, iako je moral naravno samo jedan. Ali kada se sada govori o krizi morala ne misli se samo na to: da su važeće vrednosti partikularne, pa ni to da su stare vrednosti napuštene a nove nisu uspostavljene. Misli se na nešto više od toga: da je u pitanju kriza koja ne samo da narušava kardinalne moralne vrednosti, tako što *krši* zahtev sadržan u njihovom kriterijumu (a to narušavanje nam onda omogućava da činove tih narušavanja *osudujemo*, upravo sa stanovišta vrednosti čiji je princip narušen), već ih i *ugrožava*, negirajući ih totalno ili prazneći ih od njihovog osnovnog značenja. Tako kriza prestaje biti *stanje izuzetka* i postaje *opšti slučaj*, stavljajući u pitanje sam princip moralnosti i nudeći umesto njega neki drugi princip, na koji se onaj prvi redukuje i iz kojeg slede relativističke implikacije totalitarizma, permisivizma i proizvoljnosti. Moja teza je da je takva kriza rezultat delovanja izvesnih *opštih uzroka*, koji proizvode razne vrste *veoma načelnih i sistematskih grešaka*. Ovde ću izložiti i pokušati da razmotrim jednu od tih grešaka, jednu od najrasprostranjenijih; tu grešku ću nazvati „idealistička greška”.

Jedan od osnovnih opštih uzroka svih takvih grešaka jeste jedno stanje duha koje možemo nazvati „gnoseološka oholost”. To stanje, a ne egoizam, jeste glavni izvor moralne krize, kao opšteg načina postojanja morala u našem dobu. Ono deluje tako da onemogućava realizaciju morala kao određenog partikularnog morala koji onda kao takav može da važi kao društvena činjenica, da bude konkretan a ipak univerzalan, da stvarno važi a da ne bude redukovan na neki vanmoralni sadržaj. To onemogućavanje negira upravo tu konkretnost tako što umesto nje postavlja neki *ideal*, koji onda po pravilu ima neke *maksimalističke* pretenzije (koje se ponekad pogrešno označavaju kao *univerzalne*, iako to ustvari *nisu*). *Konkretno* postojanje morala sastoji se u tome da on zaista *važi*, a da nije samo zamišljen ili postavljen kao cilj ili težnja. Moral zaista može stvarno da postoji samo kao *konkretan*, ali to istovremeno nužno znači i kao *partikularan* – to je značenje izraza „važeći moral”. Njegovo važenje i njegova partikularnost se međusobno uslovljavaju kao elementi one *društvene odluke* kojom se ustanovljuje neko *načelo poželjnosti* kao ono načelo poželjnosti koje važi u tom

društvu i koje onda ulazi i u inventar njegovih *identitetskih* svojstava. Na normativnom planu ostaje *pretenzija* na *univerzalnost*, kao i *stvarna univerzalnost* založena u pravu na osudu onih činova koji ne prolaze test moralne ispravnosti čak i ako prolaze test izabranog načela poželjnosti. Pretpostavljeno pravo i *dužnost* da se takvi činovi moralno *osude* nadilazi ali ne ukida onu partikularnost; naprotiv, zahtev važećeg morala uvek se uzima kao jedan od faktora – kao jedna determinanta – u rezultanti konačne ocene. To je način da se u vrednosnom ocenjivanju (i u konstituisanju vrednosti) same vrednosti pojave *kao činjenice među drugim činjenicama*. To znači da druge činjenice ne budu apstrahovane već da budu uzete sa onom pažnjom koju zaslužuju, ali i da vrednosti *budu činjenice*, a ne samo da su proglašene vrednostima, i da nije stvar u tome da imaju neko svojstvo koje se može opisati nekom deskripcijom, već da postoje neki ljudi na koje se te vrednosti odnose i da je upravo njima (a ne možda nekim drugim ljudima) *i stalo* do tih vrednosti.

Činjenice *postoje*, i od njih se sastoji naš svet. *Apstraktni entiteti, zamisli*, ne postoje kao aktualni deo našeg sveta, i ako njihova realizacija povlači negiranje činjenica onda je to menjanje sveta ali i uništavanje nečega što postoji, ali opet bez ikakve garancije da će iz toga proizaći bilo šta vredno ili čak i samo stvarno. Mogu nastati one kvazi-činjenice čije „postojanje” u potpunosti zavisi od nečijeg „priznanja” da one postoje. Mnoge teorije, doktrine i ideali imaju samo ovu vrstu „postojanja”. Pa čak i one teorije koje imaju mogućnost svoje konkretne primene mogu, ako se u postupak primene uvuče ili pripusti element koji zavisi isključivo od „priznanja”, element *pretpostavljenog, podrazumevanog* ili *nametnutog* priznanja, proizvoditi efekte negiranja činjenica, pa i vrednosti kao činjenica. Razmotrimo sledeći primer. U naporu da nešto odlučimo došli smo do toga da odluku donesemo bacanjem novčića. Imamo dinar koji je već korišćen u tu svrhu, ali je u svim prethodnim bacanjima kojih je, recimo, bilo *veliki broj*, taj dinar *uvek* padao na *istu* stranu. Na njemu se, međutim, ne može videti nikakav nedostatak koji bi objasnio ovu anomaliju: on *izgleda potpuno normalno*. Da li je taj dinar legitimno sredstvo „bacanja”? Uzmimo da je to vaš dinar i da druga strana u sporu koji se odlučuje bacanjem dinara (možda nakon neuspelih

pokušaja da se spor reši na neki drugi način) *ne zna* za tu njegovu osobinu. Da li ste dužni da drugu stranu obavestite o tome da bacanje *tog* novčića daje uvek isti rezultat? Ako to ne učinite da li ćete onda upotrebom tog dinara *prevariti* vašeg protivnika? I onda se tu pojavljuje osnovno pitanje: *šta bi u ovoj situaciji* taj dinar *moglo* učiniti prihvatljivim za „bacanje”? Imamo, sa jedne strane, teoriju verovatnoće, koja povlači jednu određenu tvrdnju o tom dinaru, i imamo, sa druge strane, *činjenicu* da je on *svaki put* (svih milion puta, recimo) *uvek* padao na *istu* stranu. Pretpostavljeno priznanje valjanosti određenog postupka u proceduri odlučivanja – ovde je to postupak bacanja novčića i postupak izbora određenog novčića koji će se bacati – sadrži puno *podrazumevanja*, koja nisu eksplicitno i posebno ispitana. Upravo ovo pretvaranje *pretpostavljanja* (koje dopušta ispitivanje i proveravanje) u *podrazumevanje* (koje isključuje ispitivanje i proveravanje) omogućava da se opšte (obostrano) priznanje validnosti tog postupka u proceduri koja je zaista prihvaćena (da se uopšte baca) okarakterise kao *nametnuto*. Podrazumevanja zaista često proizvode nametanja. Ali validnost se, za razliku od priznanja, ne može postići nametanjem. Zato priznanje ne može dati validnost. Ono jedino što bi tom novčiću moglo dati validnost sredstva „bacanja” u proceduri bacanja jeste, jedino, jedna *svršena činjenica*: da taj novčić barem jednom u nekom stvarnom bacanju stvarno padne na drugu stranu. Zamišljanje bacanja i nameštanje i namešteno demonstriranje drugačijeg padanja ne mogu tu nimalo pomoći. Zamišljanje bacanja spada u intuitivnu uverljivost teorije (to što je milion puta pao na istu stranu ne znači da se u milijardi bacanja verovatnoća neće „normalizovati” na pola-pola: ali *ko* će ga baciti milijardu puta?), a nameštanje drugačijeg padanja je, naravno, laž. *Istina*, međutim, ne mora biti ni intuitivno elegantna i uverljiva, ni jednostavna, ni dopadljiva: ali bez nje nema validnosti. Svršena činjenica je, dakle, ponekad onaj dokaz bez kojeg nema dokaza, pa iako opšti iskazi – *načela* – i njihovi razni sistemi i artikulacije – *hipoteze, teorije, ideali* – predstavljaju ono jedino što mi kao umna bića imamo u našem odnosu i našem susretu sa svetom stvarnosti, ipak *vrednosti* u koje investiramo naša načela i od kojih gradimo naše ideale moraju ili da već *postoje* kao činjenice ili da *postanu* svršene činjenice.

Hipoteze, teorije, pa i ideali, pored raznih oblika *privida*, nisu samo jedino neporecivo imanje koje imamo, nego su i jedini u našoj potpunoj vlasti. Ali svet činjenica je ono što vrednostima daje njihov konačni *imprimatur*. A onda se u dijalektici odnosa ta dva sveta formira ono konačno *ograničenje* alternativa *boljeg* i *goreg* na sferu mogućeg. Neke zamislive alternative *boljeg*, i po pravilu zamisao *najboljeg*, time postaju irelevantne. Pa iako verovanja i ideje u izvesnom značajnom smislu vladaju svetom (ono što ljudi veruju i cene u velikoj meri određuje koje će odluke donositi i šta će raditi, a od toga donekle zavisi *šta će biti*), ipak sve to mora da se uklopi ne u okvir *zamislivog* nego u okvir *mogućeg*. Isto tako, iako je za *status* vrednosti konstitutivna pretpostavka o odluci da se sadržaj te vrednosti postavi ili postavlja kao svrha (ako nema zainteresovanosti nema ni vrednosti), ipak tu svrhu nije dovoljno zamisliti, pa ni onda kada je ona jasno bolja ili najbolja među ostalim zamišljenim svrhama. Put za pakao, kažu, popločan je dobrim namerama. Da bi neka opcija bila stvarno dobra (tj. bolja ili najbolja) mora biti i stvarno, a ne samo logički, moguća. *Idealistička greška* upravo to gubi iz vida. Na primer, moguće je zamisliti deset (apstraktno mogućih) rešenja za neki problem a da su samo tri od njih stvarno moguća. Ako su ta tri rešenja na dnu liste od deset – dakle, među (apstraktno gledano) „najgorim” – onda se, ako se idealizovano, a zapravo apstraktno, polazi od načelne (logičke) jednakosti svih deset mogućnosti, može desiti da se stvarne mogućnosti uopšte ne uzimaju u obzir, već se raspravlja o „izboru” između dve ili tri „najbolje”, ali jednako zatvorene, nemoguće alternative.

Ova vrsta greške često se neprecizno označava kao mešanje između normativnog i stvarnog (a normativno je na jednak način prisutno u svim mogućnostima – samo ono stvarno nije), a ako se greška ne uoči, ili ne priznaje, onda se često već i samo pominjanje, a pogotovo insistiranje na onim stvarnim mogućnostima doživljava i označava kao odustajanje od „dobra” ili čak kao „izbor zla”. (Vođeni upravo ovakvom nakaradnom „logikom” neki će ponekad govoriti, u naše vreme, o *izboru* rata, ali ne u smislu izbora sredstva za ostvarenje nekog cilja nego upravo u smislu izbora ciljeva; ali to je kao kada biste u kupovini pretpostavili da neko bira

da tražena stvar bude ne jeftinija nego skuplja!) Tako se izborom nerealnih, *idealnih*, mogućnosti zapravo odustaje od samog izbora, i prepušta inerciji i stihiji nekog *ideala* koji po cenu nepoštovanja činjenica koje postoje i po cenu normativnih (i stvarnih) implikacija tog nepoštovanja, pokušava da se nametne u stvarnosti. Uzmi-mo, kao primer za ilustraciju, stav koji je doskora bio veoma popularan (mada još nije sasvim izgubio svoju popularnost) – negiranje postojanja konflikata u društvu kao „idealno rešenje” društvenog i političkog života. (A dok traje to „negiranje” konflikti se akumuliraju i postaju teže rešivi ili nerešivi.) Ali čak i ako postoji svest o razlici između realne i logičke mogućnosti, to još ne znači da je njihovo razgraničavanje dobro sprovedeno i da u polje izbora nije ušla neka samo logički moguća alternativa, koja može biti baš ona najprivlačnija, ili ona koja je pokrivena „najjačim” idealom: utisak o izvršenom lučenju može i sam biti ploča na putu dobrih namera. A onda u datoj situaciji mogu nastati i potpuno lažne razlike među zastupnicima različitih izbora koji biraju različite „najbolje” ali jednako praktički irelevantne opcije. Pokušaj njihovog ostvarenja, međutim, neće biti irelevantan već, po pravilu, nemoralan. Pa će za pakao voditi različiti putevi, a svi popločani ne samo dobrim već upravo najboljim namerama. To što su te namere dobre, međutim, ne čini prirodu odredišta – pakao – nimalo manje rdavim.

Idealistička greška, koja se sastoji u nepoštovanju činjenica, i u koju je založen stav prihvatanja apstraktnih principa *po cenu* nepoštovanja i negiranja činjenica sveta i činjenica života i mogućnost građenja odgovarajuće „teorije istine”, logično proizlazi iz *gnoseološke oholosti*, koja je i inače glavni izvor krize u moderno doba. (Izraz „gnoseološka oholost” može izgledati čudno – kao i neki drugi izrazi u filozofiji, na primer izraz „ubeđivačke definicije” – jer su u njemu na čudan način kombinovani indikativni i normativni termin. Ali on, kao i neki od tih drugih izraza, izgleda veoma pogodan za označavanje jednog stava koji se možda može locirati u jednu postkantijansku liniju u filozofiji u kojoj imamo zaista čudnu kombinaciju *preziranja činjenica* i želje da se *ovlada svetom* – stav jednog pretencioznog pseudo-univerzalizma, karakterističnog za doktrine kakve su, na primer, marksizam, ali i, kad se bolje pogleda,

utilitarizam.) Rezultat tog nepoštovanja činjenica jeste *laž*, pre svega kao premisa u praktičkom zaključivanju. A kako pak iz laži logički *sve* sledi (*ex falso quodlibet*), rezultat će biti *proizvoljnost*, što će na praktičkom planu proizvesti više neprijatnih posledica.

Stav moralne komocije, odsustvo momenta obavezivanja i enormni *permisivizam* biće onda prva i osnovna od tih posledica. Permisivizam je vrednosno stanovište koje vodi u pomeranje demarkacione linije između domena dopustivih i domena nedopustivih postupaka i praksi, pomerajući tu liniju duboko u domen nedopustivog i proizvedeći tako opšte snižavanje nivoa odgovornosti i, oslanjajući se na principe velikih vrednosnih pretenzija kao što je princip pravde, egalitarizam u neodgovornosti. (Tako je, na primer, u odnosu prema *abortusu* opšte podrazumevana muška neodgovornost postala *opšta neodgovornost*, pa umesto normativnog zahteva za univerzalnu odgovornost imamo *egalitarizam u neodgovornosti*.) *Licemerje* i *samozavaravanje* samo su dalje implikacije nižeg nivoa opštosti. A čudna implikacija ovog pretencioznog i lažnog univerzalizma će biti da nas se *sve* na svetu tiče na isti, podjednak način: amalgam niske odgovornosti, egalitarizma u neodgovornosti i licemerja izvešće odatle zaključak da nas se *sve zaista* tiče, da *imamo pravo* da nas se tiče *sve* što *hoćemo* da nas se tiče, i *da iz tog prava sledi i neko ovlašćenje na predmet prava i predmet ticanja*. (Kao da ovlašćenja nisu vrsta *svršenih činjenica*, nego se u bezgraničnom apstraktumu *ad hoc* „slobodno uzimaju“.)

Da neka filozofska teza, koju koristimo da nam pomogne u rešavanju praktičkih problema, ne bi bila samo puko verovanje (i demonstriranje tog verovanja) o tome da nešto ima neka svojstva, a ne neka druga koja bi ono takođe moglo da ima, ona treba da povlači znanje i sposobnost razaznavanja i lučenja relevantnih pojmovnih distinkcija (koji omogućavaju sposobnost delanja prema razlozima). Za to nije dovoljna intuitivna uverljivost te teze, već ona mora imati dva svojstva koja će joj u primeni dati značenje. Ta dva svojstva su *relevantnost* i *konkretnost* (a to znači da je u pitanju važan a ne beznačajan, i stvaran a ne izmišljen problem). To je tako zato što govor filozofije nije ni *naučni* ni *ideološki*. Taj se govor ne može empirijski direktno proveravati i ne sme biti direktno

zainteresovan: u nauci i ideologiji (religiji) imamo jednu direktnost koju u filozofiji nemamo. Zato je poželjno da se takva teza demonstrira na primeru, i ja ću to sada učiniti. Primer je iz *bioetike*, jedne nove filozofske oblasti koja se upravo u našim danima burno razvija, iz zanimljivog članka Grenta Džilita (Grant Gillett) „AIDS i poverenje”, inače preštampanog u mnogim zbornicima tekstova iz bioetike. Ali primer je po svojoj unutrašnjoj logici ilustrativan upravo za „idealističku grešku” i „gnoseološku oholost”, koja joj stoji u osnovi i ispoljava se u preziranju i negiranju činjenica i davanju primata načelima visokih opravdavaćkih pretenzija. Ta se logika zorno otkriva ako se razmotre reakcije koje su moguće u odnosu na postupak iz primera – mogu se artikulirati dve suprotne reakcije – i vrednosti koje stoje iza tih reakcija. (Testiranje normativno-etičkih teorija neposrednim moralnim reakcijama neće nužno rešiti vrednosne konflikte, ali će svakako pokazati koje se vrednosti stvarno prihvataju.) Jedna će reakcija biti prihvatanje suprematije apstraktnih načela i nužnosti podložnosti njihovim zahtevima i tu reakciju možemo nazvati *apstraktnom*. Ali, da budemo u trendu sa „vremenom naših dana”, a i da bi se pokazalo kako ista shema delovanja idealističke greške važi i za ideologije našeg društvenog trenutka (a ne samo za „prošle ideologije”), možemo je nazvati i „pacifističkom”. Druga će reakcija biti insistiranje na primatu fakticiteta i *status quo*-a (načelnom ili *prima facie* primatu) i slobodi da se odupremo pretenziji na podvođenje ili redukovanje i rastvaranje postojećih vrednosti na faktore u funkciji nekog apstraktnog ideala. Analiza pokazuje da u onom smislu u kojem prva reakcija povlači „pacifizam”, druga, negirajući da nas se sve tiče na jednak način i samo na osnovu njegove vrednosne deskripcije, otvara mogućnosti za vrednosti koje su konstitutivno zasnovane na nekim konkretnim stvarnosnim pretpostavkama, kao što su vrednosti *patriotizma* ili *tolerancije*. U prvoj reakciji će se govoriti po pravilu u terminima „prava”, a u drugoj u terminima „sloboda” i „odgovornosti”. A primer je sledeći.

Primer je američka priča o 39-godišnjem muškarcu koji dolazi kod svog porodičnog lekara sa simptomima postojanog suvog kašlja, znojenja itd., otkriva tom lekaru da je biseksualno aktivan,

i nakon ispitivanja dijagnostikuje se tzv. *HIV pozitivnost*. Po kliničkim standardima koji važe za tu bolest, *sidu*, zbog njene specifičnosti, to je dovoljno da se čovek smatra bolesnim. To onda, razvija dalje priča, povlači pitanje relevantnih *rizika*: čovek iz priče je oženjen i ima dvoje male dece (od jedne i od tri godine), i ta deca će, ukoliko žena bude zaražena i umre, ostati bez ijednog roditelja. Međutim, čovek odbija da se njegova dijagnoza saopšti ženi i, pozivajući se na jedno od važećih pomodnih *prava*, zahteva apsolutnu poverljivost (*confidentiality*). Posle dve ili tri uspešno sanirane „upale” ili „prehlade” on, nakon dve godine, umire. U poslednjim nedeljama života on, međutim, popušta i dopušta da se ženi kaže o čemu se radi, i onda se kod nje, nakon testiranja, utvrđuje ista ona *HIV pozitivnost*. Nakon godinu, ili godinu i po, *ona* dolazi kod istog tog „porodičnog” lekara, sa istim simptomima postojanog suvog kašlja, znojenja, gubitka apetita. Izbezumljena (možemo reći, na primer, zbog dece) ona optužuje lekara zbog toga što je nije obavestio dok su još mogle (a mogle su) da se preduzmu (različite) mere predostrožnosti (ili samoodbrane) – nego je *dopustio* da je muž zarazi i zapravo ubije.

Mogu sad da slede razna, i različita, *opravdanja* lekarevog postupka: obaveza čuvanja tajne, širi društveni interes koji se sastoji u tome da se kršenjem poverenja ne obeshrabre drugi potencijalni pacijenti da uopšte dođu kod lekara, pacijentovo pravo na seksualnu slobodu, privatnost, itd. Međutim, ovde nam se normalno pojavljuje jedan utisak koji se najbolje izražava sledećim pitanjem: zašto nam se čini da su sva ta *načelna rasuđivanja* u jednom ovakvom konkretnom slučaju *zapravo irelevantna*? Načelna rasuđivanja ispostavljaju *opšte razloge* – poverenje, lekarska tajna, interes profesije, opšte dobro, ljudska prava, društvena celishodnost, pravo izbora, pravo na slobodu, i sl., *ali koji će* od tih razloga biti relevantni, i *koje načelo*, koje se gradi na nekom od tih razloga, *može da se primeni* za opravdavanje, zavisice od toga koje činjenice *postoje* u slučaju na koji ta načela treba da se primene i, naročito, da li neke od tih činjenica povlače ili nose kardinalne vrednosti. Od toga će zavisiti da li se neko načelo opravdavanja može primeniti, i taj *fakticitet* diktira šta je *relevantno* a šta nije. Imamo, kao i kod onog novčića,

određeni *primat fakticiteta*. Razlozi se onda, kao i načela opravdanja, *uzimaju* (prihvataju) kao razlozi unutar domena u kojem oni dobijaju svoj smisao kao razlozi za nešto, i unutar kojeg onda načela mogu nešto da opravdavaju. A neku *nezavisnu vrednost* mogu imati ili dobiti samo na pretpostavci o *negiranju* tog fakticiteta ili njegove relevancije. Jer, možemo se pitati, šta se ti razlozi uopšte *tiču* žene iz našeg primera? (Pa čak i ako je se tiču, na moralno relevantan način, kao što je sugerisano upućivanjem na decu i roditeljske obaveze, koje se neće moći izvršavati ako ona umre, oni mogu biti u suštini sporedni, odnosno sekundarni, za pitanje njihove relevancije u okviru osnovnog opravdanja: da li bi njena „izbežumljenost” bila nužno manja, ili manje opravdana da, na primer, *nema* dece? Ili da ih čak uopšte ne može imati – da je, na primer, neplodna? Da li bi, *onda*, nepravda, bila manja?)

Ono što je *bitno* jesu *činjenice*: o onome što *jeste* i o onome što *je bilo*, i o njihovom *odnosu*. Za razliku od načelnih rasuđivanja, tu nemamo doživljaj irelevantnosti. Neke od tih činjenica su *sirove* (život, seks, smrt), a neke institucionalne (porodica, brak, ubistvo). Ali kakve god da su, njihovo činjeničko određenje (da je nešto slučaj, da nešto postoji, ili da ne postoji) jeste ono što se *prvo broji*: najvažnije je ono što *jeste*, a među razlozima koji imaju pravo na pretenziju na učestvovanje u ocenjivanju tog, aktualnog, fakticiteta apsolutni primat ima *status quo ante*, *ono što je bilo*. *Projekcije* (ciljevi, ideali, doktrine, pa i „budućnost” – kao neki projektovani opis, a ne samo ono što će prosto „doći”) u tom kontekstu mogu da se pojave kao neka vrsta *dijaboličkih sila*, što načela i opšte razloge stavlja u sumnjiv položaj u pogledu opsega i vrsta svrha za koje se oni sve mogu upotrebiti. U našem primeru oni služe za opravdavanje neodgovornosti, ubistva i podrazumevanja da sve to i nije neispravno, već da je, štaviše, upravo opravdano i na neki način potrebno.

Kada postanu nezavisne sile *načela* i *ideali* proizvode svoje vrednosti i svoje posebne postupke opravdavanja u kojima *činjenice* nemaju onaj primat u vrednosnom postupku koji treba da imaju samim svojim postojanjem (kao što u kazni, koja predstavlja način regulisanja *odnosa* između *svršenih činjenica*, i to onaj način koji

kao rezultat ispostavlja vrednost pravde, činjenice *imaju* taj i takav primat) već će biti negirane, zapostavljane ili prezirane. To se, u kontekstu naše stvarnosti, može predstaviti sa zornom očiglednošću ako napravimo sledeću zanimljivu supstituciju: uzmimo da muž iz našeg primera, čovek koji očito energično i efikasno ide za svojom slobodom i svojim pravima, predstavlja *Hrvate*, da žena predstavlja *Srbe*, a da lekar predstavlja tzv. *svetsku zajednicu*. Sve to nam daje zanimljivu osnovu za testiranje naše neposredne moralne reakcije. Ako „reakciju” uzmemo kao oblik „nerviranja” imaćemo jedno od sledeća dva „nerviranja”.

Ili nas, prvo, nervira ženina bezočna i, može se reći, primitivna želja da svoj bedni život stavi ispred svih načela, načela lekarske tajne, poverenja, opšteg dobra, društvene koristi, ljudskih prava, prava na seksualnu slobodu, prava na samoopredeljenje – načelno dakle ispred kalkulacije o ukupnom konačnom dobru i ispred slobode samoopredeljenja u seksualnom, roditeljskom, političkom, nacionalnom i drugim pitanjima, i onda ćemo imati jednu vrstu reakcije. Podrazumevanje sadržano u ovakvoj reakciji – podrazumevanje primata „ideala” nad konkretnim činjenicama – na političkoj, društvenoj ili istorijskoj ravni može implikovati, na primer, podrazumevanje da opstanak na „pradedovskim ognjištima” (tj. život u svojim kućama) mora da ustukne pred nečijim „pravom” da baš na tom mestu posle dve hiljade godina ponovo izgradi svoju državu (Palestinci i Izrael), ili da čak život celih naroda mora da ustukne pred „pravom” na naseljavanje i širenje onih koji u svojoj samodeskripciji nalaze svojstva civilizacijske superiornosti (Englezi i severnoamerički Indijanci). U suštini svi ti i mnogi drugi primeri su slični našem primeru sa sidom i distribucijom prava, i ako naša moralna reakcija ide u pravcu ove prve vrste „nerviranja”, postojeće činjenice neće imati mnogo izgleda da figuriraju kao relevantne. Ipak, najdoslednije taj stav negiranja važnosti činjenica (potpuno načelno negiranje, izvan konteksta borbe suprotstavljenih ciljeva i interesa) nalazimo u onom stavu koji *pacifizam* prikazuje ne kao privatno stanovište ili moguću taktiku odbrane već kao moralni stav, koji onda svoju pretenziju na univerzalizaciju gradi na redukciji na izabrano načelo i negaciji

ili prenebregavanju svega drugoga. Zato reakciju založenu u naše prvo „nerviranje” možemo nazvati „pacifističkom”.

Ili nas, drugo, nervira, kako je možemo doživjeti, bešćutnost i neodgovornost koja nam „daje pravo” da se ne udubljujemo u pitanja o kojima odlučujemo nego, kada ih identifikujemo kao predmet nekog „prava”, da ih rešavamo „načelno” i automatski – ali sa snagom konkretne primene. Rešavajući „načelno” rešavamo na isti način i ono što nas se tiče i ono što nas se ne tiče, jer nas se, po načelu, *sve tiče* i sva „prava” su jednaka i nezavisna od toga na koga se i kako odnose. – Ako nas upravo ta apstraktnost i tako pretpostavljena principijelnost (u kojoj, međutim, zapravo *nema* univerzalizacije) *nervira* i ako mislimo da žena iz našeg primera ima pravo jače od prava koja povlače načela i opšti razlozi, i da to pravo uključuje njeno pravo da se *brani* i da se sveti (osećajući da je osvetta samo oblik retroaktivne odbrane) i ako osećamo da ona ima pravo ili da treba da ima pravo ili da mi želimo da ona ima pravo da u toj odbrani učini ono što je potrebno da se odbrani i eventualno ono što će joj doneti osvetu (na primer, da ne bi bilo sasvim nepravedno ako bi ona tog lekara, kao saučesnika u pokušaju ubistva ili zapravo kao saučesnika u ubistvu, stvarno i ubila), i da ona neke postupke prema lekaru ne treba da čini ne zato što bi ti postupci bili nepravedni ili nezasluženi nego samo i jedino *radi sebe*: da ne bi učinila nešto što je neispravno (iz moralne dužnosti prema sebi a ne iz obzira prema onome koji više nema prava na taj obzir) – onda ćemo imati posla sa jednom reakcijom koja je po svemu suprotna onoj prethodnoj, „pacifističkoj”, i koju, po terminološkoj analogiji sa onom prethodnom reakcijom, možemo nazvati *patriotskom*. U njoj se drži do činjenica na način kako se drži do sebe i svoga: postavljanjem u poziciju onoga koga se zaista i relevantno tiče ono o čemu se radi. Konkretno određenje *sebe* i *svoga* i *odbrana* vrednosti označenih tim određenjem ključni je deo ovakve reakcije.

Time je data i početna definicija patriotizma: patriota je onaj ko *drži* do sebe i svoga i ne misli da ga se sve na svetu tiče na podjednak način; to je onaj ko prema onome što ga se *ne tiče* (ili o čemu *ne zna dovoljno*, ili o čemu nije dovoljno promislio da bi imao

stav koji će mu omogućiti da se zaista udubi u tuđu patnju i tuđi očaj, a da pri tom ne izgubi iz vida *uzroke* koji ih proizvode) – ima određen stepen *ravnodušnosti* koja će mu omogućiti da dopusti drugima da *sami* odlučuju o tome šta je *za njih* relevantno. Ali tim odricanjem od pretenzije da se odlučuje za druge dobija se jedno značajno „pravo”: da vas drugi ostave da o *svojim* stvarima odlučujete sami i suvereno, i da tek *ako* se neki postupak tiče i drugih onda drugi mogu imati pravo da tu suverenost ograničavaju, kontrolišu ili negiraju. Samopoštovanje, odnosno poštovanje uopšte, jeste ona osnovna vrednost koja stoji u osnovi ovog stanovišta: poštujući samoga sebe i time omogućujući sebi da i druge poštujem, i da ih u njihovim stvarima ostavim sebi, tj. njima samima, stičem neko načelno pravo da očekujem i zahtevam od njih isto. Ako pak smatram da između moga i tuđeg, kad je odlučivanje a onda i vrednovanje u pitanju, nema načelne razlike kad je u pitanju tuđe, onda bez nekog dodatnog momenta, na primer, sile (nasilja) neće biti razlike ni kada je u pitanju moje. A onda za posledicu imamo opšti *paternalizam*. Takvo stanovište u distribuciji ovlašćenja ukinuće svaku konkretnu ličnosnu suverenost, i sloboda i odgovornost biće toliko razliveni da ih u praktički relevantnom smislu neće ni biti. Samo naizgled je to stvarno bezgranična sloboda (kao ona koju imamo u *zamišljanju*), jer se njena praktička relevancija može uopšte zamisliti tek u jednom svetu u kojem ne bi bilo više od jednog subjekta: tek u njemu ne bi bilo povratnog ukidanja slobode, ali samo zato što ne bi bilo *odnosa* povratnosti. Ali u svetu društvenosti i temporalnosti, u kojem postoje i drugi, i u kojem nije sve u jednom trenutku već postoji i prošlost i mogućnost projekcija budućnosti (planiranje, predviđanje, stremljenja, želje) takav maksimalizam je deplasiran i irelevantan zato što je besmislen i nemoguć. Svoju mogućnost, i neki mogući smisao, on može dobiti samo nasilno, ukidanjem one pomenute razlivenosti slobode nasilnim nametanjem neke izvorišne tačke ovlašćivanja iz koje se odlučuje univerzalno, ali bez poštovanja.

Ukratko, smatrajući da o sebi i svome možemo da odlučujemo načelno o svemu i u svemu, a da, kad su drugi u pitanju, to više nije tako, i kao što je nama potrebno neko ovlašćenje da bi tuđi interesi

uopšte smeli da nas se tiču, sledi da je tako i drugima potrebno ovlašćenje da ih se naše stvari tiču. I kao što u prvom slučaju, kad su u pitanju drugi, konačno samo oni mogu da nam to ovlašćenje daju – a to ne mogu *ni načela ni nezavisni razlozi* – tako ni mi nismo dužni da drugima, bez nekih dodatnih uslova, prenesemo ovlašćenja na ono što se u relevantnom smislu tiče samo nas a ne i njih. Preneseno na naš primer to znači da se ne može podrazumevati da ima takvih načela koja mogu implikovati da je ona žena dala, ili da je bila dužna da da nekom lekaru ili svom mužu, ovlašćenje da se poigrava njenim životom tako što će njegovu vrednost slobodno upoređivati sa vrednošću (poštovanja) nekog načela, nekog „prava”, interesa ili nekog nezavisnog dobra.

Doduše, preklapanja tih ovlašćenja nećemo imati samo kod preklapanja dužnosti (prema drugima) i interesa (koje imamo), već ponekad i zbog poklapanja „*ticanja*” za svoje i za nešto što ima pretenziju da bude „svoje” ili se tako doživljava a zapravo se odnosi na tuđe interese. Mogu se pojaviti četiri tipa situacija koje nastaju u takvim preklapanjima u kojima tuđe tretiramo kao, u moralnom smislu, svoje: ljubav, prijateljstvo, briga i autoritet, i u svima njima pojaviće se posebna vrsta odgovornosti za koju će se činiti da povlači i odgovarajuće ovlašćenje, ali to će ovlašćenje biti u potpunosti uzurpirano i nevalidno ukoliko ne budu bili zadovoljeni veoma specifični uslovi u kojima odgovarajuće *činjenice* imaju, a *načela* po pravilu nemaju ključno mesto.

Ta izvesna ravnodušnost prema tuđem i prema drugima nije samo osnov mogućnosti patriotizma već takođe i osnov mogućnosti *tolerancije* – da pustim drugoga da bude stvarno drugi i da se razlikuje i da sam bira i odlučuje, makar da mu time otvaram mogućnost da bira nešto što ne odobravam, što mi je neprijatno, itd. To je ono stanovište koje se nalazi između stanovišta nametanja, pomoću načela i ideala, svima, sebi i drugima, neke koncepcije dobra i stanovišta napuštanja sebe i prihvatanja tuđeg. To je stanovište istrajavanja u svome uz istovremeno poštovanje tuđega i drugoga, od koga ne zahtevamo da svoja stanovišta napušta, ali i očekujemo od njega da on to ne zahteva od nas.

Osnovna vrednosna relacija koja daje mogućnost takve vrste univerzalizacije jeste *poštovanje*, jedna relacija koja se suštinski razlikuje od „običnih” emocionalnih odnosa (na primer, ljubavi, mržnje, zavisti) po tome što je *refleksivna*. U njoj se *samopoštovanje* (koje je pretpostavka mogućnosti moralnog integriteta) i *poštovanje drugih* (koje zabranjuje svaku načelnu sumnjičavost, apriornu diskriminaciju ili apriorno odbacivanje bilo čijih motiva i ciljeva) međusobno uslovljavaju. Ono se zasniva na onoj objektivnosti u koju je, kao praktički stav, založena *moralna ozbiljnost*: da ne lažem sebe predajući se maštanju o tome kako se svet (sve) lepo može zamisliti. *Drugi* su činjenica tog sveta i refleksivnost koju sadrži relacija poštovanja znači da ja ne mogu poštovati druge ako ne poštujem sebe, kao što ne mogu poštovati sebe ako ne poštujem druge.

Ali ta se refleksivnost nužno gubi ako se *tuđe i moje* mene jednako tiču. Iz toga onda, što se patriotizma tiče, slede *dve* stvari. Prvo, to je jedno *moralno dopustivo* stanovište. Drugo, u nekim situacijama to stanovište može postati moralna *dužnost* – ako su konstitutivni ili vitalni (krucijalni) delovi onoga što je inače samo dopušteno zastupati ili braniti (a što dotle nije bilo predmet neke dužnosti) ugroženi ili napadnuti na jedan *kardinalan* način: *status quo ante* se onda može preobraziti u izvor moralnih dužnosti – i *snaga fakticiteta* postaje, takoreći, načelno pitanje. Treba, međutim, dodati dve ograde. *Može* postati dužnost – ako je slobodno i autonomno izabrano tako – čime se, pored ostalog, ostavlja ne toliko prostor koliko *put* za moguću moralno opravdanu *kapitulaciju* (ali sa punom cenom koja to povlači i odgovornošću za tu cenu). Drugo, može se pojaviti problem u definisanju konstitutivnih i vitalnih delova identiteta i njihove kardinalne ugroženosti. Ali to su stvari koje zahtevaju i zaslužuju posebnu obradu, nezavisnu od ove upotrebe za ilustraciju značenja i implikacija pojma refleksivnosti u moralnoj relaciji „poštovanja”, a koja ispostavlja moralnu obaveznu poštovanja činjenica i ograničava opseg pretenzija na važenje načela i ideala.

Sve to u pacifizmu nedostaje! Pored toga što zahteva kapitulaciju pre poraza, što jedno privatno stanovište o jednoj mogućoj

taktici „odbrane” proširuje u moralnu obaveznost, što nastupa *paternalistički* ne upuštajući se u tuđi očaj niti u njegove uzroke (i uopšte odbacujući relevanciju uzroka u objašnjenjima pojava i u procesu zauzimanja stavova prema njima), smatrajući da mu to nije potrebno da bi odlučivao u ime drugih i za druge – pacifizam nikako ne može da prihvati onu *refleksivnost* u relaciji poštovanja koja je zapravo pretpostavka mogućnosti primene univerzalizacije u dijalektici međusobnog uslovljanja poštovanja i samopoštovanja. Jer, jedini način da pacifista svoju poziciju učini konkluzivno jakim u moralnom smislu (a ne samo mogućom ali neizvesnom taktikom odbrane) jeste da insistira na tvrdnji da mu napadač u moralno relevantnom smislu *ne može ništa* – tj. da sam napad proglašati irelevantnim. Pored toga što je sve ono što je napadnuto time takođe proglašio irelevantnim, on je, prezirući napadača i uskraćujući mu time svoje poštovanje (jer to je smisao onoga da mu „ne može ništa”: izjednačava ga sa nečim neodgovornim i nesposobnim da „uvredi i ponizi”, nečim analognim prirodnoj pojavi kakva je, na primer, *zemljotres*) – prezreo i samog sebe. To sledi iz nemogućnosti da poštuje sebe ako ne poštuje druge. Time se on *u praktičkom smislu* odredio kao *saučesnik* u napadu: jer, napad je, po pretpostavci, već jedno kršenje moralnog načela zasnovanog na univerzalnom poštovanju, pa se pacifista svojim samoprezirom samo pridružio onom kršilačkom i nemoralnom što je u napadu već prisutno. Zahtev pravde da se nepravda kazni, pravo na odbranu, kao i pitanje pristojnosti u artikulaciji ne samo onoga što ne treba već i onoga što *treba* činiti, samo proizlaze iz ove normativne nužnosti da moralna ispravnost zahteva moralni integritet, koji se ne može zasnovati bez identiteta i razlike *moje-tuđe*, i pokušaja da se ta nužnost praktički izbegne – ne nužno neposrednim kršenjem moralnog kriterija, već uz pokušaj da se to postigne korišćenjem načela ili ideala visoke zahtevnosti. Ovo posredovanje, koje može predstavljati i zloupotrebu načela i ideala (mada se oni mogu i stvarati u tu svrhu), neće moći izdejsstvovati zanemarivanje, zataškavanje ili izbegavanje primene moralnog kriterija, a pogotovo ne može zameniti moralni kriterij kroz primenu tog načela ili ideala. A upravo je to cilj takvih operacija: da se pozivanjem na načela (kao što su

ona iz našeg primera) ili na ideale (koji se mogu zamišljati i kao „najbolji” i kao „jedini”, iako se može ne samo zamisliti nego i konstituisati neodređeno mnogo *različitih* ideala) *opravda* moralno neispravan postupak ili praksa, pretpostavljajući ili podrazumevajući mogućnost *zamene* primene moralnog kriterija nekim drugim kriterijem koji nam se više dopada. A to što takvo podrazumevanje može postati *moda* (moda u mišljenju i moda u ponašanju), sa svim naddeterminišućim delovanjem takvih nesvesnih ili polusvesnih procesa, čini problem samo ozbiljnijim: jer implicuje mogućnost da se nemoralnost prikaže u vidu podrazumevanih očiglednosti i dopadljivih ideala i da to proizvede nepoštovanje važnih činjenica iz našeg sveta, pa i načela i vrednosti kao stvarnih ili mogućih činjenica tog sveta.

III

ZLO I POJAM ZLA – NACRT JEDNE FILOZOFESKE ANALIZE

Filozofska analiza zla bi mogla da se usredsredi i na pitanje zla u samoj filozofiji, i taj poduhvat nikako ne bi bio nezanimljiv. Sama filozofija, kao i književnost,²⁵ u stanju je da indukuje zlo, i da, prema tome, i bude zlo. Ali pogodan naslov bi u tom slučaju svakako bio „*Filozofija kao zlo*”. Filozofija je, kad se bolje pogleda, zaista jedno od najvećih zala, uostalom, kao i jedno od najvećih dobara, što ga je stvorila ljudska vrsta. „Zlo u filozofiji” je i teorijski zanimljiv problem, ali je taj problem praktički relevantan kroz moć koju filozofija može steći na jedan od dva glavna načina na koji ona stiče moć: 1) utvrđivanjem razlika u značenju najvažnijih pojmova u našem životu i promenama koje onda tokom vremena zato uslede, i 2) proizvodnjom dopadljivih društvenih i političkih doktrina koje, kad steknu dovoljan broj svojih sledbenika, mogu da se preinače u nezaustavljive sile koje onda kardinalno i često nasilno menjaju pojmove, živote ljudi i opštu sliku društvenog života u velikim delovima sveta. Filozofski pojmovi gajeni u tišini profesorskih kabineta mogu razoriti civilizaciju, kaže Isaija Berlin u briljantnom tekstu o dva pojma slobode.²⁶

25 Tekst je prvi put bio prezentovan na sesiji kruševačke Filozofsko-književne škole koja je nosila naslov „Zlo u filozofiji i književnosti”. Aluzija se odnosi na prvi deo tog naslova, „zlo u filozofiji”.

26 Upor. I. Berlin, *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit, Beograd 1992, str. 201.

Dalekosežnost i moć takvih učinaka često se povećava sa ezoteričnošću i skrivenošću njihovih usmerenja. Filozofija je višestruko opasna. Nije toliko stvar u mogućnosti zloupotrebe, koja se nikada ne može sasvim isključiti, već u tome što nema prepreke onome što se može nazvati *gnoseološka oholost* koja će proizvesti pretenziju na vlast i ovlašćenje ne samo nad pojmovima nego i nad ljudima. To je tema koju sam iz više pravaca načinjao, raspravljajući, upravo u kontekstu delovanja gnoseološke oholosti, o raznim oblicima, možemo ih tako nazvati, „veoma načelnih grešaka”, kao što su one koje sam nazvao „idealistička greška” i „progresistička greška”, raspravljajući zatim o permisivizmu i nepoštovanju činjenica, ne samo u politici nego i u medicini i biznisu, i uopšte u životu, i o dobrim namerama koje predstavljaju ploče na putu za pakao. Osnova svega toga je, ubeđen sam, oholost rđavo shvaćenog sekularizma, i to je pitanje pre svega logičko, i svakako više logičko nego teološko.

Ali možda pre toga treba analizovati pojam zla. A raspravljati o oholosti može biti licemerno ukoliko se u toj analizi iz nekog razloga ne može ići dokle treba, tj. do kraja. Mislim da ima više takvih razloga (zbog njih je o toj temi teško i pisati i razgovarati). Uostalom, *zlo u filozofiji* je samo jedan oblik i jedan deo zla.

Nema razloga da se u toj analizi ne prihvati, kao prva pretpostavka, teološka definicija po kojoj je stvarni osnov zla uvek slobodna volja. Uostalom, to je i deo moralne definicije zla. Jer bez slobode nema mogućnosti biranja, a ako sloboda treba da je stvarna mora se moći birati i zlo. Bez toga nema mogućnosti konstituisanja odgovornosti niti pripisivosti postupaka nekome kao *njegovih*, kao nečega što on *čini* i što nije tek nešto što mu se *dešava*. Tako je zlo *naš* problem a ne *božiji*, i teološka pitanja, kao što je pitanje teodiceje, nisu za nas od neke praktičke relevancije. Pitanje koje se često postavlja, i na koje se stalno iznova pokušava naći odgovor, jeste: zašto Bog dopušta zlo u svetu. Ali rešenja koja se nude nisu praktički relevantna pa čak ni zanimljiva: srž značenja pojma zlo – da se čini nešto što ne treba da se čini, ali u jednom svršenom obliku: zlo je zlo tek kad je učinjeno, a dok je samo zamišljeno ili čak

željeno ono još ne postoji – zahteva praktičku relevanciju u istraživanju uzroka i mogućnost primene i rezultate u rešenjima do kojih se može doći. Ta rešenja bi trebalo da budu neka vrsta upozorenja i osnove mogućih prepreka, a ne tek puke konstatacije. Ovako, imamo sliku nekog suda u kojem Čovek, u dvostrukoj ulozi tužioca i sudije, optužuje Boga i osuđuje ga za loše obavljanje njegovih, božijih, poslova i zapostavljanje njegovih, božijih, pretpostavljenih dužnosti.

To je, međutim, za nas zapravo u praktičnom smislu *nebitno*: ili Bog nije tu, nije prisutan, pa suđenje teče uprazno i uzaludno, ili ako je tu onda je neuverljivo, a i nekorisno, da se tretira kao neki ograničeni činovnik, potencijalno podmitljiv i to ničim drugim do našim argumentima kojima mi njemu pokazujemo kako je moguće biti (još) bolji i kako on treba da prihvati naše argumente zato što je racionalan. Nekorisno je zato što nam ne pomaže u bilo kojem relevantnom pogledu. A neuverljivo je zato što on, ako je tu, može da sledi neki viši, za nas možda potpuno nerazumljiv, smisao, ili je pak taj smisao već založen u nečemu u svetu što mi, kao slobodna bića, treba da otkrijemo, ali za šta, po određenju te slobode, ne može biti garantovano da ćemo ga otkriti, ali ga možda možemo razoriti našim teorijama o dobru.

Prvu mogućnost nalazimo, na primer, u Hegelovoj ideji o „lukavstvu uma”, a drugu, upravo kao opasnost, u doktrini maksimalističkog utilitarizma, gde bi se insistiranjem na poštovanju određene vrste (utilitarističke) ispravnosti (naime, da svaki postupak treba da bude utilitaristički opravdan) razorila upravo ona pretpostavka koja je potrebna za ostvarenje krajnjeg cilja: maksimuma dobra. Neki ciljevi se ne mogu ostvariti direktno, već samo indirektno.

Ono što *treba* da nas se tiče jesu *izvori* zla. Ljudi zaista jedni drugima nanose mnogo zla koje nije neizbežno, mnogo patnje koja se načelno gledano *mogla* izbeći. Ali kad se pogleda unazad, sve se poređa tako da iako nije bilo nužno ipak sledi iz nečega i nije neočekivano. Pri tom *slučaj, nepažnja, ravnodušnost*, zajedno sa onim što nije samo u domenu ljudske odgovornosti već i direktan

predmet ljudskih namera i odluka, stvaraju takve spletove uzroka koji čine da zlo *koje se desilo*, skoro uvek ima neko svoje obrazloženje. Tzv. *prirodno zlo* tu takođe ima svoju ulogu. Ono je, doduše, manje zanimljivo i manje značajno od *moralnog zla*, ali povezano sa ovim potonjim ono postaje neophodan deo celine. Ono *postoji* nezavisno od moralnog zla, ali čini značajan deo uzroka *ili uslova* moralnog zla. Tu spadaju pre svega fizički i mentalni bol, zatim bolesti, nesreće, prepreke, opasnosti, rizici, oskudice, nedostaci, negativne veličine kao što su sprost, udaljenost, težina, mrak, hladnoća, ali i ono što proizlazi iz lenjosti, organizacionih slabosti, nekulture, neznanja i, naročito, gluposti. Sve to postaje pravi deo zla tek zajedno sa „moralnim zlom”, bez kojeg je to samo eventualno nesreća ili patnja – kao što i moralno zlo bez „pokrića” u prirodnom zlu ostaje samo neostvarena zla volja.

Ovde imamo jednu pojmovnu distinkciju koju valja raščistiti. Zla su *stanja stvari*, nešto što svoju realnost dobija onda kada se *desi*. Ta stanja stvari su *kombinacije prirodnog i moralnog zla*. Ali standardni opisi onoga što možemo nazvati *porocima – pakost, zavist, pohlepa, surovost, podlost* – jesu zapravo *stavovi* (a ne stanja stvari). Njihov činjenički sadržaj, ono što mora uključiti i neko „prirodno zlo”, može biti *različit*. I mada će se u svakom stvarnom pokušaju realizacije prikazivati kao dobri, ipak ti stavovi se ne mogu, ni u krajnjoj liniji, svesti na takvo duhovno opredeljenje u kojem pokušava da se, govoreći kantovskim jezikom, univerzalizuje maksima nekog postupka koji *u stvari* ne može da se univerzalizuje, i što je standardni oblik ispoljavanja zla u svetu (kroz pravljenje izuzetaka i pravljenje pravila od izuzetaka, i što vodi u proizvoljnost). Naprotiv, ti stavovi uključuju u sebe *zlu volju*, i mada oni jesu određena *psihološka (ili mentalna) stanja*, ipak nisu *potiskivanja* zahteva moralne ispravnosti da bi se za sebe napravio izuzetak, po cenu da proizvoljnost postavi pretenziju na nužnost i univerzalnost neke dužnosti ili neke ispravnosti. Uključujući pervertiranu, zlu, volju takvi stavovi sebe lišavaju mogućnosti opravdavanja i to je razlog što nam oni ponekad izgledaju kao simptom nenormalnosti, ludosti, utisak koji proizlazi i koji je zasnovan na našem odbacivanju dualizma. Jer, pošto se kroz predmet htenja dobro i zlo uopšte

konstituišu to bi hteti zlo kao takvo, što bi trebalo da označava zla volja, *повлачило* da je zlo izvorno nezavisno, i da ima svoju posebnu egzistenciju, što bi veoma otežalo mogućnost razumevanja sveta ali i mogućnost delanja. Čini se da obe ove mogućnosti pretpostavljaju neko jedinstvo sveta. Uopšte, jaka je potreba, kao što su jaki i razlozi, za poricanje dualizma. Ali ako se dualizam sasvim odbaci (a kako bi se *drugačije* mogao odbaciti?!) onda izgleda ne samo glupo (neracionalno) već i ludo i nemoguće hteti zlo kao takvo, zlo radi zla. To vodi u pretpostavku da i nema takve stvari kao što je namerno htenje zla, da je, kako bi rekao Aristotel,²⁷ porok nesvestan sebe (za razliku od slabe volje), te da ljudi koji ne znaju šta rade nisu odgovorni nego su „ludi”, odnosno *bolesni*. I zaista, opasniji su i gori (sa čim se slaže i Aristotel, na istom mestu) oni koji za svoj predmet nemaju neposredno samo zlo, od onih koji „znaju šta rade” (koji prave „izuzetke”, za koje se „posle” „kaju”). Ali nije poenta ovde na tome da oni „ne znaju šta rade” – videćemo da i oni koji fanatično slede neki ideal kao standard „dobra” možda ne znaju šta rade, ali oni ne biraju zlo već dobro, tj. ono za šta su oni ubeđeni da je dobro. Poenta je ovde da u gornjim stavovima *ima izbora zla*, što se manifestuje u tome da se oni ne mogu redukovati na pokušaj izvlačenja ispod vlasti neke dužnosti ili na slepo sleđenje nekog ideala. Ostavljajući po strani pitanje kako je (i da li je) to (psihološki i logički) moguće, označićemo ovaj tip zla kao *tip 1*. To je direktno moralno zlo sadržano u stavu kojim se bira zlo. Čini se da, na primer, *pakost* predstavlja zlo ovakvog tipa.

Standardni slučaj postupaka koji se smatraju moralno rđavi međutim, jeste onaj u kojem se pokušava zaobići moralni zahtev, uz eventualni dodatni pokušaj navođenja nekog obrazloženja po kojem neki konkretni slučaj predstavlja slučaj opravdanog izuzetka, što, ako to obrazloženje ne uspe ili ako od početka nije uistinu postojalo, proishodi u kajanju ili nelagodnosti. Mnogi će (na primer, Aristotel) navesti *slabost volje*, dakle, ne izbor zla već poraz i kapitulaciju pred zlom, kao uzrok takvih postupaka. Oni se čine protiv istinske volje, protiv boljeg dela sebe, možda sa oklevanjem

27 Upor. *Nikomahova etika*, 1151a.

i snebivanjem, pod pritiskom i prevlašću afekata kao što su bes ili agresivnost, ali se čine. Oni koji ih čine nisu nužno poročni u smislu zla tipa 1, ali nose krivicu i zaslužuju osudu zbog svojih postupaka. Primeri ovakvih „zala” jesu *laž, prevara i nasilje*. Ni laž ni prevara već po svojoj strukturi ne mogu funkcionisati otvoreno, oni parazitiraju na prividu istinoljubivosti i dobrohotnosti, na pretpostavljenoj ispravnosti akta i predmeta biranja. Ovakva zla možemo nazvati zlima *tipa 2*. Ako zlo tipa 1 označimo kao „poroke”, pravo polje krivice biće svakako u sferi zla tipa 2. Ovdje nema pretpostavke o neznanju, niti mogućnosti izvlačenja od odgovornosti. Ali zapravo nema izbora zla kao takvog, već se predmet izbora predstavlja kao „dobar”. Čak i kad se krši dužnost, kad se to radi iz sasvim sebičnih razloga, predmet izbora se ne doživljava i ne predstavlja kao zao već kao dobar.

I tu se suočavamo sa jednim podskupom u ovom tipu zla koji je posebno zanimljiv, a to je skup onih postupaka u kojima ne postoji nikakva svest o njihovoj rđavosti i u kojima iako su svrhe tih postupaka zapravo rđave one se dosledno i iskreno uzimaju kao dobre. U našem suočavanju sa zlom i mogućnošću njegovog razumevanja ovaj slučaj je posebno zanimljiv i zaslužuje da se izdvoji u poseban tip, nazvaćemo ga *tip 3*. Uostalom, u njemu nemamo pravljenje izuzetaka niti pokušaj da se to zataška pravljenjem pravila od izuzetka, odnosno prikazivanjem takvog pravila i nekog njegovog obrazloženja. Velika skupina neispravnih postupaka nije praćena nikakvim kajanjem, ni potencijalnim, pa ipak mi zlo sadržano u tim postupcima, ma koliko nam izgleda odbojno i ma koliko nam ta odbojnost izgledala očigledna, ne možemo razumeti ako mislimo da su oni nastali, kao pakost, na osnovu izbora zla, kao u tipu 1. Imamo veoma rđave prakse, kao što je, na primer, nacizam ili komunizam, koje nećemo uopšte moći da razumemo ako pođemo od pretpostavke da je u tim praksama *birano zlo kao takvo*. Naprotiv, ne samo da će se to fenomenološki utvrditi, nego će i mogućnost našeg razumevanja takvih pojava zavisiti od našeg prihvatanja da je predmet takvog biranja bilo „dobro”, onako kako su ga akteri tih praksi shvatali, samo što je ono što je tamo percipirano kao dobro ustvari bilo rđavo.

Velike političke ideologije imaju tu strukturu zla: naime, da kao (jedino, obavezno ili najveće) dobro postavljaju neko tumačenje nekog cilja, koji često uopšte nije dobar, a još češće ta njegova interpretacija to nije. Ali smatrati da su vođe i zastupnici tih ideologija i sami smatrali te ciljeve rđavim značilo bi osuditi sebe na irrelevantnost apstraktnog moralnog suđenja, koje će se svesti na prosto suprotstavljanje naših opisa naših ciljeva njihovim opisima njihovih ciljeva, i odustajanje od daljeg obrazloženja uzroka i razloga rđavosti tih praksi. Uzeti da je, na primer, Hitler²⁸ znao da je ono što čini rđavo i da je namerno tako postupao bio bi primer takve beznačajne strategije. To nas dovodi do problema *suočavanja* sa zlom. I dok je u tipu 1 to suočavanje u suštini bilo nemoguće, u tipu 2 relativno lako i načelno jednostavno, u tipu 3 otvara se mogućnost prave argumentacije. Ta mogućnost je sadržana u činjenici koja predstavlja bitno svojstvo termina ispravno i koja onemogućava da se njegovim pukim postavljanjem za predmet htenja proizvede dobro: da nešto bude dobro samo zato što je izabrano. To se svojstvo izražava u tome što dve stvari ne mogu da se razlikuju samo po tome što je jedna od njih dobra a druga rđava, dok su po svemu ostalom iste. To je ono što nam omogućava da se odbranimo od relativizma, otvarajući mogućnost *razložnog opravdavanja*.

Ono iz čega proizlazi mogućnost zla ovog tipa jeste *proizvoljnost*. Ta proizvoljnost nije u primeni kriterijuma vrednovanja kojim se tu operiše, već je ona prisutna u njegovom *postavljanju*, naime da se mogu postavljati različiti kriterijumi, koji, kad se jednom postave, mogu da se sprovode objektivno i nepristrasno, ali čije samo postavljanje nije objektivno i nepristrasno. Ova proizvoljnost ima, pored nekog svog konkretnog određenja (neke svrhe, posebne ili čak opšte) uvek i jedno drugo svojstvo: odsustvo univerzalnog poštovanja. Štaviše, upravo je odsustvo univerzalnog poštovanja ono što uopšte omogućava da se takvi kriterijumi postavljaju sa tako dalekosežnim, ponekad apsolutnim, pretenzijama, pa možemo uzeti da je odsustvo univerzalnog poštovanja u koncipiranju ovakvih kriterijuma glavni moralni uzrok ovog, najvažnijeg, tipa zla.

28 Upor. *supra*, gl. I.

Takve kriterijume možemo nazvati idealističkim, u jednom doslovnom smislu – u njima se sadržaj nekog od bezbrojnih mogućih „ideala” svojim sadržajem postavlja kao vrhovni cilj i istovremeno vrhovno merilo vrednovanja bilo kakvih drugih ciljeva, i ta pozicija nužno vodi ne samo u *paternalizam* (pretenziju na pravo odlučivanja za druge), već i u *fanatizam*: potpunu isključivost i dopustivost upotrebe svih sredstava za ostvarenje vrhovnog cilja uz istovremenu zabranu dovođenja u pitanje osnovnih pretpostavki samog staništa. U takvim sistemima mišljenja cela rasprava, ponekad veoma razučena, svodi se samo na dve stvari: na praktičkom planu, na iznalaženje sredstava (pa se sva moralna i politička pitanja pretvaraju u tehnološka), a na teorijskom planu, na jedino dopušteni prostor sužene i osiromašene osnove apologije.

Kroz taj proces opravdavanja mi se suočavamo sa zlom; ali jedini način suočavanja sa zlom koji ga ne bi trivijalizovao jeste *razumevanje*. To je složen proces koji podrazumeva da pridemo dovoljno blizu da bismo razaznali i razlučili one *razlike* na osnovu kojih možemo razumeti; to znači, da bismo ga razumeli moramo ga, u jednom labavom smislu tog termina, moći *objasniti*. To opet znači naći *stvarne razloge*, a to su oni razlozi koji mogu postati, i koji jesu, *uzroci*, ili među uzrocima: razlozi mogu postati praktički efektivni samo ako mogu postati uzroci. Ali objašnjenje i razumevanje će onda povlačiti neko *opravdanje* i, na psihološkom planu, neku identifikaciju: trebalo bi razumeti i objasniti, ali bez opravdavanja.

Nije ovde problem samo sa opravdavanjem, već pre sa *potrebom* za opravdavanjem. Ta potreba je dvostruka: *prvo*, da se shvati kako je *moguće* da se zlo dešava, ali i *drugo*, pošto imamo teškoću da prihvatimo da je to moguće, onda, *hipostazirajući* dobro, tj. polazeći od pretpostavke o primatu dobra (od pretpostavke da je zlo ili odsustvo dobra ili neko preokrenuto dobro) ta potreba se pretvara u traženje „pokrića”, u potrebu za stvarnim opravdavanjem i konačnim opravdanjem (što proces hipostaziranja uvek zapravo i znači), a „stvarno opravdanje” povlači da postoji neki relevantan smisao u kojem je to „*stvarno*” dobro. To je verovatno razlog što, makar da vrhunska književnost često ima upravo zlo za svoj

predmet, stvarni zlikovci (na primer, Hitler ili Staljin) nisu bili i možda ne mogu da se dovoljno plastično i književno snažno predstavljaju. Ako razumevanje znači uvid u ono što se dešava u „srcima zlikovaca”, onda potreba za razumevanjem znači i jednu veoma neprijatnu ili tešku stvar: da se zlikovac „vidi” kao jedan od „nas” a da se njegovo zlo ipak ne prihvati, a to znači da smo, kao slobodna bića, i mi mogli, i da još uvek možemo, isto tako postupiti, i da zapravo *ne moramo, ali hoćemo*, da zlo osudimo. Kad *tako* postupimo onda nam se može učiniti da smo svoju poziciju oslabili – jer zaista ne možemo biti sigurni da ćemo uvek imati snage da postupimo ispravno, pa nam se može učiniti da nemamo pravo da sudimo – jer nikada nema potpune izvesnosti da nema nekog opravdanja za taj postupak, kao što nema izvesnosti ni o našem stvarnom ovlašćenju da sudimo – kao da moja *moralna* ocena sme da zavisi od moje spremnosti da sudim, pa mogu i da odustanem – i da pustim da zlo ostane „nekažnjeno”. Reakcija na ovo često je odricanje od slobode (i od odgovornosti) i etiketiranje zločina i zločinca, zločina preko neke deskripcije, a zločinca proterivanjem iz onog skupa bića koja bismo odredili kao „nas”. To činimo opet uvodeći *dualizam*: zločinac je đavo: to je, na primer, „Hitler” – a đavo, kao što znamo, nosi rogove, on je *potpuno* zao, i potrebno je samo pogledati pa će se, pri dnevnom svetlu i za kratko vreme (odmah), *videti* da je on zločinac. Naravno, ova lakoća može imati razne oblike – na primer, „konsenzus”, „ceo svet”, „Evropa”, „umne glave”, „svako pametan”, „kao što se zna”, itd.

Cena ovakvog stava je, naravno, vrednosno slepilo, neodgovornost i heteronomija, a *profit* iz ovakvog stava je mentalni komfor i samozadovoljstvo u visokoj poziciji univerzalnog suverenog sudije koji uvek sudi drugima, a nikada samome sebi. Ta pozicija je zaista veoma laka, jer ako i nema gotove zaključke ona ima spremne šablone pomoću kojih može brzo i jeftino do njih da dođe i, što je posebno lagodno, bez ikakve vlastite odgovornosti i bez primisli o mogućnosti drugačije distribucije krivice. Na primer, na političkom planu kod nas takva se pozicija otkriva u beskrajnoj lakoći u kojoj (neo)levičarski umovi izriču i menjaju ocene o kardinalnim

stvarima nacionalne i državne politike, a bez imalo straha da mogu možda i pogrešiti – kao da drugi ljudi uopšte i ne postoje. (Na tom, političkom, planu to je najizraženije kod levičarske anacionalne tzv. opozicije, kao i „pozicije”: izriču sudove kao da ih se ništa ne tiče a istovremeno imaju isključivo pravo na ocenjivanje.)

Ali u *cenu* ulazi i jedna posledica vrednosnog slepila koja je izuzetno važna: da se ne prepozna *novo zlo*. Dok god se misli da zlo ima prepoznatljive znake, koje smo već jednom „pobeđivali”, ili da su zločinci *samo* zločinci, da u njima nema i ne može biti nimalo i nikakvog dobra – dotle će nam „suočenje” sa zlom biti *mehaničko* i samo slučajno se može desiti da bude uspešno. Ali zlo tipa 2, a naročito ono tipa 3, koje je najdalekosežnije i praktički i politički najrelevantnije, može da nastupi uvek u novom odelu, a pošto se i zlo tipa 1 realizuje (postaje zlo stanje stvari) samo posredno (realizacijom, a ne pukom voljom), to nije moguće da se zlo odredi mehanički. Na primer, *pakost* će retko da se ispoljava direktno, a i tada sa opasnošću da sebe osudi na neuspeh – uglavnom će to biti preko nekog mehanizma posrednog radikalnog zla, na primer, kroz *prevaru* ili manipulaciju ili laž: predstavljajući univerzalnim nešto što to nije i za šta se zna da to nije.

Pojam *novog zla* ovde je ključan. Nema ničeg neobičnog da se zlo pojavljuje uvek u novom obliku – to je zapravo deo njegovog pojma, i kad se ustalio ima tendenciju da prestane da *bude* zlo: da se prestane doživljavati kao zlo i da se „etablira” kao element „tradicije”. Ali problem sa radikalnim zlom (zlom tipa 3) je u tome što *označavanje* uvek *kasni*. To je, takoreći, deo samog zla: da stare reči pomažu novom zlu da ostane neprimećeno u svojoj malignosti, pa ono ponekad pređe granicu nepovratnosti, ireverzibilnosti, i više ne može da se vrati u granice tekuće podnošljivosti. *Zato* je upotreba reči kao što su „Hitler” ili „fašizam” opasna: novo zlo može se ne samo zataškati nego i „proizvesti” opredeljivanjem protiv starog zla: označavajući lažno ili nepotrebno neke postupke, po pravilu one koji mu stoje na putu, tim starim terminima. Pomoću tzv. ubeđivačkog definisanja taj se postupak može lako i elegantno napraviti.

Ubeđivačke definicije funkcionišu tako što se *redefinisanjem* činjenica, njihovim lažnim, jednostranim ili nedovoljnim predstavljanjem, *uz* direktno upoređivanje i povezivanje sa, na primer, Hitlerom – kako je bilo na jednom *plakatu* koji je jedna organizacija (da li špijunska ili krstaška, svejedno, ali svakako sa nekim *svojim* razlozima za taj postupak) koja sebe zove „Lekari bez granica” izlepila pre neku godinu po *Parizu*, i na kojem su se, jedna pored druge, nalazile fotografije Hitlera i Slobodana Miloševića: tu se kroz *značenjsko* izjednačavanje postiže osuda i intenzitet osude onoga što se želi osuditi: na primer, kao Parižanin ja ne znam ko je Slobodan Milošević, ali ako je *kao* Hitler onda mi je to dovoljno (da znam) i *moram* da ga osudim. Pri tom ne moram da se upuštam u ispitivanje zametnih i napornih razlika, i njihove eventualne relevancije. Tako *deskripcije* (kao što su „Hitler”, „fašizam”, „Minhen”, „Denkerk” – jer to zapravo postaju deskripcije) dobijaju jednu nezavisnost preko koje postaju posebne sile, i proces označavanja (koji se u stvari svodi na *pripisivanja* tih opisa izabranim *objektima*) postaje domen moći: moćan je onaj ko može da pripisuje opise, a nemoćan onaj kome se oni pripisuju. Ali šta se tačno osuđuje, i da li se *tačno* osuđuje, prestaje biti važno; važne su samo reči, i ono što se njihovom upotrebom može postići. Sve se obavlja i završava na nivou značenja, a stvarni postupci mogu biti bilo koji. Ponekad se veći efekat postiže kada se „komunisti” označavaju kao „fašisti”, a ponekad se, obrnuto, maksimum učinka postiže kada se „fašisti” označavaju kao „komunisti”; sve zavisi od situacije i njenog konteksta. U toj distribuciji moći lako dolazi do davanja indulgencija za stvarne prestupe, lažnim osuđivanjima za nepostojeće, ali koje je jednog trenutka iz nekog razloga korisno pripisati i, uz raspolaganje moći pripisivanja, moguće pripisati. Moralna odgovornost za takve postupke utoliko je veća ukoliko ne postoji pravna i politička odgovornost, po pravilu praćena nespremnosću udublivanja u stvarno stanje ali zato uvek spremnošću da se pružena mogućnost za manipulaciju iskoristi. Ta spremnost je odlika fanatizma i, zapravo, svake krstaške psihologije. Možda je mogućnost fanatizma jedna od osobina koje karakterišu ljude kao osobenu vrstu bića.

Zlo se ovde pojavljuje u najmanje tri oblika: *prvi* i direktni u tome što žrtva opisivanja uopšte ne može da se brani, jer proces „definisanja” ne uključuje nikakvu proceduru empirijske provere – naprotiv, njegova svrha je da takvu proveru onemogući, osuđujući unapred svaki zahtev za proveravanje, jer bi proveravanje uključivalo obrnuti proces redefinisiranja prethodnom ubeđivačkom definicijom već definisanih „činjenica” – znači, postavljanje pitanje da li je i zašto i kako Hitler stvarno bio zao! To bi, naravno, razorilo mogućnost upotrebe tog termina za ove nove svrhe: bez obzira na to što će se utvrditi da Hitler stvarno jeste bio zao, razoriće se definiciona veza sa novim predmetom nameravane osude i automatizma te osude više neće biti. Ali, ko će se usuditi da postavi *to* pitanje?! Doduše, velikodušno se ostavlja mogućnost *demantovanja*, ali na način da to nužno mora ostati neproduktivno: kako je moguće demantovati ako je prethodnom klauzulom zabranjeno i isključeno proveravanje? Nezavisne deskripcije kao nezavisne sile sve same rešavaju, ali *nama* ispostavljaju bespogovorne zahteve. Nezavisne deskripcije svoje zahteve postavljaju nezavisno od relevantnih momenata situacije i konteksta događanja, ne obraćaju pažnju na *status quo ante* i uspostavljena prava i dužnosti, preziru prošlost i sadašnjost, a u budućnosti, koja je za nas zapravo zatvorena i neizvesna, projektuju sadržaj svog opisa kao obavezu. Po intenzitetu tih zahteva, i još više po njihovom nužnom *pars pro toto* određenju ti zahtevi se iskazuju kao latentno ili stvarno totalitarni. Da nisu tragični bili bi smešni. Na primer, strategija pacifizma ima ovakvu strukturu značenjske manipulacije: ako sam napadnut (kao pojedinac, kao narod ili kao država) onda nije priroda samog napada (njegova snaga, pravac, cilj, moje šanse na eventualnu uspešnost u odbrani ili bekstvu) ono što treba prvo da me interesuje, već je to, od bilo kakvog mog stvarnosnog određenja i veze sa nama nezavisna aksiološka deskripcija samog napadača. Taj se postupak izvodi upotrebom jakih vrednosnih reči – opštih (agresija, demokratija i sl.) i manje opštih (nacizam, komunizam, Zapad i sl.) – pogodnih za značenjsku manipulaciju.

Ali ove nezavisnosti ne može biti: kao što smo videli, dve se stvari ne mogu razlikovati *samo* po tome što je jedna dobra a druga

rđava, a da su po svemu ostalom iste. Mora postojati još neka razlika. Ali čak i kad ta razlika postoji – jer uvek se može pojaviti neka od bezbrojnih mogućih razlika – ona ne mora biti relevantna i nije nužno da nas se ta razlika stvarno tiče: ako bi to bilo tako, onda bi me ta deskripcija automatski pretvarala u *roba*: taj *ropski* položaj (i mentalitet) jeste krajnji domet i cilj prve implikacije označavanja novih zala starim terminima, one koja se odnosi na žrtvu. Ali ako sam slobodan, onda deskripcije nemaju tu moć: one svoju moć moraju da postignu nasiljem ili manipulacijom (na primer, in-doktrinacijom), a ne dedukcijom ili podrazumevanjem: u tom slučaju mi neće biti „očigledno” (kao Raselu,²⁹ ili Knjazevoj³⁰) da od Hitlera *moram*, a od demokratije *ne smem* da se branim: jer kao slobodan ja moram odlučiti o tome, a ne da automatski postupim po zahtevu deskripcije, pa ću postupiti racionalno, i braniti se ili predati se u skladu sa *mojim* ciljevima i procenama, a biće mi svejedno da li me napada Hitler ili demokratija: ono što mi neće biti svejedno jeste nešto drugo: naime, da li me napada ili me ne napada.

Druga posledica upotrebe starih termina za nova zla jeste minimizovanje zla: pošto je zlo već identifikovano, i već imamo reči koje navodno precizno i definitivno mogu da označe njegove nosioce – to su *klase* nosilaca zla već identifikovane. To se, kroz istoriju, stalno iznova čini, uvek sa velikim uspehom. Ako već sve znamo onda ćemo i problem lako da rešimo. (Možemo čak preduzeti i operaciju konačnog rešenja: pošto se rogovi jasno vide, zašto ne bismo i uništili sve one sa rogovima. Upitati da li je to zaista tako, i da li se zaista vide, jeste u suprotnosti sa elementarnom „očiglednošću”: to je kao pitati da li je carevo novo odelo zaista novo.) Snaga ove očiglednosti proizvešće *wishful thinking* (samozavaravajuće mišljenje), strogu selekciju usmerenosti pažnje i uzbuđenja, fanatizam u odnosu prema unapred određenim ciljevima, ali i pasivnost i ravnodušnost prema svemu ostalom. Snaga odlučnosti sadržana

29 Cf. R. Jager, *The Development of Bertrand Russel's Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd. – Humanities Press Inc., London – New York 1972, pp. 433, 438.

30 Upor. S. Knjavez Adamović, „Da li je trebalo da Tomas Man i Vili Brandt izvrše samoubistvo?”, *Theoria* 4/1992, str. 129-132; upor. i moj odgovor u fusnoti uz tekst Čarlija Broda, „Savest i savesno delanje”, *Theoria* 1/1993, str. 127-8.

u kombinaciji preciznosti određenja deskripcija i fanatizma doveste do uverenja da se sa zlom može izaći na kraj lako i rutinski – stvar se naprosto može odraditi i treba samo hteti. A onda zlo i nije tako opasno. Pogotovo ako se, kao kod označavanja rečju „fašizam”, uzima da je ono već poraženo, da je stvarna opasnost prošla, da naša borba sa njim ima više simbolički i skoro estetski karakter: da se otklone sitni ostaci prljavštine i postigne konačno očišćenje u savršenstvu. (Jer, ko bi ozbiljno poverovao da bi nešto što je fašizam, što čak možda samo sebe tako označava – a pogotovo ako ga mi tako označavamo – moglo u naše vreme imati neku šansu.)³¹

I *treća*, najopasnija posledica ove značenjske manipulacije starih vrednosnim terminima jeste skretanje sa stvarnih problema, prepuštanje zadovoljstvu opredeljivanja, osuđivanje kroz to opredeljivanje, takoreći spolja, bez ulaženja u sam problem (bez univerzalizacije), „rešavanje” problema njegovim *imenovanjem*, zataškavanjem, odustajanjem, što je zapravo kolaboracija sa zlom. Jer, u prirodi je *odgovornosti* da se *svaki put* mora proći kroz test univerzalizacije, a ne uzimati da je nešto već ocenjeno – ocenjeno pre ocenjivanja – kao da je već prošlo iako se ono sada dešava i uključuje stvarno odlučivanje. Jer, pre ocenjivanja mi za svaki postupak i za svaku pojavu moramo *ozbiljno* pretpostaviti da su obe mogućnosti realne – i dobro i zlo, i ispravnost i neispravnost, i da je za svaki postupak ili pojavu načelno moguće da su dobri i ispravni. Da nisu – to moramo da utvrdimo. Najveća opasnost na tom putu je proizvoljnost, ona je otuda i glavni izvor zla. Sebičnost, partikularizam, nametanje svojih interpretacija i reinterpetacija pojma „dobro” (totalitarizam) – sve je to zapravo zasnovano, i odatle proizlazi, na prethodnoj moralnoj proizvoljnosti, odsustvu odgovornosti i permisivizmu.

31 U osnovi ovoga stava stoji ono što sam na drugom mestu nazvao „progresističkom greškom”. Upor. *infra*, gl. V.

IV UTILITARIZAM I SLOBODA (Ogled o Džonu Stjuartu Milu)

Milova politička filozofija spada svakako u najznačajnije delove njegovog učenja. Po nekima to je, ustvari, njegov najznačajniji filozofski doprinos.³² Sam Mil je smatrao da će njegova rasprava *O slobodi* nadživeti sve ostalo što je napisao.³³ Ipak, postoje važni razlozi zbog kojih se Milovo političko učenje teško može označiti kao sasvim konzistentno, i to je jedna činjenica sa kojom se slažu skoro svi komentatori, mada ima i onih koji zastupaju suprotno mišljenje.³⁴

32 Upor. npr. H. J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, Macmillan – St. Martin's Press, London and Basingstoke 1971, p. 104.

33 J. S. Mill, *Autobiography*, ed. by J. Stillinger, Oxford University Press, London-Oxford 1971, p. 150.

34 Za prvo stanovište upor. npr. Isaiah Berlin, „John Stuart Mill and the Ends of Life”, u I. Berlin, *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, London – Oxford 1969, naš prevod „Džon Stjuart Mil i ciljevi života”, Isaija Berlin, *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit – Filip Višnjić, Beograd 1992; H. J. McCloskey, *op. cit.*; A. W. Levi, „The Value of Freedom”, *Ethics*, 70 (1959/60) no. 1; D. A. Lloyd Thomas, „Liberalism and Utilitarianism”, *Ethics*, 90 (1979/80), no. 3. Za drugo stanovište upor. Richard Wollheim, „John Stuart Mill and Isaiah Berlin: The Ends of Life and the Preliminaries of Morality”, u *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. by Alan Ryan, Oxford University Press, Oxford 1979; J. Bogen and D. M. Farrell, „Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 28 (1978) no. 113; R. B. Friedman, „A New Exploration of Mill's Essay *On Liberty*”, *Political Studies*, Vol. XIV (1966), no. 3. *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. by Alan Ryan, Oxford University Press, Oxford 1979; J. Bogen and D. M. Farrell, „Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 28 (1978) no. 113; R. B. Friedman, „A New Exploration of Mill's Essay *On Liberty*”, *Political Studies*, Vol. XIV (1966), no. 3.

Dva su osnovna razloga zašto se smatra da je Milovo političko učenje opterećeno izvesnim, teško pomirljivim, suprotnostima. Jedan od njih je u tome što se kod Mila mogu naći različita stanovišta prema pravu države da se meša u slobodu pojedinca. Dok u raspravi *O slobodi*, svom najpoznatijem i najznačajnijem spisu iz političke filozofije, zauzima potpuno negativan stav prema ovom pravu države da ograničava individualnu slobodu, dotle na drugim mestima možemo naći u velikoj meri različit pristup ovom pitanju, pristup koji opravdava narušavanje individualne slobode kad god je to u interesu opšteg dobra.³⁵

Drugi razlog, koji se delimično preklapa sa prvim, je teorijske prirode. Poznato je da je Mil jedan od najznačajnijih zastupnika onog opšteg etičkog pravca koji označavamo kao utilitarizam. Njegov spis *Utilitarizam* trebalo je da bude teorijska osnova ovom učenju. Pa iako su i Milovi tekstovi o ovom pitanju kao i samo stanovište podložni i bili izloženi, još za Milova života,³⁶ oštroj i dalekosežnoj kritici, ipak Mil uzima princip korisnosti, vrhovni princip utilitarizma, za polazni stav i u svojoj političkoj filozofiji. Tako i u raspravi *O slobodi* nalazimo da je korisnost onaj krajnji osnov za rešavanje svih etičkih pitanja, pa i onih koja se tiču slobode.³⁷ Sa druge strane, upravo u tom spisu nalazimo takve formulacije u određivanju pojma i vrednosti slobode koje su ili suprotne principu korisnosti ili čine ovaj princip irelevantnim. Takva je, na primer, odredba da čoveka u stvarima koje se tiču jedino njega samoga, treba ostaviti na miru makar za njega bilo i korisnije ako bi ga prisilili na određeni postupak ili način postupanja. Zašto? – moramo se odmah upitati imajući u vidu osnovno načelo utilitarizma. Zar ne bi bilo korisnije, tj. bolje, da ga ne ostavimo na miru ako smo

35 Upor. npr. *Principles of Political Economy*, Bk. V, ch. 1, paragr. 2, pp. 800, 804, u: *Collected Works*, vol III, University of Toronto Press – Routledge and Kegan Paul, Toronto and Buffalo – London 1977.

36 Npr. u J. F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, 1873.

37 Upor. *On Liberty*, p. 136; *O slobodi*, str. 44. Svi citati iz rasprave *O slobodi* navode se prvo prema izdanju: John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, ed. by Mary Warnock, Collins – The Fontana Library 1971, a zatim i prema našem prevodu: Džon Stjuart Mil, *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd 1988.

u stanju i u situaciji da ga učinimo sretnijim? Time smo ustvari došli do onog pitanja koje otkriva tenziju između osnovnog principa utilitarizma i mogućnosti zasnivanja i vrednosti slobode. U opštoj formulaciji moramo se upitati šta nas, i Mila sa nama, sprečava da poreknemo vrednost slobode u svakom onom slučaju kada bi njeno odsustvo imalo bolje posledice, i to ne samo kada su u pitanju drugi ljudi već i sam onaj akter o čijoj se slobodi ili neslobodi radi. Sa utilitarističkog stanovišta bilo bi dosledno da tako i uradimo, tj. da u svim takvim slučajevima slobodi zaista i poreknemo krajnju vrednost. Ali nasuprot takvoj vrsti očekivanja, Mil kategorički tvrdi da čovek ne može s pravom biti prisiljen da postupi na određeni, za njega korisniji, način, i da je njegova sloboda da postupi kako hoće potpuna i nezavisna od bilo kakve prisile sa strane, pa i prisile osnovnog utilitarističkog principa. Znajući da je Mil liberal to ne treba da nas čudi. Ali on, sa druge strane, takođe tvrdi da je njegova argumentacija, kroz tu istu raspravu, u potpunosti utilitaristička.

Mi ćemo ovde razmotriti pitanje da li je Mil uspeo da pomiri ove, možda samo naizgled, protivrečne tvrdnje, ili je pak njegova argumentacija u raspravi *O slobodi* nekonzistentna, neodređena ili možda pogrešna, imajući stalno na umu pitanje da li je uopšte moguće dati valjanu utilitarističku argumentaciju za konstituisanje i vrednost slobode pojedinca. Prema tome, nećemo razmatrati koliko su različiti opisi uloge države i njena prava na ograničavanje individualne slobode, koje nalazimo u različitim Milovim spisima, međusobno kompatibilni, nego ćemo se ograničiti na raspravu *O slobodi* i na pitanje valjanosti i međusobne konzistentnosti argumenata koje nalazimo u tom spisu.

1

Predmet razmatranja u Milovoj raspravi jeste *građanska* ili *društvena* sloboda (a ne sloboda volje u ontološkom smislu, nesretno povezana, kako on to kaže, sa problemom determinizma). Pitanje koje se postavlja jeste gde da se postavi granica slobodi pojedinca, odnosno, gledano iz drugog ugla, gde da se postavi granica

opravdanog ograničenja slobode pojedinca. Teza koju Mil zastupa jeste „jedan veoma jednostavan princip”, a to je da „jedini cilj zbog kojeg čovečanstvo ima pravo da se meša u slobodu delatnosti bilo kojeg svog člana jeste samoodbrana. Jedina svrha u koju se s pravom može upotrebiti sila nad bilo kojim članom civilizovane zajednice, protiv njegove volje, jeste ta da se spreči da budu oštećeni drugi. Njegovo vlastito dobro, bilo fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje. On ne može s pravom biti prisiljen da postupi ili ne postupi na određeni način zato što će za njega biti bolje da tako postupi, zato što će ga to učiniti sretnijim, ili zato što je to, po mišljenju drugih, mudro, ili čak ispravno. To su dobri razlozi za negodovanje, uveravanje, ubeđivanje ili zaklinjanje, ali ne i za prisiljavanje ili uzvratanje kakvim zlom ako on ipak postupi drugačije... Jedino u onom delu koji se tiče drugih (koji se odnosi na druge) on je odgovoran društvu. U onom delu njegova ponašanja koje se tiče samo njega njegova nezavisnost je, naravno, apsolutna...”³⁸

Ovaj „jednostavni princip”, koji se u literaturi često označava kao „princip štete” (*„harm principle”*), očigledno afirmiše individualnu slobodu u veoma velikoj meri – zbog čega je Mil i mogao biti nazvan „apostolom slobode”³⁹ – trebalo bi da je zasnovan, pa u izvesnom smislu i izveden, iz vrhovnog principa utilitarizma, principa korisnosti, koji kaže da su svi naši postupci opravdani i ispravni u onoj meri u kojoj njihovo izvršavanje ima, u poređenju sa mogućim alternativama, dobre (najbolje) posledice. Na pomenutom mestu rasprave *O slobodi* Mil kaže: „Treba ustvrditi da ja za svoj argument ne izvlačim nikakvu korisnost iz ideje o apstraktnom pravu, koje bi bilo nezavisno od korisnosti (*utility*). Smatram da je korisnost poslednji oslonac u svim etičkim pitanjima.” To bi značilo da je ostvarivanje prava na slobodu, koje zagovara Milov „jednostavni princip”, tako odmereno da, u poređenju sa svim mogućim alternativama, ima najbolje moguće posledice. O kakvim „dobrim posledicama”, tj. o kakvoj je korisnosti ovde reč? U nastavku Mil kao da to precizira: „*ali* to mora biti korisnost u najširem smislu, zasnovana na trajnim interesima čoveka kao progresivnog bića”.

38 *Ib.* p. 135, str. 43-44.

Očigledno je da pojam „korisnosti u najširem smislu” zahteva dodatno tumačenje i to ne zato što jedan pojam koji nosi oznaku „u najširem smislu” ne bi bio dovoljno određen zbog svoje prevelike širine, već upravo suprotno: što se njime, a na šta ukazuje i ton ograde sadržan u reči „ali”, koju sam zato stavio u kurziv, pojam korisnosti ograničava – tako što isključuje onu korisnost koja *nije* u „najširem smislu”. To je sasvim u skladu sa proklamovanim utilitarističkim pristupom budući da utilitarizam i kod Bentama i kod Mila ima univerzalističko a ne egoističko određenje. Doduše, ostaje nejasno šta je sa slobodom u nekom postupku koji ne bi rezultovao tako shvaćenom korišću (kao realizacija nekog univerzalnog i trajnog progresivnog interesa) ili, u negativnom smislu, tako shvaćenom štetom. (Delimičan) odgovor nalazimo u sledećoj Milovoj rečenici: „Ti interesi (tj. trajni itd. interesi čoveka..., J. B.), tvrdim, opravdavaju podvrgavanje individualne spontanosti spoljašnjoj kontroli samo kod onih postupaka koji se tiču interesa drugih ljudi.”⁴⁰ Drugim rečima, izgleda da se hoće reći da je „korisnost u najširem smislu” relevantna za opravdanje slobode i njenog ograničavanja samo kod onih postupaka koji se tiču interesa drugih. U skupu onih postupaka koji se tiču jedino samog aktera princip korisnosti kao da nema šta da traži. Ako je tako onda, dalje, ili korisnost nije „oslonac u svim etičkim pitanjima” ili pitanja koja se odnose na postupke koji se tiču samo i jedino aktera ne spadaju u etička pitanja. Ostavićemo ovo pitanje, koje je od krucijalne važnosti, za zaključno razmatranje, da bismo se, pre nego što možemo dati odgovor na njega, pozabavili našim osnovnim pitanjem: da li je i u kojoj meri argumentacija u Milovom spisu doista utilitaristička.

Mada bi teret dokaza pripadao zagovornicima ograničenja slobode pre nego onima koji se zalažu za njeno upražnjavanje (budući da se *po pretpostavci* pozitivne vrednosti založene u slobodi, koju ni najekstremniji zagovornici totalitarizma ne dovode u pitanje, niko ne zalaže, *explicite*, za apsolutno ukidanje svake slobode), Mil pristupa dokazivanju opravdanosti i potrebe legalnog i društvenog

39 Upor. McCloskey, *op. cit.* p. 96.

40 *On Liberty*, p. 136; *O slobodi*, str. 43.

dopuštenja slobode. I mada on u Uvodu govori o potrebi opravdanja *granica* slobode,⁴¹ onda kad razvija argumentaciju to više nije opravdanje legitimnih granica slobode već pozitivno opravdanje slobode same. Ovakav pristup je potpuno u skladu sa proklamovanim utilitarističkim pristupom. Jer, mogućnost ovakve argumentacije čini jednu od bitnih odlika utilitarizma i proizlazi najvećim delom iz toga što je on jednostavno učenje sa jednim jedinim principom (principom koristi) koji onda može da posluži kao konačno merilo za odmeravanje svih vrednosti. Kada bi bilo više od jednog merila, pojavili bi se problemi koji nisu, ni u principu, rešivi, jer ne bi bio moguć racionalan izbor između rivalskih kriterijuma, čime bi se domet dokazivanja, a onda i mogućnosti racionalnog obrazlaganja drastično smanjile. A pošto utilitarizam istrajava na optimističkom verovanju u postojanje jedinstvenog merila svih vrednosti⁴² i da, prema tome, i nema apsolutnih, nesvodivih vrednosti (koje bi izmicala ne samo sameravanju nego i svakom merenju) – onda je sasvim za očekivati da će dokazivanje vrednosti, tj. korisnosti, slobode biti na potpuno istoj ravni kao i dokazivanje vrednosti njenog ograničenja. Unutar utilitarizma je pitanje o tome na kome je teret dokazivanja potpuno deplasirano, iako se i u njemu polazi od pretpostavke u korist slobode (da se njome, neposredno, zadovoljava neki *dati* interes ili želja), tj. da u prvoj instanci sloboda doprinosi realizaciji nekih ciljeva i tako stvaranju nekih dobara u kojima uživaju ljudska bića, tj. da doprinosi sreći (mada se u krajnjoj instanci rezultat tog računa može pokazati i različitim). Time je data i osnova na kojoj je ispravno ograničenje slobode: kad god sloboda ne doprinosi ukupnom iznosu sreće, ili je posledica njenog upražnjavanja, pak, smanjenje ove ukupne količine, ispravno ju je ograničiti. Sloboda je instrumentalna vrednost. Da li je ova vrednost pozitivna ili negativna, empirijsko je pitanje.

Tako bi rezonovao dosledni utilitarista. Međutim, postoji rašireno uverenje da Mil, koji se u svim udžbenicima navodi kao jedan

41 *Ib.* p. 130, str. 39.

42 Upor. S Hampshire, „Morality and Pessimism”, u S. Hampshire, *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; naš prevod: S Hampshire, „Moral i pesimizam”, *Marksizam u svetu*, god. VIII (1981), br. 10.

od glavnih predstavnika utilitarizma, ne samo da nije uspeo da dobijemo obrazloženu utilitarističku odbranu prava na slobodu, nego da, štaviše, njegovi argumenti, u onoj meri u kojoj su uverljivi – i nisu (sasvim) utilitaristički, kao da nije mogao da se odluči šta je veća i viša vrednost: najveći iznos sreće ili sloboda pojedinca. Ima dosta pokušaja da se na ovo pitanje odgovori – i odgovori su različiti, od onih koji smatraju da je Milova odbrana slobode sasvim utilitaristička i da od njegovog liberalizma ne ostaje gotovo ništa,⁴³ preko pokušaja reinterpretacije vrhovnog utilitarističkog principa (reinterpretacijom pojma sreće)⁴⁴ pa do shvatanja da je sloboda opisana i kao utilitaristička (za one kojima do slobode nije stalo) i kao intrinzična (za one druge) vrednost⁴⁵ ili da je u domenu važenja vrednosti slobode utilitaristički kriterijum neprimenljiv,⁴⁶ ili pak da je Mil zapravo odustao od utilitarizma i uveo heterogenitet vrednosti.⁴⁷

Verovatno da je i činjenica Milovog propuštanja da preciznije odredi glavni predmet rasprave, samu slobodu, jedan od uzroka konfuzije. Osim što na nekoliko mesta sasvim apstraktno određuje slobodu kao mogućnost pravljenja izbora,⁴⁸ ili kao samoodređenje,⁴⁹ Milovi izučavaoci su upućeni da za polazni stav relevantnog određenja slobode uzmu gore citirani „jednostavni princip”. Međutim, već na prvom koraku taj nam „princip” sam nameće potrebu izvesnih razjašnjenja koja nije uvek lako dati. Samo ću ukratko ukazati na nekoliko važnih problema koji su sadržani u ono nekoliko značajnih rečenica.

Prvo, očigledno je potrebno odrediti domen (obim) pojma „član civilizovane zajednice”. Mil kaže da pravo na slobodu imaju samo punoletna ljudska bića „u zrelosti svojih sposobnosti”.⁵⁰ To pravo nemaju deca, nepunoletna omladina, oni koji nisu u stanju da se

43 Upor. Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

44 Npr. Bogen and Farrell, *op. cit.*

45 Upor. Richard Friedman, *op. cit.*

46 Upor. D. A. Lloyd Thomas, *op. cit.*

47 Upor. Isaiah Berlin, *op. cit.*

48 *On Liberty*, p. 187; *O slobodi*, str. 90.

49 *Ib.* p. 138, str. 46.

50 *Ib.* p. 135, str. 44.

brinu o sebi, ali takođe ni oni koji žive u „zaostalim društvenim prilikama”. Otuda je despotija opravdan oblik vladavine nad varvarima – naravno pod uslovom da je ova vladavina upravljena ka njihovom usavršavanju.⁵¹ Bez daljeg upuštanja u ovo pitanje mogu se ustvrditi tri stvari: prvo, ova teza o ograničenju slobode na odrasle, zrele i zdrave članove (samo) civilizovanih društava može se dosledno i lako utilitaristički obrazložiti; drugo, izostavljanje iz prava na slobodu članova primitivnih i zaostalih društava pruža osnovu za jednu osobenu paternalističku političku filozofiju koja bi davala opravdanje za civilizacijski etnocentrizam i razne intervencije (kao što je, na primer, kolonijalizam opravdavan potrebom širenja evropske kulture i tehnologije u zaostalim i primitivnim delovima sveta); treće, ova teza predstavlja bitno ograničenje načela (čiji je Mil pobornik) da je svako najbolji sudija i zastupnik vlastitih interesa (o čemu će još biti reči).

Drugo, razlika između „negodovanja, uveravanja, ubeđivanja, preklinjanja”, sa jedne, i prisiljavanja (u šta spada i pretnja odmazdom, moralna prisila, pretnja moralnim ili religioznim sankcijama itd., kao i razni oblici bojkota i opsada), sa druge strane, prilično je suptilna i lako može biti proizvoljna. Iznad svega, sasvim je neizvesno da li se ova razlika uopšte može uvek i dosledno praktično uspostaviti u svim odgovarajućim situacijama. Međutim, uspostavljanje ove razlike je od veoma velike važnosti za ono određenje slobode kojim bi se još uvek ostavila mogućnost racionalnog uticaja i na zrele, odrasle i civilizovane ljude.

Treće, razlika između postupaka koji se tiču samo aktera i onih postupaka koji se tiču, u relevantnom smislu, (i) drugih nije uvek lako ustanovljiva, i to ne samo činjenički nego i u principu. To je jedno od pitanja u interpretaciji Milovog teksta koje je od samog početka privuklo veliku pažnju. Zapravo je to pitanje od fundamentalnog značaja i za sva ostala, a ne samo interpretacijska, pitanja Milovog političkog učenja. U zaključnom delu ovog istraživanja koristiće se i ova razlika, ali ona svakako zaslužuje posebnu pažnju.

51 Necivilizovani narodi treba da budu sretni ako imaju svog Karla Velikog ili Akbara. Upor. *ib.* p. 136, str. 44.

Argumentacija koju nalazimo u raspravi *O slobodi* bogata je i raznovrsna. Sasvim je sigurno da je ona jednim svojim delom utilitaristička. Pitanje kojim ćemo se mi, međutim, baviti je sledeće: da li Milova argumentacija ima, možda, makar i delimično, još i neke druge pretpostavke u zasnivanju vrednosti slobode osim korisnosti. Pokušaću da pokažem da Mil, u utvrđivanju vrednosti slobode, polazi od nekih, u odnosu na korisnost, nezavisnih vrednosti, i tako doći do zaključka kako se i sama sloboda pojavljuje kao jedna nezavisna, intrinzična, vrednost, a ne samo kao instrumentalna vrednost, što ona takođe jeste. U stvari, pokušaću da pokažem da se u delu argumenata (ili teza), koji se pojavljuju u raspravi, sloboda uzima kao intrinzična vrednost. Tako bismo kod Mila imali dve grupe argumenata – jednu neutilitarističkih. Međutim, i u onoj grupi argumenata u kojima se ne polazi od slobode kao nezavisne, već instrumentalne vrednosti značajan deo je samo uslovno utilitaristički, ili čak uopšte nije utilitaristički. To su oni značajni argumenti iz Druge glave, kojima Mil pokazuje kako je sloboda neophodan uslov za postizanje istine. Ali budući da ta pretpostavka za Mila ne sme biti očigledna (uostalom, kao što to nije ni korisnost slobode, zbog čega onda i piše knjigu), sa jedne, i pošto činjenica eventualne korisnosti istine ne isključuje mogućnost da je ova *i* intrinzična vrednost, sa druge strane, to izgleda opravdano ovaj deo argumentacije i izdvojiti u posebnu celinu. Dakle, imamo tri vrste argumentacije za slobodu u Milovoj raspravi: prvo, čisto utilitarističku, drugo, argumentaciju koja utvrđuje *korisnost* ili neophodnost slobode za dolaženje do istine, i treće, argumentaciju u kojoj se sloboda uzima kao intrinzična vrednost. Razmotrićemo sve tri vrste posebno.

2

Sledeći svoje utilitarističko opredeljenje, Mil određuje pojam *vrednosti* preko pojmova koristi i sreće. U raspravi, koja se ovde razmatra, koristi se dalje određuje pozivanjem na trajne interese čoveka kao progresivnog bića. Otkuda onda *potreba* za slobodom? Po čemu je sloboda korisna? Ako se nečiji postupak kosi sa interesima „čoveka kao progresivnog bića”, šta onda sprečava drugog čoveka,

grupu ljudi, vlast ili društvo da ne spreči takav postupak? Ovde se ne misli na postupke kojima se nanosi šteta drugim ljudima ili društvu u celini, već upravo na one postupke kojima se ne doprinosi ostvarivanju onog osnovnog cilja, ili se to ostvarenje i direktno sprečava, ali bez štete za druge (na primer, pijenje alkohola ili uzimanje droge). Štaviše, ako bi neko drugi, ili društvo ili deo društva, mogao učiniti dotičnog čoveka korisnijim (što bi za posledicu imalo povećanje ukupne količine sreće u svetu) ili pak njega samoga srećnijim ako mu se ne prepusti da postupa prema sopstvenim zamislima i namerama, šta je to u Milovoj teoriji što mu daje za pravo da odustane od principa korisnosti (principa najveće sreće) i ne prisili tog čoveka da tako i postupi? Drugim rečima, ako najizravni put za sreću vodi kroz prisilu, šta je to što nas sprečava da kažemo da je prisila „istinska sreća”? Jer, na prvi pogled, izgleda da je jedan takav paternalizam ne samo dopustiv nego i obavezan sa utilitarističkog stanovišta. Pa ipak, Mil ga energično odbacuje. Zašto? Milovo pobijanje i odbacivanje paternalizma je bar delimično zasnovano na čisto utilitarističkim razlozima. Kratko rečeno, paternalizam je nužno neefikasan jer se njegovom upotrebom, čak i kad bismo raspolagali odgovarajućom tehnikom otkrivanja ljudskih nekorisnih i za (njihovu) sreću pogubnih namera, uništava sloboda mišljenja, koja je neophodna za jasno i živo poimanje istine (koje je, opet, uslov za realizaciju najveće sreće) i sloboda delanja, koja je potrebna za razvitak one *atmosfera slobode* koja je neophodna za pojavu genij i sposobnih pojedinaca, od kojih dolazi najviše podsticaja za progres čovečanstva i uvećanje njegove sreće. Tako bi paternalizam možda proizveo i neke dobre posledice, ali bi ukupan rezultat bio negativan. Ove očigledno utilitarističke argumente u odbranu slobode, međutim, Mil uzima više kao pretpostavke a manje kao empirijske tvrdnje, što oni po svojoj prirodi jesu, pa se zato i ne trudi da ih adekvatno empirijski potkrepi. A budući da su to empirijske tvrdnje, pitanje njihove istinitosti (koje se može legitimno postaviti) stvar je empirijskih istraživanja (u datom društvu), ali i efikasnosti odgovarajućih socijalnih manipulacija (jer se „atmosfera slobode”, potrebna za genije da bi mogli ispoljiti svoju ekstravagantnost i tvrdoglavost bez kojih se gasi njihova

stvaralačka snaga, može aranžirati i bez stvarnog postojanja slobode). Vrlo uverljivo zvuči kada se kaže da sloboda mišljenja i delanja omogućava oslobađanje i realizovanje ljudskih stvaralačkih potencijala, što onda vodi povećanju ukupne količine sreće, ali je to ipak samo empirijska hipoteza koju onda valja i empirijski potkrepljivati. Ali uvek ostaje mogućnost da neki svemoćni a mudri i dobri tiranin, ili svemoćna a benevolentna država, zgodnim manipulacijama, i bez imalo slobode, dovede do realizacije još veće količine sreće od one koja bi se ostvarila u stanju slobode.

Postoji, doduše, jedan način da se izađe iz ove teškoće, a to je reinterpretacija pojma sreće.⁵² Ako pod srećom ne podrazumevamo stanje zadovoljstva koje čovek ima kad su mu želje zadovoljene, već skup svih onih stvari koje su intrinzično poželjne (što bi Mila odredilo kao zastupnika utilitarizma ideala, a ne, kao što se uobičajeno uzima, kao zastupnika univerzalnog etičkog hedonizma),⁵³ onda bi sloboda morala biti ili sadržana u tom skupu ili biti nužno sredstvo za neku vrednost iz tog skupa. U prvom slučaju otpada utilitarističko opravdanje *potrebe za slobodom*, jer je ona, kao intrinzična vrednost, deo utilitarističkog ideala, ali se pojavljuje mogućnost (nerješivog) konflikta između raznih intrinzičnih vrednosti iz tog skupa,⁵⁴ što je pogubno za osnovnu utilitarističku pretpostavku o samerljivosti svih vrednosti svođenjem na jednu jedinu vrednost (vrednost korisnosti). U drugom slučaju imamo već opisanu situaciju suočavanja sa paternalizmom: *empirijsko* je pitanje da li je sloboda baš u svakom slučaju najbolje sredstvo za postizanje te intrinzične vrednosti (na primer, progresa) a to znači da ona ne može biti *nužno* sredstvo za ostvarenje tog cilja.

52 Za ovaj pristup upor. Bogen and Farrell, *op. cit.*

53 Stanovište da su Milovi argumenti za slobodu svi po redu idealnoutilitaristički, u terminima sredstva ili uslova za postizanje raznih dobara (kao intrinzičnih vrednosti) koja uključuju racionalno verovanje, znanje, progres, individualnost, samorazvoj – a onda i samu slobodu – zastupa H. J. McCloskey, *op. cit.* Upor. p. 118.

54 Upor. Richard B. Brandt, *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1959, pp. 253-254; upor. takođe J. D. Mabbot, *Uvod u etiku*, Nolit, Beograd 1981, str. 37-8.

Mi ćemo kasnije videti kako je sloboda (u našem smislu, tj. građanska sloboda) usko povezana sa nekim drugim vrednostima, na primer, vrednošću poštovanja ličnosti, ali ne kao pretpostavka ili sredstvo za ove druge vrednosti, nego pre u izvesnom smislu obrnuto: kao nešto što na prirodan način sledi iz tih drugih vrednosti.

Neki Milovi argumenti se sasvim lepo uklapaju u shemu utilitarizma ideala, na primer, onaj o slobodi kao sredstvu mentalne edukacije. Mil kaže: „Mada u mnogo slučajeva, u proseku, pojedinci ne mogu da urade neku stvar tako dobro kao što to mogu službenici vlade, ipak je poželjno da je izvrše oni a ne vlada, jer je to sredstvo njihovog mentalnog obrazovanja – to će ojačati njihove delatne sposobnosti, izvežbaće njihovo prosuđivanje i omogućiće im bolje upoznavanje sa stvarima koje im tako budu prepuštene.”⁵⁵ Argument, ovako kako stoji, je očito u potpunosti utilitaristički: sloboda se zagovara kao dobro (efikasno) sredstvo za neke ciljeve koji opet vode vrhovnom dobru, sreći, ili su jedan njegov deo. Da li će stvarno voditi ostvarivanju tog cilja sasvim je, u skladu sa utilitarističkim pristupom, empirijsko pitanje. Doduše, potrebna je nezavisna argumentacija da se pokaže kako su ciljevi „mentalnog obrazovanja” važniji, tj. da doprinose više sreći od kompetitivnog cilja savršenog funkcionisanja društvenog mehanizma čemu bi, „u mnogo slučajeva”, više doprineli kompetentni službenici vlade nego slobodni amateri. Tako se i ovde, kao i u sledećem primeru, vidi ograničenost dometa utilitarističke sheme. Nije teško zamisliti situaciju da će rezultat mentalne edukacije biti stanje manje a ne veće ukupne sreće. Ali je u *cilju* ove edukacije očito založen jedan ideal čoveka, ideal slobodnog pojedinca, koji se još u ponečemu razlikuje od bića koje, govoreći Milovim rečima, ima „samo majmunoliku moć imitiranja”.⁵⁶

Sličan problem ograničenja utilitarističke sheme argumentacije nalazimo i u jednom drugom Milovom argumentu za slobodu. To je onaj argument kojim se tvrdi da je sloboda korisna zato što se

55 *On Liberty*, p. 243; *O slobodi*, str. 138.

56 *Ibid.* p. 187, str. 90.

njome sprečavaju zloupotrebe od strane vlasti ili javnog mnjenja. Jer, šta bi utilitarista mogao reći u slučaju kada se zloupotrebe vrše upravo u cilju pospešivanja ili povećanja količine sreće u svetu? Sloboda misli i raspravljanja zaista vodi jasnijem i življem poimanju istine, dok odsustvo slobode onemogućava pristup istini; ali da li je pristup istini u svakom konkretnom slučaju nešto što vodi povećanju opšte sreće? Zar ne bi mogli postojati slučajevi u kojima to ne sledi? A ako takvi slučajevi postoje, ili bi mogli postojati, šta ostaje od slobode? Ako insistiramo i dalje na slobodi, šta ostaje od utilitarizma: da li pozivanje na „trajne interese čoveka kao progresivnog bića” pruža neku osnovu da zadržimo oboje, i slobodu i utilitarizam?

Mora se, međutim, ustvrditi da ako je, na teorijskom nivou, odgovor na ovo pitanje i negativan (zbog uvek prisutne *mogućnosti* da sloboda zasmeta ostvarivanju sreće), sasvim je moguće da stanje društvene i političke slobode u nekom datom društvu bude ono društveno stanje koje faktički nudi veći iznos opšte sreće (blagostanja) od bilo kojeg alternativnog društvenog stanja. A to znači, čak i ako je utilitarizam neprihvatljiva etička *teorija*, da je još uvek *moгуć* istinit utilitaristički opis društvene situacije kojim se zahteva sloboda.

Upravo ovaj empirijski zahtev čini utilitarističko zasnivanje slobode sasvim nesigurnim. Mil smatra da „najjači od svih argumenata protiv mešanja javnosti u čisto lično ponašanje jeste taj da kada se meša, meša se pogrešno i na pogrešnom mestu”.⁵⁷ Ovo Milovo verovanje u stvarnu nekompetentnost društvenih autoriteta u pitanjima ličnih stvari (onog dela našeg ukupnog ponašanja za koje smo slobodni) zvuči vrlo uverljivo – kada je u pitanju njegovo i naše vreme. Ali nema ničeg protivrečnog ili nemogućeg u ideji jednog društva, ili države, koje bi raspolagalo tako profinjenim tehnikama manipulacije i postavljanja zabrana i prinuda da bi se „mešalo” samo „pravilno i na pravom mestu”. A „pravo mesto” je, ako je „pravilno”, svako mesto. Nije nimalo teško zamisliti ljude, ili celo društvo, koji su potpuno srećni a da, u relevantnom, političkom, smislu, nisu slobodni

⁵⁷ *Ibid.* p. 214; str. 113.

ni u najminimalnijem smislu te reči. Ostaje, naravno, pitanje da li je jedno takvo potpuno neslobodno i maksimalno srećno društvo bolje ili gore od jednog slobodnog ali manje srećnog društva. Veoma je teško zamisliti da bi Džon Stjuart Mil prihvatio (dosledno utilitarističku implikaciju) da je takvo jedno društvo stvarno bolje.

3

Zašto je potrebna sloboda mišljenja? U drugoj glavi Milove rasprave dat je niz argumenata za slobodu mišljenja i izražavanja u kojima se sloboda uzima kao instrumentalna vrednost u procesu dolaženja do istine i uspostavljanja osnove za racionalnost naših izbora. Zabrana slobode misli i izraza zatvara put istini što onemogućava racionalnost ljudskih postupaka. „Istina nekog verovanja deo je njegove korisnosti.”⁵⁸ Zato „treba da postoji najpotpunija sloboda zastupanja i raspravljanja, kao etičkog uverenja, bilo kojeg učenja, ma kako se ono inače moglo smatrati nemoralnim”⁵⁹ ili neistinitim. Nijedan autoritet nema prava da zabrani nijedno mišljenje. Mil navodi tri razloga za ovako neograničenu slobodu misli i izraza.

Prvo, može se ispostaviti da je mišljenje koje se potiskuje ili zabranjuje u stvari istinito. Oni koji poriču takvu *moгуćnost* smatraju sebe za *nepogrešive*. Oni se postavljaju kao vlasnici apsolutne istine. „Oni koji žele da uguše neko mišljenje poriču, naravno, njegovu istinitost; ali oni nisu nepogrešivi. Oni nemaju ovlašćenja da odlučuju o tom pitanju za celo čovečanstvo i da onemoguće svakoj drugoj osobi da o tome sudi. Odbiti da se sasluša neko mišljenje zato što su oni sigurni da je lažno znači pretpostaviti da je *njihova* izvesnost isto što i *apsolutna* izvesnost. Svako učtkivanje rasprave podrazumeva pretpostavku nepogrešivosti.”⁶⁰ Skoro da nije potrebno dalje razlagati snagu ovog argumenta. Netolerancija, koja razara osnovnu pretpostavku racionalnog razgovora, najčešće i proizlazi iz dogmatskog i neopravdanog verovanja u apsolutnu istinitost vlastitih uverenja.

58 *Ibid.* p. 148; str. 56.

59 *Ibid.* p. 141; str. 50. (fn).

60 *Ibid.* p. 143; str. 51.

Istorija, a i svakodnevni život, pružaju nam beskrajno mnogo primera kako istina, upravo zbog ovog dogmatizma, teško krči sebi put i kakva je sudbina zastupnika mišljenja koja odudaraju od vladajućih. Setimo se samo Galileja ili Đordana Bruna. I mada je svet i dalje pun onih koji verujući u apsolutnu istinitost svojih uverenja veruju zapravo u svoju vlastitu nepogrešivost, veliki napredak, kojem je svakako doprineo i Mil snagom i uverljivošću svojih argumenata, predstavlja već i to ako se danas taj poslednji korak, od uverenja u apsolutnu istinitost svojih uverenja do tvrdnje o sopstvenoj nepogrešivosti, čini sa mnogo više ustručavanja, manje direktno i otvoreno – što nikako nije uvek (bio) slučaj. Ova novoprobudena savest čini možda lični položaj onoga koji čita „jeretičke knjige” sa zadatkom da ih opovrgne⁶¹ težim, ali bar unekoliko, makar i samo načelno, poboljšava izgled same istine. A izgledi istine nikada nisu sasvim izvesni, i Mil kategorično odbacuje izreku da istina uvek (na kraju) trijumfuje. Trijumf istine može i da izostane, da dođe presporo ili prekasno, da bude preskup. Proganjanja možda i neće sasvim zaustaviti eventualni progres, ali će ga svakako usporiti. Šibanje, spaljivanje na lomači, mučenje na raznim za to napravljenim spravama, sve u ime nepogrešive apsolutne istine, strah i lenjost mišljenja koja iz njega proističe, svakako ne doprinose trijumfu istine. Istina će trijumfovati kada onaj koji misli „shvati da je njegova prva dužnost kao mislioca da sledi svoj razum ma do kojih ga on zaključaka mogao dovesti”.⁶² A to može samo veliki mislilac. Ali ko je toliko jak da je spreman da bude mučen ili ubijen zbog svojih uverenja? Ako je zabranjeno sumnjati u zvanično verovanje, kako on može da sledi svoj razum? Ovo pitanje se, po Milovom mišljenju, postavlja čak i oštrije kad su u pitanju obični, prosečni ljudi nego kad su u pitanju veliki mislioci. Mil kaže: „Bilo je, i može opet biti, velikih pojedinačnih mislilaca u opštoj atmosferi mentalnog ropstva. Ali nikada nije bilo, niti će ikada biti, u takvoj atmosferi, intelektualno aktivnog naroda.”⁶³ Ako istina uopšte ima bilo kakve vrednosti, teško da je moguće prevazići jasnoću i uverljivost ovog Milovog argumenta za slobodu misli i izraza.

61 Upor. *ibid.* p. 165; str. 70.

62 *Ibid.* p. 160; str. 66.

63 *Ibid.* (Naš prevod je na ovom mestu potpuno neprecizan.)

Drugo, čak i ako je vladajuće mišljenje u potpunosti istinito, jedini način da se ta istinitost pokaže u svoj svojoj punoci jeste pomno i konsekvantno ispitivanje razloga koji joj stoje u osnovi; ovo, međutim, podrazumeva i mogućnost poricanja. Jedini način da se dođe do razloga nekog mišljenja jeste da se oni rasprave, a ako nema raspravljajnja „zaboravljaju se ne samo razlozi mišljenja već vrlo često i samo značenje mišljenja”.⁶⁴ Mišljenje bez rasprave postaje puka dogma, koja se ispoveda a ne zastupa, i ono tada nije u stanju da se dalje razvija. „Postoji najveća moguća razlika”, kaže Mil, „između pretpostavke o istinitosti nekog verovanja za koje je postojala svaka mogućnost da se ospori ali koje nije opovrgnuto i pretpostavke njegove istinitosti zato što se ne bi dopustilo njegovo opovrgavanje”.⁶⁵ Važnost mogućnosti osporavanja za stvarno razumevanje moralnih i ljudskih pitanja je tako velika da „kada ne bi postojali oponenti svih važnih istina, bilo bi neophodno izmisliti ih i snabdeti najjačim argumentima...”.⁶⁶

Ova dva argumenta zajedno, prvi iz poricanja nepogrešivosti i drugi iz potrebe da naša istinita verovanja budu žive i zdrave istine a ne tek samo, doduše možda istinite, dogme pokazuju neophodnost slobode (tolerancije) za postizanje istine. Iz poznavanja istine izvući ćemo korist, tako što ćemo praviti racionalne izbore. A racionalni izbori su oni koji vode povećanju sreće. Mil međutim navodi i jedan *treći* razlog za neograničenu slobodu misli i izraza koji ima isti cilj kao i prethodna dva, ali koji u većoj meri nosi pečat Milovog ličnog verovanja. Mil, naime, veruje da nijedna od pretpostavki, koje stoje u osnovi prethodna dva argumenta, ne može biti sasvim tačna, već da je istina negde na sredini: u zabranjenom mišljenju je deo istine, kao što je deo istine i u vladajućem mišljenju. Uopšte, izgleda da Mil misli da u svakom ljudskom verovanju ima nešto istinito, da nijedno nije sasvim lažno. Otuda je, da bi se došlo do potpunije istine, potrebna slobodna borba suprotnih mišljenja.⁶⁷

64 *Ibid.* p. 166; str. 71.

65 *Ibid.* p. 145; str. 53.

66 *Ibid.* p. 164; str. 69.

67 Pojmovi „verovanja” i „istinitosti” se ovde očito uzimaju u smislu da se radi o „mišljenjima”, tj. o složenim iskazima koji sadrže (i) vrednosne stavove, a nisu (samo) činjeničke tvrdnje o tome da nešto jeste ili nije slučaj. Upor. fn. 39.

Argumentacija koju nalazimo u drugoj glavi Milove rasprave je zapravo sprovedena sasvim iscrpno i dosledno. Za nas, međutim, i tu ima pitanja. Osnovno pitanje se odnosi na status istine unutar Milovog navodnog utilitarizma. Da li je vrednost istine tolika da prevazilazi vrednost svih drugih vrednosti unutar pretpostavljenog opisa sreće u kojem se ova vrednost pojavljuje kao deo? Ili istina i nije deo utilitarističkog ideala nego je i sama instrumentalna vrednost u lancu sredstava i ciljeva? U svakom od tih slučajeva argument za slobodu koji polazi od istine izgleda da stoji: relacija sloboda-istina kao relacija sredstvo-cilj je dobro obrazložena i uverljiva. Ali da li to predstavlja i pravo utilitarističko opravdanje za slobodu? Problem se pomera sa slobode na istinu. Ako je istina deo onog vrednosnog stanja koje predstavlja realizaciju vrhovnog utilitarističkog principa, tj. deo „sreće”, imamo na delu jedan postupak definisanja koji u stvari predstavlja čudno i arbitrarno proširenje pojma sreće, proširenje koje vodi u jednu praznu i proizvoljnu opštost. A zapravo kod Mila istina zaista i figurira, kao i sloboda na nekim drugim mestima, kao nezavisna intrinzična vrednost. Jer, makar da je neko mišljenje čiju vrednost procenjujemo i potpuno, a ne tek samo delimično, istinito, unutar utilitarističke sheme nama tek preostaje da utvrdimo njegovu stvarnu vrednost. Utilitarista se uvek mora pitati da li je izricanje nekog (istinitog) mišljenja korisno ili štetno. Mil na ovo odgovara da je „korisnost nekog uverenja i sama stvar uverenja: podložna osporavanju, ..., kao i samo uverenje. Ako optuženo mišljenje nema punu mogućnost da se brani, onda postoji ista potreba za nepogrešivim sudijom koji bi odlučio da je neko mišljenje štetno kao i da bi odlučio da je ono lažno”.⁶⁸

Mora se, međutim, odbaciti Milova analogija između istine i korisnosti. Mil uzima da postoji univerzalni kriterijum korisnosti čija je objektivnost isto tako potpuna kao i objektivnost kriterijuma istine. Za jednog doslednog utilitaristu u tome i nema nikakvih teškoća. Izuzev jedne: da jedan tako potpuno objektivni i univerzalni kriterijum može i mora biti samo *jedan*. Ništa ne ostaje

68 *Ibid.* p. 148; str. 56.

od (i) univerzalnosti i objektivnosti kriterijuma ako postoji još i neki drugi, isto tako univerzalan i objektivan. Za doslednog utilitaristu ni tu zapravo nema teškoća: on će reći da zaista i postoji samo jedan kriterijum etičkog procenjivanja vrednosti i da je to korisnost (sreća). Što se pak vrednosti istine tiče ona je, naravno, podložna tom kriterijumu. Ako doprinosi sreći, istina je korisna. Ako šteti realizovanju sreće, istina je štetna. I kao što je kriterijum istine u domenu svoje primene univerzalan i objektivan tako je i kriterijum korisnosti u *svom* domenu primene vrhovni i jedini kriterijum i prema tome potpuno objektivan. A to znači da se sa utilitarističkog stanovišta ne može isključiti mogućnost pojave istinitih a štetnih ili opasnih mišljenja.

Situacija se za „argument iz nepogrešivosti” komplikuje i time što se deo mišljenja bazira na procenama, pa se na taj način uslođnjava i delimično ograničava primena kriterijuma istinitosti – budući da se procene odnose ne samo na verovatnoće događaja već i na korisnost i štetnost, i to kako korisnost i štetnost samih događaja tako i korisnost ili štetnost govora o njima (pa i onog istinitog).

Za pitanje da li je opravdano da mi uvek imamo slobodu da kažemo bilo koje naše mišljenje u bilo koje vreme ne mogu biti sasvim nevažne ni neke moguće osobine konteksta. Šta ako je to, na primer, *laž* (namerno iznošenje neistinite informacije)? Ili, na primer, da li moja sloboda izraza uključuje slobodu davanja (istinitih) informacija o detaljima privatnog života mog komšije?⁶⁹

Najzad, mi ne možemo, bez obzira na Milov argument o nepogrešivosti, isključiti mogućnost postojanja faktički neistinitih mišljenja. Ali čak i ako zanemarimo mogućnost da neko mišljenje bude faktički neistinito i da mi, znajući to i odbijajući da ga saslušamo, zapravo i ne podrazumevamo vlastitu nepogrešivost, već pre neverovanje u Milovu tezu da u svakom mišljenju ima nešto istinito, preostaje jedan veliki problem koji sledi iz Milovog poverenja u ljudsku racionalnost. Postojanje slobode i atmosfera tolerancije trebalo bi da omogućе da se svi ljudski sporovi reše

69 Upor. J. Hospers, *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics*, Rupert Hart-Davis, London 1970, p. 396.

na opšte zadovoljstvo. Mil kao da smatra da su svi ljudi, u utilitaristički relevantnom smislu, potpuno racionalni. To, doduše, ne podrazumeva nužno neko dalekosežno poverenje u racionalne mogućnosti ljudi već pre verovanje u opštu prihvaćenost utilitarističkog ideala racionalnosti iz čega onda, kao racionalan zahtev, sledi i etički potpuno relevantna, utilitaristički obrazložena, dužnost da se sasluša svačije mišljenje. Međutim, etička relevantnost ovog zahteva (koji je isto što i zahtev za toleranciju, tj. slobodu) ograničena je na jedan drugi način. Naime, ona je u potpunosti zavisna od prihvatanja kognitivizma u etici. Etički (pa i politički i drugi vrednosni) sudovi su u stvari stavovi (deo njihovog značenja – ili možda i celo njihovo značenje – jeste u izražavanju stavova njihovih autora) pa je teško prihvatiti da se oni jednostavno i potpuno daju podvesti pod kriterijum istine. Između dva suprotna, recimo, *predloga*, politička programa itd. ne opredeljujemo se zbog istinitosti jednog i neistinitosti drugog jer oba prisvajaju sebi pravo na istinitost. Kada Mil kaže da u svakom mišljenju ima deo istine,⁷⁰ onda on misli upravo na takva mišljenja koja su etički relevantna, kojima se izražavaju neki vrednosni stavovi, koja su mogući predlozi, programi itd. Njegov izbor primera (a njegov najčešći i najdraži primer *mišljenja* koje odstupa od vladajućeg su učenja jeretičkih sekti) nedvosmisleno pokazuje da je tako. Razumljivo je da je kognitivizam neophodna pretpostavka za samu mogućnost usaglašavanja takvih različitih „mišljenja”. Bez te pretpostavke otpada mogućnost konačnog rešavanja svih ljudskih sporova bez ostatka i na opšte zadovoljstvo. To znači da je vrednost istine nedovoljna za postavljanje i obrazlaganje neke etičke pozicije, što, naravno, ne stavlja u pitanje Milove argumente koji pokazuju da je za ostvarenje *te* vrednosti neophodna društvena i politička sloboda. Ali ukazivanje na tu relaciju ne predstavlja zadovoljavajuće utilitarističko obrazloženje potrebe za slobodom.

70 Ovo se može tumačiti i kao Milovo implicitno odbacivanje kognitivizma, koji on inače eksplicitno prihvata; bez toga nema mnogo smisla u tezi da u *svakom* mišljenju ima deo istine: taj deo koji svako mišljenje svakako *uvek* ima je *stav* kojim se ono izražava. Naravno, Mil očito veruje da svako takođe uvek ima i neke razloge za svoje verovanje, one u koje veruje.

Pored ovih argumenata za slobodu, koji su utilitaristički ili bi takvi mogli biti, i čiji je domet u potpunosti ograničen vrhovnim utilitarističkim principom, principom korisnosti, nalazimo u Milovoj raspravi i neke argumente koji se nikako ne mogu podvesti pod utilitarističku shemu. Čini se kao da Mila ne zadovoljava upravo ograničenost dometa utilitarističke argumentacije. Nameće se utisak da za njega sloboda nije vredna samo zato što je korisna, što doprinosi povećanju ukupne sreće, nego da je vredna i preko toga, a ponekad i nasuprot tom njenom doprinosu – jednom rečju, da je vredna i sama po sebi.

Tako, na primer, Mil kaže da je svaka sila, kao takva, neopravdana.⁷¹ Najbolja vlada nema na nju više prava od najgore. Čak ni prisila, koju bi vlada činila u saglasnosti sa voljom naroda, nije opravdana. Mil zatim daje i jedno pomalo čudno obrazloženje: „Kad bi svi ljudi, osim jednog jedinog, imali jedno mišljenje, a samo jedan čovek mislio suprotno, čovečanstvo ne bi imalo većeg prava da učutka tog jednog čoveka nego što bi on imao da učutka čovečanstvo.”⁷² Iz ovoga sledi samo to da se pitanje istinitosti verovanja ne može rešiti glasanjem i da se može desiti, kao što se i dešava, da pojedinac bude u pravu nasuprot zajednici. Ali iz toga ne sledi ništa što bi ukazivalo na utilitarističku neopravdanost sile *kao takve*. Ovde se pojavljuje jedan novi princip, koji niti sledi iz utilitarizma niti mu je podređen – inače bi utilitarista u stvari imao dva cilja (i analogno tome dva vrhovna principa): korist i odsustvo sile. Naravno, unutar utilitarizma ništa ne može biti zlo *kao takvo*. Logička struktura utilitarizma zahteva da i ono što je po pravilu, ili gotovo uvek, zlo može, pod određenim okolnostima, da se preokrene u dobro. Ono što Mil kaže jeste zapravo to da ima nešto intrinzično dobro u slobodi i, prema tome, nešto intrinzično zlo u prisili.

71 *On Liberty*, p. 142; *O slobodi*, str. 56.

72 *Ibid.*

Na jednom od retkih mesta na kojima Mil kaže nešto konkretnije o određenju slobode stoji: „Jedina sloboda koja zaslu-
žuje to ime jeste ta da sledimo vlastito dobro na vlastiti način,
sve dotle dok to ne lišava druge ljude njihove slobode ili ih spre-
čava u njihovim nastojanjima da je postignu.”⁷³ Sloboda je ovde
shvaćena kao samoodređenje. Svako je, po Milovom mišljenju,
najbolji sudija i zastupnik vlastitih interesa.⁷⁴ Kako se ova teza
može uskladiti sa vrhovnim principom utilitarizma? Izgleda da
ima dve mogućnosti. *Prvo*, mogao bi se pojam koristi (odnosno
sreće) tako proširiti da obuhvata realizaciju svake želje koju bi-
lo ko bilo kad ima, u jednom doslovnom smislu po kojem je sva-
ko zadovoljenje apsolutna vrednost nesamerljiva sa drugim a
pogotovo tuđim zadovoljenjima. Ovo bi od utilitarizma napravi-
lo sistem tautologija, uz visoku cenu odustajanja od univerzali-
stičkog aspekta koji u njemu (u tezi univerzalnog hedonizma)
omogućava opštu samerljivost dajući jedinstven univerzalni i
objektivni kriterijum svih vrednovanja. Na takvu žrtvu, koja bi
utilitarizam osudila na striktni egoistički hedonizam, utilitaristi
ne mogu da pristanu, jer je teza o (opštoj) samerljivosti ono što
utilitarizmu daje, ako daje, njegovu konačnu plauzibilnost i pri-
vlačnost. *Drugo*, moglo bi se, govoreći strogo utilitarističkim ter-
minima, pravo da budu slobodni priznati samo onima koji su u
potpunosti savladali utilitaristički „račun”, tj. onima koji pose-
duju onu *racionalnost* koja im omogućava da budu, sa tog stano-
višta, *zaista* najbolje sudije i zastupnici svojih interesa. Ali to ne
bi bilo dovoljno. Potrebno je da to i *budu utilitaristi*, jer neko, a
nema razloga da to smatramo nemogućim, ko bi prezirao sreću
kao cilj *ne bi* bio najbolji sudija i zastupnik svojih interesa bez
obzira na to što „vlada” utilitarističkim „računom”. Zašto onda
Mil ipak iznosi i tvrdi ovakav, u odnosu na glavne postavke uče-
nja potpuno disonantan, stav? Jer, ako je i sam ljudski život
mogući predmet utilitarističke kalkulacije kako onda pojedina-
načni interesi založeni u tom životu mogu biti izuzeti iz opšteg

73 *Ibid.* p. 138; str. 46.

74 *Ibid.* p. 138, pp. 206-207; str. 46, 106-107.

i objektivnog merenja? Jedini uverljiv odgovor koji se može dati je da ljudske ličnosti poseduju specifičnu nesvodivu vrednost i da je poštovanje ličnosti vrednost barem delimično nezavisna od utilitarističkih ciljeva kojima ono inače može voditi (ostvarivanje takvog društvenog stanja u kojem ne samo da će se pojaviti korisne genijalne ličnosti kojima je poštovanje ličnosti *conditio sine qua non* egzistencijalnog opstanka već i stimulatívna atmosfera opšte motivisanosti i preduzetnosti). Da je to tako, jasno se vidi iz, na primer, Milovog stava prema pitanju slobodne prodaje otrova.⁷⁵ Iako je jedna od funkcija države da preduzima mere predostrožnosti protiv zločina (ali i mogućeg nesrećnog slučaja) – isto kao i da ih, nakon što se dese, otkriva i kažnjava – ipak država nema prava da zabrani slobodnu prodaju otrova. Doduše, ne samo vlast nego i privatni pojedinac ima pravo da spreči očigledno spremanje zločina, i kad bi se otrov uvek kupovao ili koristio isključivo sa kriminalnim namerama, država bi imala pravo da zabrani njegovu proizvodnju i prodaju. Ali to nije slučaj, nego se otrov koristi i za razne korisne svrhe i nije onda na državi da, preuzimajući ulogu moralnog žandarma, onemogući ove legitimne svrhe upotrebe otrova da bi se sprečio eventualni zločin, koji možda i nije bio nameravan. (Ali vlada ima pravo da naloži da pakovanja otrova budu opskrbljena odgovarajućim znakom opasnosti i deklaracijom o dejstvu kako bi se sprečili nesrećni slučajevi.) Bitan deo ovog argumenta jeste odbacivanje nepoverenja prema (odraslim itd., tj. slobodnim) ljudima. Srž argumenta je u stvari odbacivanje i same *mogućnosti* utilitarističke kalkulacije u kojoj bi se onda kao element nužno pojavilo i ovo nepoverenje.

I ne samo država, već ni tradicija ili običaji ne mogu učiniti za čoveka ono što on sam treba da učini da bi bio ljudsko biće. Ljudske sposobnosti se, kao ljudske, ispoljavaju jedino vršenjem izbora; a onaj ko čini nešto *zato* što to običaj ili tradicija nalažu, ili zato što drugi isto tako rade, ne vrši nikakav izbor, ma koliko običaj možda bio dobar i prikladan.⁷⁶ Mi smo već videli

75 *Ibid.* p. 228-229; str. 125-6.

76 Upor. *ibid.* p. 187; str. 89-90.

da se sloboda kod Mila određuje preko mogućnosti vršenja izbora. Otuda vrednost slobode nije toliko u tome da nam pomogne da realizujemo svoje, ili neke druge – recimo, opšte, ciljeve koliko u mogućnosti da te ciljeve možemo realizovati na određeni način. Doduše, za postizanje nekih ciljeva način njihovog postizanja kao da je zaista u neku ruku u drugom planu. Da bih ozdravio, spreman sam da poslušno sledim instrukcije lekara i nije mi stalo do toga da postupke koji vode realizaciji cilja (koji želim), ozdravljenju, napišem sebi, kao ni do toga da mogu da biram (mada se tu može reći da sam u potpuno određenom i relevantnom smislu već izabrao). Ali u mnogim slučajevima ja ne želim tek da budem vođen nekim dobrim putem realizacije nekog cilja nego želim da to budem upravo *ja* koji postizem taj cilj, bez obzira na rizik koji proizlazi iz moje pogrešivosti i bez obzira na to što bi mi neko drugi, ili neka institucija, mogli obezbediti mnogo lakše, bezbolnije ili sigurnije postizanje tog cilja (spretnim manipulisanjem zabranama, preprekama i gotovim rešenjima).⁷⁷ Ili kako to kaže Mil:

„Onaj ko pušta da mu svet, ili njegov deo sveta, određuje za njega njegove planove nema potrebe ni za kakvom drugom sposobnošću osim za majmunolikom imitacijom. A onaj ko sam bira svoje planove za sebe primenjuje sve svoje sposobnosti. On mora da koristi posmatranje da bi video, razmišljanje i sudenje da bi predvideo, da bude aktivan da bi skupio potreban materijal za odluku, da upotrebi sposobnost razlikovanja da bi odlučio, i, kad je odlučio, izdrži u nepokolebljivosti i samosavlađivanju da bi sproveo svoju slobodnu odluku... Moguće je da bi on mogao biti vođen nekim dobrim putem, na kojem bi bio sačuvan od svakog zla, i bez ijedne od ovih stvari. Ali šta bi onda bila njegova srazmerna vrednost kao ljudskog bića? Stvarno je od značaja ne samo šta ljudi čine nego i način na koji to čine. A među čovekovim delima, koja ljudski život s pravom usavršavaju i ulepšavaju, prvo po značaju je čovek sam.”⁷⁸

⁷⁷ Upor. Lloyd Thomas, *op. cit.*, Part I.

⁷⁸ *On Liberty*, p. 187-188; *O slobodi*, str. 90.

Sad se možemo opet vratiti na naše početno pitanje: u kojoj meri Mil zasniva svoje moralno i socijalno učenje na utilitaristički način i u kojoj meri je takvo zasnivanje valjano obrazloženo. Kada se mi ovde pitamo o konzistenciji u Milovoj argumentaciji, mi se u stvari pitamo o tome da li je ta argumentacija utilitaristička i, ako kažemo da ona nije u celini takva ili da se ne može bez ostatka svesti na utilitarizam, onda se u jednom smislu zaista može tvrditi da postoji nekonzistentost između proklamovanog utilitarističkog pristupa i stvarnog toka argumentacije. Dakle, o nekonzistenciji se može govoriti kao o nesaglasnosti onoga što je sam Mil označio kao svoj cilj i onoga što u raspravi stvarno nalazimo. Ali to ne povlači obavezno i nekonzistentnost u nekom jačem smislu, jer ne postoji nužno protivrečnost između utilitarističkog i neutilitarističkog dela argumentacije koju Mil navodi kao obrazloženje i opravdanje za slobodu misli, izraza i delanja. Može biti prosto da Mil daje naporedo dva različita opravdanja slobode, jedno utilitarističko i jedno po kojem je sloboda intrinzična vrednost. U tome ne mora biti ničeg ni čudnog ni spornog jer nema nikakvog razloga zašto nešto što ima vrednost samo po sebi ne bi istovremeno moglo doprinositi i ostvarenju nekog cilja, tj. imati instrumentalnu vrednost za taj cilj. I zaista, izgleda uverljivo da će onaj ko slobodu uzima kao intrinzičnu vrednost rado dopustiti da ona uz to može biti i korisna na razne načine. Tenzija se javlja samo kod onog ko tu ne može da uoči nikakvu drugu vrednost osim instrumentalne. Njemu bi trebalo pokazati da je sloboda nešto korisno, *bez obzira* na to da li je *on sam* želi ili ne. Takvo shvatanje o dva različita opravdanja slobode nalazimo u članku R. B. Fridmana „Jedno novo ispitivanje Milove rasprave o slobodi”.⁷⁹

Ta dva opravdanja slobode, koja nalazimo u Milovom tekstu, po Fridmanu su upravljena na dva različita auditorijuma. Jedno, po kojem se sloboda shvata kao neophodan uslov kvalitetnog ljudskog življenja upućeno je manjini kojoj je do slobode stalo, koja

79 R. B. Friedman, *op. cit.*

slobodu uzima kao nešto dobro za ličnost koja je ima (tj. koja je slobodna). Drugo – većini, koja ne želi slobodu (ni za sebe ni za druge) ali može hteti i prihvatiti instrumentalnu vrednost (za sebe) dopuštanja slobode drugima; po ovom shvatanju sloboda poseduje vrednost utoliko ukoliko proizvodi socijalno poželjne posledice.⁸⁰ Ta dva opravdanja, jedno individualističko i jedno socijalno, su naravno različita, ali to ne predstavlja nikakvu rasepljenost Milove svesti ili konfuziju u argumentaciji, kako se ponekad tvrdi, već je to posledica potrebe da se ubede dva različita auditorijuma.⁸¹

Ovakva interpretacija povlači jedno drugačije čitanje Mila od onog na koje smo navikli, čitanje koje Mila donekle izvlači iz filozofske tradicije klasičnog liberalizma u kojoj se ljudi uzimaju kao slobodni pojedinci motivisani, u krajnjoj instanci, jedino svojim (bolje ili lošije shvaćenim) vlastitim interesom i koja slobodu vidi u tome da se vlada spreči da zloupotrebi svoju moć čime bi se narušilo ono što ova treba da štiti. Loša država, po ovom tradicionalnom liberalnom shvatanju, čini svojim građanima upravo ono što treba da spreči da oni čine jedan drugome, tj. ograničava im slobodu iz nekog svog vlastitog interesa.⁸² Ali, po Fridmanovom mišljenju, Mil u važnim tačkama odstupa od klasičnog liberalnog shvatanja. On pretnju za slobodu shvata i u jednom drugačijem smislu, smislu društvene tiranije, gde se nesloboda ne sastoji toliko u nekoj spoljnoj društvenoj prinudi koliko u uzmicanju i odricanju od slobode nekih, možda i većine, članova društva. (Fridman misli da je Mil do takvog shvatanja došao pod uticajem Tokvilove (*Tocquevill*) analize demokratije.)⁸³ Takav čovek nije, u relevantnom smislu reči, „pojedinaac”, on nema ličnosti i nije u stanju da bude slobodan, da se usavršava slobodnom i ravnopravnom diskusijom, njemu sloboda nije „po-trebna”. On se ne razlikuje od egoističnog pojedinca na osnovu nečega što bi ga činilo višim od njega, naprotiv, on „ne dostiže ni ono nisko shvatanje čoveka koje imamo kod Hobsa i Bentama”,⁸⁴

80 *Ibid.* p. 303.

81 *Ibid.*

82 Upor. *ibid.* p. 296.

83 *Ibid.* p. 288.

84 *Ibid.* p. 297.

ukratko, on nije čak ni egoista. „Ono što je Lok smatrao nemogućim, naime da se čovekovo ‘vlasništvo nad sopstvenom ličnošću’ može izgubiti, preneti ili otuđiti društvenom poretku, Mil sada smatra karakteristikom modernog društva.”⁸⁵

Ovoj većini, kojoj nije stalo do slobode, potrebno je, naravno, pružiti neku satisfakciju za dopuštenje slobode onima kojima je do nje stalo. Po Fridmanovom mišljenju, satisfakcija koju im nudi Mil, jeste „društveni progres”; društvo ne može napredovati bez slobode, a većini je veoma stalo do napretka tako da se ona na taj način može ubediti da prihvati nužan uslov, slobodu drugih ljudi, uprkos sv j averziji koju inače gaji prema tako nečemu.

Ovaj pravac argumentacije je očigledno utilitaristički. Po Fridmanu, on je upućen onima kojima je potreban: i onaj ko ne vidi intrinzičnu vrednost slobode morao bi se opredeliti za nju zbog njene korisnosti. Time se, na prvi pogled, pruža mogućnost i za jedno opšte utilitarističko opravdanje slobode: svi idu za svojom srećom – većina, kojoj nije stalo do slobode, nalazi da je ova korisna (*doprinosi* njihovoj sreći), a manjina, koja želi slobodu, oseća da je ona *deo* njihove sreće. Ovaj drugi deo argumenta vodi, zapravo, u tautologizaciju, prazno uopštavanje, a suočen je i s onom vrstom teškoća koje prate utilitarizam pravila⁸⁶ (budući da jedan artikulisan utilitarizam ideala mora biti utilitarizam pravila). Dakle, termini „utilitarizam” i „utilitaristički” upotrebljeni u odnosu na ta dva auditorijuma imaju različito značenje i izgledaju prihvatljivi samo za prvi auditorijum, za „većinu”.

Takva interpretacija, zatim, nalazi, kao što smo već videli, jako tekstualno potkrepljenje u Milovoj raspravi. Ipak, čini se da uporno Milovo, makar i verbalno, insistiranje na utilitarističkoj zasnovanosti *svih* vrednosti izmiče mogućnosti elegantnog uklapanja u teoriju o dva

85 *Ibid.*

86 O tim teškoćama upor. J. J. Smart, „Extreme and restricted utilitarianism”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 6 (1956), preštampano u *Theories of Ethics*, ed. by Philippa Foot, Oxford University Press, London 1967; upor. takođe J. J. C. Smart, „An Outline of a System of Utilitarian Ethics”, u *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, London 1973, pp. 9-12.

auditorijuma kao moguću ispravnu interpretaciju Milovog teksta – bez obzira na svu ostalu privlačnost i plauzibilnost ovakve interpretacije.

* * *

U uvodu ovog poglavlja nagoveštava se drugačiji mogući pravac razmišljanja. Videli smo da pošto je preciznije odredio pojam korisnosti (kao „korisnost u najširem smislu, zasnovanu na trajnim interesima čoveka kao progresivnog bića”), Mil već u narednoj rečenici dodaje: „Ali ti interesi opravdavaju podvrgavanje individualne spontanosti spoljašnjoj kontroli samo kod onih postupaka koji se tiču interesa drugih ljudi.”⁸⁷ A na strani 213. (112) kaže: „Niko ne treba da bude kažnjen prosto zato što je pijan; ali vojnik ili policajac koji je pijan na dužnosti treba da bude kažnjen. Uopšte, gde god postoji određena šteta ili određeni rizik od štete, bilo za nekog (drugog) pojedinca ili za društvo, slučaj izlazi iz sfere slobode i premešta se u sferu morala i zakona.” Drugim rečima, niko ne treba da bude kažnjen ili kuđen bez obzira na posledice njegovog postupka, osim ako tim postupkom nije povređena neka određena dužnost prema drugima. Ali ako je to slučaj, tj. ako je postupak o kome se radi takav da se tiče drugih (*other-regarding*), onda posledice tog postupka postaju kriterijum njihovog moralnog ocenjivanja, ili kako kaže Mil, „postupak postaje podložan moralnom neodobravanju u pravom smislu te reči”.⁸⁸ Ako sad uvedemo u igru Milovu početnu tezu da je „korisnost poslednji oslonac u *svim etičkim* pitanjima”,⁸⁹ onda proizlazi da su moralna pitanja samo ona pitanja koja se odnose na postupke koji se tiču drugih, jer je korisnost kriterijum ocenjivanja samo tih postupaka. Pošto je vrednovanje sa stanovišta korisnosti, po Milu, moralno vrednovanje, izlazi da su moralnom vrednovanju podložni samo oni postupci koji se tiču drugih. Pitanja koja se tiču samo i jedino aktera ne spadaju u etička pitanja. To su pitanja koja ne ulaze u sferu morala i zakona nego u sferu slobode.

87 *On Liberty*, p. 136; *O slobodi*, str. 44.

88 *Ibid.* p. 212; str. 111.

89 *Ibid.*, p. 136; str. 44, podvukao J. B.

Međutim, *šteta* se može pojaviti i kod onih radnji koje se tiču samo aktera. U samom principu korisnosti nema ničega što bi ograničavalo njegovu primenu samo na postupke koji se tiču drugih, već on podjednako dobro (ili loše) funkcioniše i kod *self-regarding* i kod *other-regarding* radnji. Zašto onda Mil striktno utilitističkoj tvrdnji da je korisnost konačni kriterijum u svim moralnim pitanjima dodaje svoj „veoma jednostavni princip” o neopravdanosti bilo kakve spoljašnje kontrole onih postupaka koji se ne tiču drugih ljudi? Jer, time se zapravo primena principa korisnosti bitno ograničava (na *other-regarding* postupke). A kako se može zamisliti da nešto ograničava vrhovni princip vrednovanja ako ne tako da je to barem ravno ako ne i više od tog principa. Šta je to što premaša ili izmiče principu za koji se deklarativno tvrdi da ima opšte važenje? Ili, drugim rečima, šta je to do čega je Milu podjednako ili čak i više stalo nego do principa korisnosti?

U zanimljivom članku D. Dž. Brauna „Mil o slobodi i moralu” nalazimo⁹⁰ tezu da je ključna pretpostavka u Milovoj etici prisilnost ili obaveznost (*enforceability*) morala. Moralna pitanja su jedino ona pitanja koja se odnose na radnje koje se tiču drugih, pošto jedino kod tih radnji možemo s pravom govoriti o pravu prisile ili kontrole naših postupaka. Princip korisnosti ili princip štete dobija svoje pravo značenje jedino ako se akter može (tj. treba) da prinudi da ne čini štetu, a to se može samo kad su u pitanju radnje koje tangiraju interese drugih. Ali zašto – možemo se upitati – uzimamo u obzir samo sprečavanje štete a ne i mogućnost ostvarivanja koristi? A zatim, zašto samo štetu koja iz našeg postupka proizlazi za druge a ne i onu koja pogađa nas same? Postoje samo dva moguća odgovora na to pitanje: ili korisnost nije vrhovni kriterijum „u moralu i zakonu”, ili „moral i zakon” ne pokrivaju sve ljudske radnje već samo neke. Mil zapravo eksplicitno prihvata ovo drugo stanovište. Po Braunovom mišljenju, to je zato što je Mil morao da izmiri suprotnost između svog verovanja u prinudnost (*enforceability*) morala, sa jedne, i principa slobode (da se sloboda delatnosti može ograničiti samo

90 D. G. Brown, „Mill on Liberty and Morality”, *Philosophical Review*, April 1972, pp. 133-158.

kod onih postupaka koji imaju štetne posledice za druge), a koji je zapravo izveden iz još osnovnijeg principa (ili stanovišta) da je svaka sila kao takva neispravna, sa druge strane.

Prihvatanje postojanja dvaju ili više principa vrednovanja postupaka je, naravno, veliki problem za utilitarizam zbog njegovog zahteva za odlučivost i jedinstvenost u moralnom sporu, kao što smo već videli u prvom odeljku. Ono što, međutim, treba primetiti uz Braunov tekst jeste da je prividna novina njegovog rešenja već sadržana u tradicionalnom pitanju o spojivosti utilitarizma i slobode. Prisilnost je zapravo već sadržana u principu utilitarizma, jer se u njemu *kriterijum* korisnosti (u kojem kao takvom nema ničeg prinudnog ukoliko je to jedan od mnogih mogućih kriterija vrednovanja ljudskih postupaka) uzima za vrhovni i jedini *princip* vrednovanja (čime se sve ostale vrednosti svode na vrednost koristi ili određuju kao irelevantne) tako da reći da treba izmiriti verovanje u prinudnost morala sa zahtevom za slobodu znači isto što i reći da treba izmiriti i uskladiti utilitarizam i slobodu. Ovaj, da ga tako nazovemo, utilitaristički redukcionizam ne može, sam po sebi, razlučiti princip štete od principa koristi, drugim rečima, za njega je manja od dve štete – korist, odnosno dobro, a manja od dve koristi – šteta, odnosno zlo. Dakle, imamo potpuni kvantitativni kontinuitet i odsustvo svake asimetrije između dobra i zla. To znači da je utilitarizam jedno maksimalističko učenje u kojem se ne može razlikovati pozitivna i negativna odgovornost, dužnost i supererogacija, pa onda ne može dati nikakva osnova za razlikovanje i različito vrednovanje postupaka koji se tiču samo aktera (*self-regarding actions*) i onih drugih postupaka koji se tiču i drugih ljudi (*other-regarding actions*).

Ako se ta razlika ipak pravi, ako šteta ima različit status od korisnosti i ako se tvrdi da je korisnost ipak konačni kriterijum „moralnosti”, onda dopuštamo više od jednog principa vrednovanja ljudskih postupaka, a utilitarizam se pojavljuje kao jedan ali ne i jedini takav princip. Očigledno, takav utilitarizam ne bi bio sveobuhvatan, jer bi mu izmicala celokupna sfera *self-regarding* postupaka. To bi, kako kaže Lojd Tomas,⁹¹ bio jedan „ograničeni” („*restricted*”) utilitarizam,

91 D. A. Lloyd Thomas, *op. cit.* p. 332.

ali ne u smislu utilitarizma pravila, suprotstavljenog „ekstremnom” ili utilitarizmu postupaka, već ograničen u smislu da se princip korisnosti, ili, bolje reći, princip štete, s pravom primenjuje samo na ograničeni i određeni podskup ljudskih postupaka. Tako dobijamo razgraničenje koje ima jako tekstualno potkrepljenje kod Mila. Pitanje *utilitarističkog* opravdanja slobode se, onda, i ne postavlja; tamo gde se opravdava i argumentiše utilitaristički zapravo i nema slobode. Ali time uvodimo heterogenitet vrednosti: dopuštamo više od jednog principa vrednovanja, više od jedne intrinzične vrednosti. Tako osim razloga probitačnosti ima i drugih relevantnih razloga, na osnovu kojih, po Milovom mišljenju prema ovoj interpretaciji, možemo zahtevati slobodu mišljenja, izražavanja i delanja čak i nasuprot razlogu probitačnosti. A sa utilitarističkog stanovišta ne samo da nikakvi drugi razlozi ne bi mogli prevladati razloge korisnosti, već nikakvih drugih razloga i nema. Naravno, ako je ova interpretacija tačna, onda je očigledno zašto se sloboda ne može opravdati utilitarističkim razlozima. To je zato što su razlozi za slobodu druge vrste od razloga probitačnosti. Sloboda može biti uskraćena ako je štetna (za druge) ali to ne znači da je vrednost slobode u njenoj korisnosti (makar da ona stvarno *jeste* korisna). Jer, da je tako, ne bi bilo nikakvog valjanog razloga za izlučivanje principa štete iz opšteg principa korisnosti. Sloboda predstavlja, *prima facie*, pozitivnu vrednost uvek i u svakom slučaju, i „svaka prisila je kao takva neispravna”. Šteta (za druge) pojavljuje se tu kao ograničenje njene vrednosti, ali to ne povlači da je suprotnost štete, korisnost, izvor njene vrednosti. Utilitarizam je, međutim, takvo stanovište koje sve vrednosti (ili one koje su u njegovoj nadležnosti) shvata u funkciji prema (opštoj) koristi pa one svoj izvor važenja nalaze u svom funkcionalnom opravdanju u odnosu prema korisnosti.

Čini se da iz cele naše analize proizlazi, kao što i Lojd Tomas kaže, da Mil „često uzima liberalne slobode na takav način da one nikako ne mogu imati funkcionalno opravdanje.”⁹² Naravno, nas interesuje da li je to zato što je Mil bio nedosledan, tj. što nije uspeo da utilitaristički valjano „opravda” slobodu, ili je to pak u prirodi stvari i da nikakvo dosledno *utilitarističko* opravdanje *slobode* i nije moguće.

92 *Ibid.* p. 333.

Ako sam uspeo da pokažem da je ovo drugo slučaj, onda smo u interpretaciji Milovog učenja suočeni sa radikalnim izborom: ili ćemo reći da je Mil redukovao sve vrednosti na vrednost korisnosti, što bi nas, ako je to moguće, vodilo zaključku da je to učenje u najvećoj meri pogrešno, ili ćemo dopustiti da je njegovo učenje ipak delimično zasnovano na vrednostima koje su nezavisne od vrednosti korisnosti.

Ova argumentacija samo dobija na važnosti i zanimljivosti uviđom u to da termin „korisnost” ustvari označava varijablu i da utilitarizam, da bi postao konkretan normativno-etički sistem, mora ovu varijablu da „interpretira”, da, na primer, korisnost odredi „kao najveću sreću najvećeg broja” ili kao „opšte dobro” ili na neki drugi način. Drugim rečima, ona je relevantna za svaki oblik utilitarizma ili, ako to isto označimo pogodnijim terminom, konsekvencijalizma. Budući da utilitarizam u značajnom smislu stavlja naglasak na društveni aspekt ljudskih vrednosti, relevantnost ove argumentacije se proteže na veliki deo raznih društvenih učenja – svih onih koja na ovaj ili onaj način mogu da budu u saglasnosti ili nesaglasnosti sa moralnim kriterijem. Izgleda da se funkcionalistički pristup ne pokazuje prihvatljivim upravo zbog svoje jednostavnosti i redukcionizma, onih osobina koje bi trebalo da predstavljaju njegovu veliku prednost. Kao da se svet vrednosti, u svom bogatstvu, opire izvođenju iz jednog principa. Ovde se, naravno, ne može izložiti neka opšta teorija vrednosti koja bi pružila osnovu za konstituisanje raznovrsnosti vrednosti; potrebno je, međutim, ukazati na jedan aspekt te raznovrsnosti koja je relevantna za naše pitanje. Neke vrednosti, kao vrednost korisnosti, usmerene su na budućnost. Ali nisu sve vrednosti tako usmerene. Vrednost svojine, pravo na svojinu, na primer, crpe snagu svog važenja ne u perspektivi nečega što treba da usledi u budućnosti već u nekom događaju ili činu (činu sticanja) koji se desio u prošlosti (na primer, činu kupovine). Za nas relevantno pitanje je sledeće: da li je vrednost slobode u tome da ona vodi (na primer, kao sredstvo) realizaciji nečeg što će se desiti u budućnosti (progresu ili sreće, moje, tuđe ili opšte) ili je to vrednost koja je po načinu svog konstituisanja sličnija vrednosti posedovanja,⁹³ pa bi njeno važenje

93 Upor. *ibid.* p. 334.

bilo, uz izvesne pretpostavke, nezavisno od efikasnosti neke njene moguće upotrebe u budućnosti. U ovom drugom slučaju imali bismo intrinzičnu a ne instrumentalnu vrednost.

Odgovor na pitanje za koje bi se stanovište opredelio sam Mil ne može biti jednoznačan. Sa jedne strane, kao što smo videli, on daje argumente o korisnosti slobode. Ali, sa druge strane, videli smo takođe da on često uzima slobodu kao intrinzičnu vrednost. Štaviše, na jednom mestu on pravi direktno poređenje sa svojim: „Nema jednakosti između osećanja koje neka osoba ima zastupajući svoje vlastito mišljenje i osećanja koje bi mogla imati neka druga osoba koja je uvređena zbog njenog zastupanja tog mišljenja. Ne više nego između želje lopova da uzme novčanik i želje pravog vlasnika da ga zadrži.”⁹⁴ Ova razlika ne bi mogla postojati, međutim, ako bi sloboda imala samo instrumentalnu vrednost. A kada ne bi bilo te razlike, ne bi bilo ni individualnosti do koje je Milu toliko stalo i svako bi imao jednako pravo na moje mišljenje kao i ja sam. Ali to onda ne bi više ni bilo *moje* mišljenje, pa bi svaki razgovor ne samo o vrednosti slobode već i o samoj njenoj mogućnosti postao besmislen. A vrednost bi se mogla konstituisati jedino kao vrednost mišljenja a nikako i kao vrednost slobodnog mišljenja. To da je neko mišljenje slobodno ne bi ništa dodavalo njegovoj vrednosti, koja bi i tako uvek bila uslovna, zavisna od mere u kojoj je to mišljenje korisno. Mislim da je sasvim izvesno da je takva perspektiva Milu potpuno strana. Naprotiv, on očigledno smatra da nije svejedno *kako* se postiže ona vrednost koju on smatra vrhovnom, i da naši postupci imaju vrednost i nezavisno od njihove vrednosti kao sredstva za vrhovni cilj, opšte dobro. Oni imaju vrednost (ili nevrednost) kao postupci koji se pripisuju određenoj vrsti bića, slobodnim pojedincima, i što se iskazuju kao deo jednog načina života koji se razlikuje od „majmunolikog oponašanja”. Neki postupci su nužan deo takvog načina života, potpuno nezavisno od bilo kakve njihove korisnosti, kao što su neki drugi postupci, a to je moralno možda još više relevantno, u nepomirljivom raskoraku sa takvim načinom života, ma koliko inače oni, možda, bili korisni.

94 *On Liberty*, p. 215; *O slobodi*, str. 114.

V

MORAL I NAŠE VREME

Uzrok ili povod za razmatranje ove teme jeste jedna raširena pretpostavka ili teza kojom se onom vremenu koje doživljavamo kao „naše” negira mogućnost pozitivnog moralnog određenja. Ta negacija je jedna od onih čestih predrasuda koje nikako nisu karakteristične samo za naše, kao, uostalom, ni za bilo koje drugo vreme. Ono što je, međutim, vredno filozofske pažnje jeste da ta negacija često proizlazi upravo iz jedne suprotne preterane tvrdnje: da je naše vreme *posebno* po tome što u njemu ne bi *trebalo* da važe kriterijumi i postoje postupci i prakse koji su po svom moralnom određenju negativni a koji su normalno važili i postojali u drugim vremenima. Tako će se, na primer, reći da je nešto nemoguće, ili neverovatno, ili da nije za očekivati u našem vremenu, ali ne kao *predviđanje* već kao *ocena* o nečemu što se desilo ili što se dešava. Takve će ocene, pored toga što će često biti donesene sa jednom apsolutističkom pretenzijom na monopol vrednovanja, po pravilu biti praćene jednom posebno licemernom simplifikacijom koja u pojednostavljivanju često ide dotle da ne samo što mnoštvo uzroka neke pojave redukuje na *jedan uzrok* (pojava koja karakteriše svaki konformizam) već će, štaviše, negirati da neke od tih pojava uopšte i imaju bilo kakav spoljašnji ili objektivni uzrok koji nastupa iz prošlosti, nego će celokupnu njenu uzročnost redukovati na epifenomenalne subjektivne uzroke.

U takvom pristupu stvarnosti prošlost je uvek plitka, uostalom, kao i sadašnjost. Ali, naravno, za ozbiljne ljude lenjost mišljenja i konformizam nisu uzor, iz najmanje dva razloga: prvo, što je neverovatno da ozbiljne i tragične situacije mogu nastati bez dubljih uzroka, i drugo, što oni znaju da postoje stvari koje se njih samih tiču više i o kojima, stoga, oni znaju više i bolje od drugih, iz čega sledi da mora biti i takvih stvari koje se tiču drugih više i o kojima drugi znaju više i bolje, te da nas se, dakle, ne tiče sviju sve jednako. Kako bi nas se uopšte i moglo bilo šta ticati ako bi se svih sve jednako ticalo? Ključna interpretacija pojma svrhovitosti – pojam *interesa* ili *zainteresovanosti* – ne bi onda mogla imati nikakvog smisla. Jer svrhovitost se ne može redukovati na puko sledovanje posledica iz nekih uzroka, pa ni na artikulaciju svojstava tih posledica prema nekom opštem vrednosnom principu. Na prvi pogled, određenje tih svojstava bi moglo neke posledice, po vrsti, učiniti nečim vrednim, ali ne prosto kao posledice – koje u svakom slučaju slede iz svojih uzroka, bez obzira na to da li su „dobre” ili „rđave” – već samo na osnovu toga što su te posledice predmet nekog izbora, što za njih postoji neka zainteresovanost, što se njihovom realizacijom zadovoljava neki interes. Neka ideja o nekom opštem interesu koji je univerzalni predmet svačijeg izbora i čije pojedinačne realizacije po prirodi te opštosti nikada ne dolaze u sukob, bi zaista povlačila da nas se sviju sve jednako tiče, ali se ne vidi šta bi nas poticalo da budemo zainteresovani, odnosno zašto nas se to uopšte tiče. Jer, to bi bilo nešto ispred svakog izbora. Ako treba da bude izbora, onda ne može biti opšteg, jednakog i nerazlikovanog ticanja. A kada se, k tome, odbace monokauzalnost i neverovatna pretpostavka da uvek znamo ako ne sve a ono svakako dovoljno o svojim ciljevima i sredstvima za njihovo postizanje, onda putevi za simplifikacije i za greške, pa i za sistematske greške i predrasude, bivaju znatno suženi. (Pogotovo je važno odbaciti opštu predrasudu da je naše neznanje ograničeno na domen znanja o sredstvima za postizanje ciljeva, dok su ciljevi tobože precizno poznati i potpuno vladamo nad njima.)

Ipak, ona pretpostavka o posebnosti „našeg vremena” proizvodiće sistematski opšte predrasude, i te predrasude mogu biti veoma raširene i veoma uticajne. One će često davati osnovu za lažna opravdavanja i neutemeljene i neispravne ocene raznih segmenata stvarnosti

(i to ne samo kad su te ocene negativne). Često će dobijati skrivene oblike za koje je potrebna velika pažnja da bi se otkrile i još veća da bi se otklonile. Te predrasude će onda biti skrivene institucije našega sveta, i njihovo dejstvo će se ispoljavati kao kanalisanje stvarnosti tog sveta u skladu sa njihovim konstitutivnim načelima – bez obzira na to što su ta načela ustvari lažna. Njihov opis možda spada pre u političku sociologiju ili u sociologiju morala, ali određenje načela njihove proizvodnje, kao i određenje njihovog vrednosnog kriterijuma, spada zapravo u filozofiju. To je potrebno reći zato što je postalo uobičajeno da se razne teme i razne metode sasvim neprimerene filozofiji, razni teorijski amalgami, sociologizmi i psihologizmi, tretiraju kao filozofske teoreme, što može dovesti samo do nesporazuma i očekivanja bez pokrića. Filozofija ne može neposredno pomoći u artikulaciji društvenih i životnih, stvarnosnih, pitanja, jer ona se kreće na pojmovnom planu i do stvarnosti može doći samo posredno. Ono što ona može, to mora biti u domenu njenog posla, a to je domen ispitivanja razloga i načela. U našem slučaju to su načela iz kojih nastaju sistematske greške u zaključivanju i vrednovanju, greške koje proizvode i utemeljuju dalekosežne moralne predrasude, i razlozi koji opravdavaju ili pobijaju ta načela.

Filozof može razjašnjenju tih stvari doprineti samo na jedan posredan način čiji se praktički značaj ne može, ako uopšte postoji, pokazati u jednom koraku. Ono što on radi odnosi se prvenstveno na *analizu pojmova* i utvrđivanje *relevantnih distinkcija*. Jasni i precizni pojmovi su pretpostavka da se dođe do istinitog objašnjenja o bilo čemu – a perverzno bi bilo pretpostaviti da bi neka druga objašnjenja osim istinitih mogla biti saznanjno relevantna, ma koliko da su takva objašnjenja inače u nekom smislu poželjna ili privlačna. Bilo kakva pretenzija na vladavinu nad stvarnošću, pa i na vlast nad znanjem, značenjem ili metodom, predstavljala bi filozofski pogubnu gnoseološku oholost koja se ispostavlja kao prezir prema onim zakonima koji u svetu stvarno važe i kao nepoštovanje onog inventara činjenica, pojmova i pojmovnih distinkcija koji u svetu aktualno postoje. (*Vlast* na koju se ovde misli nije ona često pominjana „vlast nad prirodom”: zakoni i činjenice koji se u ovoj pretenziji žele pokoriti, iako se u njoj zapravo samo negiraju, jesu jedina osnova na kojoj se može konstituisati bilo koji smisao u našem svetu.)

Ova skromnost filozofije je naravno samo prividna, jer u opsegu u kojem filozofi mogu doprineti razjašnjenju neke pojave njihova pozicija je suverena a značaj i eventualni uticaj ključni i dalekosežni.

U našoj temi imamo četiri pojma koje možemo analizovati: „moral”, „vreme”, „naše” i „naše vreme”. Da bismo ispravno ili barem konzistentno mogli nečemu da pripisujemo određenje moralnosti ili nemoralnosti moramo prvo biti načisto da u moralu imamo posla sa jednim sasvim osobenim vrednosnim kriterijumom čija primena nikako nije proizvoljna i ne zavisi od onoga što se nama sviđa ili ne sviđa, niti je u njega nužno založen neki određeni interes ili pravo za koje se podrazumeva da ćemo ga „birati”. Isto tako, nema izvesnosti da ćemo bez uzimanja u obzir svih relevantnih aspekata, u koje svakako spadaju i naše projekcije ali i posledice i uzroci razmatrane pojave, doći do valjane i opravdane vrednosne ocene. Jer predmet primene tog kriterijuma su *postupci* i *prakse* (definisani skupovi postupaka). Njegova primena na „vreme” podrazumeva taj momenat. To znači da vreme koje se *moralno* ocenjuje nije neki interval u kojem su se desile ili se nisu desile neke pojave, ma koliko te pojave mogle biti relevantne za život ljudi (kao što su zemljotresi, suše ili poplave) osim ukoliko ove nisu posledica svrhovitog, namernog, *delanja*. Domen njegove primene je dakle ograničen na onaj deo stvarnosti koji je konstitutivno povezan sa onim momentom koji je ključan za određenje nekog događaja kao *postupka*, momentom koji uopšte omogućava da se moralni kriterijum primeni na taj događaj, a taj momenat jeste već pomenuta svrhovitost. Pojam „svrhovitosti” u sebi sadrži moment temporalnosti, ali takođe i moment koji *kontinuitet* sadržan u pojmu vremena – koje teče i u kojem se sve *dešava* – nadilazi mogućnošću *postavljanja svrha*, konstituisanja namera, odluka, pripisivosti odgovornosti, ukratko *moment slobode*. To znači da mogući predmet primene moralnog kriterijuma nisu *događaji* kao takvi, već samo oni događaji koji su istovremeno *postupci* ili skupovi postupaka. Nisu to ni slepi događaji, ali isto tako ni puke zamisli, želje, snovi, pa ni same namere pre i nezavisno od stvarnog pokušaja njihove realizacije. Da bi bilo postupka mora postojati i *odluka* čije je postojanje ekvivalentno ozbiljnom pokušaju realizacije u njoj sadržane svrhe.

Ovde, naravno, nije mesto za raspravu o pojmu ili određenju morala; dovoljno je ustvrditi da ma kako da se moral definiše, ukoliko treba da je to jedno distinktno vrednosno merilo, on mora u sebi sadržavati nešto više od puke konzistencije. Ta distinktnost, ono po čemu se moralno stanovište razlikuje od ostalih vrednosnih stanovišta, mora u sebi sadržati pretenziju na univerzalnost. Ono što je međutim, i za nas ovde, zanimljivo u vezi sa tom univerzalnošću jeste jedna njena implikacija i jedno svojstvo te implikacije: naime, da ako neki kriterijum – moralni – treba da je univerzalan, onda on mora biti u relevantnom smislu jedan i jedinstven, a svojstvo tog određenja *jednosti* jeste da nikakav *sadržaj* ne može imati *funkciju opravdavanja* i da nikakva određena radnja ili klasa radnji (postupaka) ne može biti i nije ispravna *kao takva*: radnje su činjenice na koje se taj kriterijum kao vrednosno načelo *primenjuje*, i zato bi uzeti da je neka vrsta postupaka kao takva nužno dobra ili rđava pre primene tog kriterijuma bilo brkanje činjeničkog i vrednosnog nivoa. Da uzmemo jak primer: *rat* kao jedna praksa ili klasa radnji nije kao *pojava* (koja se u kontekstu ostalih pojava koje sačinjavaju neki dati svet definiše kao onaj skup postupaka koji predstavlja rat) unapred vrednosno ili moralno određen. On se kao praksa sastoji od postupaka od kojih su neki rđavi a neki ispravni (kao i u svakoj drugoj praksi) i ako *tih* postupaka nema onda nema ni te pojave, a kao celina ona će se vrednovati preko neke rezultante svih postupaka u njoj. Ti postupci, dakle, nisu opravdani ili neopravdani *zato* što su deo te pojave (u našem slučaju rata), već oni tu pojavu kao takvu čine, a onda se i oni i pojava kao celina podvrgavaju vrednovanju sa raznih stanovišta, od kojih je jedno i ono moralno, koje je jedinstveno i univerzalno.

To znači da se svakoj pojavi mora prići dovoljno blizu i razumeti je da bi se moglo validno ocenjivati i da ništa ne može da se ocenjuje unapred, na osnovu nekog svojstva ili mesta u nekoj klasifikaciji. Taj jedinstveni i univerzalni kriterijum (jedinstven po svom konstitutivnom određenju – u smislu nezavisnosti od sadržaja neke ideje koji bi sam sebe postavljao kao konačni delatni i vrednosni kriterijum i što bi onda vodilo u određenu aksiološku cirkularnost i relativizam) – daće onda i vrednosti koje nisu varijabilne, za razliku od vrednosti koje slede iz načela *poželjnosti* ili *celishodnosti*, nego imaju pretenziju na apsolutnost

važnja. Takve su vrednosti *pravda, poštenje, dostojanstvo* ili, sa negativne strane vrednosnog pola, *laž, prevara, nasilje*. Sve se ove vrednosti konstituišu u odnosu na *slobodu i odgovornost*. Apsolutnost i jedinstvenost kriterijuma koji ispostavlja te vrednosti ne ukida, naravno, razlike u predmetu njihove *primene*; taj predmet čine *postupci, prakse, politike*. Predmet očito može da bude veoma različit, pa će i ocene biti različite. Ali, opet, mora da se naglasi – *ne prema nekom određenju ili pripadnosti, već tek nakon primene onog kriterijuma*. Šta je dobro i šta je rđavo ne može se dedukovati ni iz jednog određenja ili svojstva neke stvari. *Ništa ne može da se tretira kao da je unapred ocenjeno, već se mora oceniti da bi se moglo znati koju vrednost ima!*

Kad se sve to uzme u obzir vidi se da *vreme* nije lako jednoznačno odrediti. Ono može biti shvaćeno na dva suštinski različita načina. Možemo ga, *prvo*, shvatiti kao jedan vremenski interval ili odsečak, kao što često podrazumevamo u terminima „doba” ili „epoha”. Moment temporalnosti je tu prisutan na jedan direktan način, ali i određenja *doba* ili *epohe* uključuju sadržaje koji nadilaze ili se ne mogu svešti na bilo koji skup radnji koji se u njemu ili u njoj čine, sadržaje koji u nekoj rezultanti daju određenu karakteristiku tom vremenskom intervalu po kojoj je onda *taj* interval *različit* od prethodnih, ili možda samo od neposredno prethodnog, intervala, dajući mu osobenosti određene civilizacije ili epohe. Ta osobenost čini kontekst nekog vremena dajući specifično određenje njegovim sadržajima koje će biti različito od određenja tih istih ili sličnih sadržaja u nekom drugom vremenu. Delimična nezavisnost određenja tih sadržaja od skupa svih praksi koje ljudi u tom dobu čine, što se ogleda u nesvodivosti nekih od tih sadržaja na bilo koji sadržaj tih praksi, predstavlja bitno ograničenje za primenu moralnog kriterijuma na *vreme* shvaćeno u ovom smislu. Ali to ograničenje postavlja i pravu meru univerzalizaciji što omogućava i donošenje validnih vrednosnih sudova u kontekstu stvarnosti tog određenog vremena („kad se sve uzme u obzir”). Moralni kriterijum će morati da se primenjuje „iznutra”, odnosno unutar konteksta tog vremena, i uvek će morati, kao jaku pretpostavku, da uzima u obzir nešto što bismo možda mogli nazvati „rezultanta (tog) vremena”. Ta rezultanta je zbir svih tih ograničenja, i ona se mora uzimati u obzir da bi moralni sudovi koji se izriču o postupcima i praksama u tom

vremenu mogli biti validni i relevantni. Ali se, isto tako, upravo ova ograničenja često pojavljuju kao izvor dalekosežnih, sistematskih, teorijski zanimljivih ali i praktički relevantnih, ponekad i opasnih pa i katastrofalnih, *grešaka*, u kojima se ograničenja vremena uzimaju kao nužne datosti, očigledne istine o svetu, sheme kvazimoralnog opravdavanja ne samo onog što je u kontekstu nekog vremena (bilo) nužno, već i mnogo čega drugog, najčešće onog za šta samo izgleda da je (bilo) nužno, a u stvari je samo projekcija neke od tih grešaka ili predrasuda. Pri tom, i ono što je (bilo) nužno, a pogotovo ono što takvo nije (bilo), nije samim tim i moralno opravdano.

Drugo, „vreme” se može shvatiti i po nekom određenju koje iz sveukupnog događanja u vremenu izdvaja neke značajke koje konstitutivno određuju „nas”, tj. *naš* identitet koji se, neodređeno dugo i možda bez specifikacije početka, proteže kroz vreme. Ovaj odnos (nekih svojstava nekih sadržaja) sa vremenom je još komplikovaniji i zato ga je i teže odrediti. Konstitutivna odredba identiteta, iako se ispoljava kao trajanje u vremenu, ne dobija svoje određenje iz lociranja u vremenu (iz toga što se ispoljava u nekom određenom trenutku, u nekoj epohi ili dobu), već identitet tu svoju odredbu donosi iz prošlosti i nosi je dalje u budućnost, pa ma kakva ona bila. Ali ta odredba, po pretpostavci, nije oduvek postojala i njezino trajanje u budućnosti je neizvesno. Vreme je ovde samo segment ili po tim značajkama izdvojeni deo vremenskog kontinuiteta, ali ne samo sinhrono (poprečno) već i dijahrono (uzdužno): naš identitet je *iz prošlosti* determinisan nekim uzrocima, ali nekim drugim uzrocima – koji takođe jednako dolaze iz prošlosti, i koji po mnogo čemu mogu izgledati i značajniji od onih prvih – on nije determinisan. Onda će oni uzroci koji determinišu naš identitet, čak i ako potiču iz nekog davno prošlog vremena, proizvoditi posledice koje će ulaziti u određenje *našeg vremena* kao njegove bitne karakteristike, dok neki drugi uzroci, vremenski možda bliži ili čak i prisutniji u svesti i sećanju ljudi, neće predstavljati suštinske karakteristike našeg vremena zato što ne ulaze u određenje našeg identiteta. Izraz „naše vreme” se onda u nekom kontekstu može pojaviti i u onom prvom, epohalnom, sinhronom, smislu, ali samo kao prazan numerički identitet kojim se označava određeni vremenski interval i njegova razlika naspram drugih intervala vremena, po pravilu

naspram onog intervala koji neposredno prethodi. Ali tek u ovom drugom, „identitetskom” i dijahronom, smislu *naše vreme* nije samo *vreme* nego je, ili može biti, zaista *naše* u jednom smislu koji u sebi može obuhvatiti i nešto što bi u nekoj, možda dalekoj, analogiji moglo da se *uporedi sa osobom (ličnošću)*, nešto što ima svoju istoriju i svoju relevantnu (dugoročnu) budućnost. Nešto za čije „naše” postoji i stvarno, konkretno „Mi”, u kome se pojedinac može naći tako što će u tome „Mi” učestvovati kao u okviru života, a neće se izgubiti u bezličnosti neke naddeterminišuće strukture koja ne podnosi nikakvu autonomiju onih *osoba* koje su stvarno *ličnosti*, a to su ljudi kao *pojedinci*. Čovek, budući društveno biće, ne može živeti sam na svetu. Ali društveni okvir života se artikuliše u *žive upojedinjene kolektive* koje ljudi doživljavaju kao *svoje* a ono što im pripada kao *naše*. Ti kolektivi, dođuše, mogu biti i apstraktne naddeterminišuće sile koje apsorbuju i rastvaraju lične momente pojedinaca pretvarajući ih u heteronomne instancije nekog drugog i tuđeg smisla. Ali to mogu biti i konkretni okviri i mesta življenja u koje se lociraju i u kojima se realizuju bitni delovi smisla njihovog života kao slobodnih i autonomnih ličnosti, bez kojih bi krug mogućnosti za konstituisanje i ostvarenje svrha koje njihovoj egzistenciji mogu davati stvarnu vrednost bio radikalno sužen. Takvi su *porodica* ili *nacija*. Njihovo postojanje međutim zavisi, naročito kod nacionalnog identiteta, i od stepena njihove *definisnosti*. Na primer, odsustvo definisanog nacionalnog identiteta je po pravilu izvor mogućnosti raznih problema koji život mogu učiniti samo lošijim: nestabilnosti, kriza, spoljašnjih aspiracija, ratova, radikalnih promena.

Odnos između identiteta (*nas*) i vremena daje onda okvir određenju nekog vremena kao „našeg vremena”, i u pogledu njegovog sadržaja i u pogledu njegovog opsega. U tom odnosu se konstituiše neko *naše vreme*. Ono se onda direktno apostrofirira u negativnim ocenama koje se mogu čuti, kao kad se, na primer, kaže da živimo u „netičkom vremenu”, „vremenu moralne krize”, i slično. Ali da bi se znalo šta to znači potrebno je odrediti koje je to vreme, koji je njegov vremenski opseg? Jer vreme koje može biti predmet moralnog, ili bilo kog drugog, ocenjivanja teško da se može kompletno oceniti ako ne označava neki, relevantni, vremenski interval, pa to u sintagmi „naše vreme” nužnim načinom označava, pored tzv. sadašnjeg trenutka,

i neki odsečak *prošlosti*. (Doduše, ono obuhvata i *budućnost*, i to ne neki njen deo već celu *budućnost*; ali, kao što odskora i svi znamo, mi ne poznajemo čak ni blisku *budućnost*. *Budućnost* tako izmiče mogućnosti sadašnjeg ocenjivanja.) *Koliki?*, ili još bolje *koji* deo *prošlosti*? Jedini valjan odgovor jeste da je to ona *prošlost* koja je na relevantan način *sadržana* u sadašnjosti kao takvoj.

Ona to neposredno može biti samo kao skup posledica nekih uzroka iz *prošlosti*. To su one posledice čije postojanje i delovanje značajno osećamo i za koje uzimamo da će svoje delovanje protegnuti i u *budućnost*. Onda su uzroci tih posledica, mada doduše samo posredno, deo sadašnjosti. *Prošlost* ili jeste ili nije *sadržana* u sadašnjosti. Onaj deo *prošlosti* koji ne daje delatne posledice u sadašnjosti niti proizvodi uzbuđenja (što je takođe jedna vrsta „živih” posledica) može još uvek da ulazi u *sadržaje* sadašnjosti na jedan apstraktan način: pretočen u neka pravila, principe, običaje ili navike, ali delovanje *prošlosti* je tada nereflektovano i skoro mehanički založeno u razne heteronomne sheme ponašanja koje mogu biti interiorizovane dublje ili pliće. Ali kao deo konkretne stvarnosti sadašnjosti *prošlost* će biti prisutna samo na ova dva načina, u obliku živih uzroka koji i dalje proizvode relevantne posledice i u obliku *sadržaja* do kojih aktivno držimo, koji nas uzbuđuju i koje smo spremni da branimo (ili napadamo). Za razliku od prvog, drugi način može delovati samo preko konkretnih oblika (društvene) svesti koja se konstituise u raznim formama opštih verovanja. (U prvi tip spadaju, na primer, nerešeni problemi iz *prošlosti*, koji mogu delovati načelno nezavisno od opštih verovanja kao oblika društvene svesti.) Kao značajke „našeg vremena”, odnosno nekog određenog vremena, ovi uzroci, upravo kao *relevantna prošlost*, svojim delovanjem određuju „vreme” kao jednu vrstu celine koja ima svoj početak, sredinu i kraj, a ne kao neki interval ili odsečak na liniji vremenskog kontinuiteta. I upravo kao ta *celina* ono biva *nečije* odnosno neko „naše” vreme, kao nešto što ulazi u *nečiji* (*naš*) *identitet*. Kao što su u prvom određenju „našeg vremena” ograničenja u definiciji njegove rezultante mogla voditi u sistematske i dalekosežne greške (ponekad u obliku neke katastrofalne ideologije), tako i u ovom određenju ova odredba celine predstavlja moguću osnovu na kojoj se mogu graditi dalekosežne greške u zaključivanju i vrednovanju, koje su

onda izvor moralno spornih zaključaka i ocena o tom vremenu i o drugim vremenima, o njihovom odnosu, i o „prošlosti” i „budućnosti” kao stanovišta sa kojih se procenjuje sadašnjost.

Ali ima događaja u prošlosti čije posledice nisu samo i dalje prisutne već i sudeluju u proizvođenju nove stvarnosti, pa ipak ne čine deo sadašnjosti iz razloga koje nije lako imenovati: ti su uzroci, ukoliko bi se naveli u objašnjenju neke sadašnje pojave, postali trivijalni, a to je tako zato što je njihovo delovanje na neki način postalo nepromenljivo i izmaklo mogućnosti relevantnog uticanja. Može se, na primer, reći da među uzroke nastanka Jugoslavije spada i dolazak Turaka na Balkan: da Turci nisu došli na taj prostor Jugoslavija nikada ne bi nastala. Ali neko objašnjenje koje bi bilo zasnovano na navođenju takvog uzroka je nedostatno jer upada u dihotomiju koja ga takvim nužno određuje a iz koje ne može da izađe. To je sledeća dihotomija: ili je to uzrok poput onog da postoji vazduh ili da postoji svet pa je objašnjenje koje se dobija njegovim navođenjem *trivijalno*, ili je *kontračinjenički*, uz pretpostavku da bi konstelacija *ostalih* uzroka ostala potpuno ista (a nemogućnost postavljanja te pretpostavke je onaj problem koji kontračinjeničkom zaključivanju nužno oduzima relevanciju).⁹⁵

Na ovaj način se mogu procenjivati svi uzroci, ali je očito da to ima neke veze sa udaljenošću u prošlost i da davni događaji imaju mnogo veću verovatnoću da budu trivijalni uzroci. Ovo nas suočava sa pitanjem dokle treba da idemo u prošlost u traženju relevantnih uzroka za ono što se sada događa, a odgovor na to pitanje uticaće onda i na to koji ćemo domen prošlosti pripustiti u naše određenje sadašnjosti. Ali opet se taj domen neće moći odrediti linearnim protezanjem

95 Ili uzmimo još očitiji primer: prvo uspešno tursko zaposedanje teritorija na evropskom tlu izvedeno je uz pomoć *zemljotresa*: „U noći između 1. i 2. marta 1354. godine zemljotres je razorio zidine Galipolja i ostalih utvrda u toj oblasti, i Sulejmanove jedinice su smesta zauzele ova uporišta”, – H. Inaldžik, *Osmansko carstvo*, SKZ, Beograd 1974. str. 15. Taj zemljotres je dakle bio među uzrocima zauzimanja tih utvrda. Ali pitati šta bi bilo da tada nije bilo zemljotresa, npr. da li bi onda bilo Jugoslavije, ne spada u pitanja čiji odgovor može pretendovati na neku eksplanatornu vrednost. Mada sve što *ostvarujemo* ostvarujemo ne samo u *okviru* nego i *pomoću* prirodnih zakona (tako što za svoje *svrhe* postavljamo *posledice* nekih stvarnih uzroka) ipak je navođenje delovanja, ili čak postojanja, prirodnih zakona ili prirodnih pojava kao krucijalnih delova objašnjenja svrhovitog postupanja (i ne samo u moralnom smislu) po pravilu potpuno irelevantno.

do neke tačke u prošlosti, već ćemo se suočiti sa ona dva pomenuta načina na koji uzroci iz prošlosti mogu živeti u sadašnjosti, i ti će načini odrediti dva kriterijuma za određivanje koji su delovi prošlosti aktualno prisutni u sadašnjosti, i koliko daleko u prošlost treba ići u njihovom traženju.

Prema *prvom kriterijumu*, imamo posla sa uzrocima čije posledice ne čine samo neku trivijalnu osnovu nečega što se sada dešava, već su te posledice još delatne, bilo neposredno tako što stvaraju nove uzroke, bilo posredno tako što su predmet dalje obrade, što se mogu menjati i na njih može uticati. To je ona prošlost koja je preko svoje produktivne uzročne delatnosti i dalje jednako prisutna kao i ranije: vreme koje i dalje traje u nekom svom određenju. Ne samo nerešeni problemi ili nezavršeni ratovi, već i postupci koji, makar i potencijalno i u perspektivi ugrožavaju onu celinu vremena koja daje neki identitet, mogu biti uzročno produktivni na ovaj način. Na primer, to što su neki hrišćani pre nekoliko vekova u Bosni promenili svoju veru (a oni su svakako imali svoje razloge, za koje možemo pretpostaviti da su u osnovnom smislu bili uglavnom sebični) uzrok je sadašnjeg rata koji se tamo vodi. Među razlozima, međutim, koji su konstituisali njihove tadašnje odluke nije morala biti i posledica po kojoj ta odluka njihove potomke, i nečije tuđe potomke, u budućnosti vodi u krvavi rat. Jer iz onoga što je tada bio samo egoizam razvilo se, ili je na njega prionulo, nešto mnogo krupnije od sebičnosti, nešto što je potomke prevrnika-poturica (i drugih prevrnika) stavilo na kolosek jedne druge želje koja ne mora imati direktnu vezu sa onim neposredno sebičnim interesima koji su nekad bili odlučujući momenti u konstituciji njihove odluke koja mnogo kasnije donosi tako neobične posledice.⁹⁶ To znači da i davni, ili relativno davni, uzroci mogu davati žive i delatne posledice.

⁹⁶ Svakako da se može navesti još „davniji” „živi” uzrok. Na primer, može biti da su Jevreji *svoj* identitet kao stalni uzrok sve novih i novih posledica sačuvali pored ostalog i zato što nisu poslušali savete nekih svojih čelnika u njihovom ustanku protiv Rimljana u I veku (i koji im je *nakon poraza* doneo progonstvo u *dijasporu*) da *kapitulacijom i predajom* „spasavaju narod i državu”, i možda *tako* sebe nisu osudili na verovatnu asimilaciju i nestanak. Ako je tako onda je *tadašnji* njihov poraz uzrok opstanka njihovog identiteta, dok drugi narodi iz tog regiona, koji možda nisu doživeli tako strašnu sudbinu nisu sačuvali ni svoj (tadašnji) identitet. Upor. Josif Flavije, *Judejski rat*, Prosveta, Beograd 1967.

Pogotovo je to slučaj sa *drugim kriterijumom* o tome dokle ići u prošlost u traženju delatnih i živih uzroka. Taj kriterijum jeste *osećanje* zainteresovanosti: one zainteresovanosti po kojoj nam je do nečega *stalo* u smislu u kojem nam je stalo do sebe i svoga. Sasvim je izvesno da nam je do *naše* prošlosti stalo drugačije i više nego do *tuđe*, kao što nam je do naše sadašnjosti ili budućnosti stalo više *i drugačije* nego do *tuđe*, što onda ima posledice i na planu vrednosti, na primer, na planu dužnosti: prema *svojoj* deci *imamo* dužnosti koje nemamo prema drugoj, tuđoj deci. Pa ako su naša deca i gluplja ili ružnija od tuđe ona time ne bivaju manje naša niti neka tuđa, pametnija i lepša, postaju time izvor neke naše obaveze ili interesa. Samo mali deo u skupu svih dužnosti koje uopšte imamo prema deci imamo prema sv j deci, najveći deo tog skupa je raspodeljen diskriminatorno, i to se može i lepo obrazlagati i smatrati očiglednim, u šta mi ovde nećemo ulaziti.⁹⁷ Ali priroda i činjenica postojanja te ili iste takve zainteresovanosti utemeljuje i mnoge druge, manje očigledne ali ne manje stvarne, odnose. To što je neki drugi narod bogatiji ili neka druga država bolje uređena po pravilu je za nas praktički uglavnom beznačajno. Može biti predmet zavisti ili predmet ugledanja, i tako mogući izvor motivacije, ali ne i deo našeg tekućeg života i tekućeg ocenjivanja onoga što se dešava u našem narodu ili našoj državi. Interesovanje za tuđe i zainteresovanost za svoje moraju da se razlikuju. A onda će nam prisustvo jakih osećanja zainteresovanosti, ako takva osećanja postoje, pokazati nove i drugačije elemente prošlosti kao krucijalne momente identiteta.

Uzmimo poslednjih sto godina: svi se još *uzbuđujemo* (i delimo) oko 1903, 1912, 1913, 1914, 1918. itd. Ako je *to* naše vreme – onda u njemu zaista ima mnogo toga oko čega se možemo uzbuđivati. Ako pak to nije slučaj, zašto se ne samo uzbuđujemo već i, sa potencijalnim (veoma) praktičkim posledicama, delimo? Jer, način na koji to uzimamo, bez obzira na to gde se u toj podeli nalazili, *razlikuje* se od prihvatanja sličnih stvari u *sadašnjem* trenutku

97 Upor. *infra.*, poglavlje XIII.

ali negde veoma daleko, na primer, u Boliviji. Domen našeg doživljavanja očito je ograničen, i vremenski i prostorno, ali njegov *tip* je determinisan upravo onim što uvodi treći pojam naše analize i treći termin iz naslova – pojam „našeg”, kojim se u određenje vremena kao relevantnog uvodi moment identiteta. Naše vreme je nama relevantno zato što je naše, a naše je zato što mi posedujemo nekakav identitet a nismo jednokratna instancija ravnodušna prema onome što je bilo i onome što će biti. Jer i ono što je bilo i ono što će biti jesmo *mi*, oni *mi* čija je to prošlost i budućnost, i prema kojoj smo zainteresovani kao prema nečemu *svome*, nečemu *našem*.

Obratimo malo pažnju na tih poslednjih sto godina – ako je to *naše vreme*. U ovom vremenu nalazimo i sledeće četiri pojave: *Prvi svetski rat* (to su bojni otrovi i mitraljezi za *do tada*, i neposredno pre toga, pristojne ljude, domaćine, itd); *komunizam* u Rusiji (jednoj od najrazvijenijih država s početka „našeg vremena” i jednoj od „velikih sila” – uporedite je, na primer, sa nekim drugim tadašnjim carstvom, Turskim ili Austrijskim, ili bilo kojim, uključujući čak i Britansko, u bilo čemu: kulturi, nauci, industriji *etc.* – a šta to znači može se označiti jednom jedinom rečju: *Gulag*); *nacizam* u „zemlji kulture” (a to znači: konclogori, gasne komore, koncept „konačnog rešenja” – Holokaust -, uz to još i Drugi svetski rat); *propast kolonijalizma* (po obimu svakako najvećeg, mada možda ne i najuspešnijeg, pokušaja realizacije *svetskog poretka*, i svakako najvećeg, dosad, ljudskog poduhvata u istoriji, izvedenog u ime nauke, prosvete i progresu u blagostanju: ogromne su posledice propasti kolonijalizma, i one nisu uvek jasno definisane; mnogi procesi su prekinuti i ostali nezavršeni, ostavljajući za sobom jedan razdrobljen i polurazrušen svet sa puno jadnih i bednih država, i jadnih i bednih ljudi, i sklopovima uzročnih determinacija koji se tih ljudi i njihovih života *ne tiču* u jednom relevantnom smislu – naime, da nisu oni, već neki drugi ljudi, učestvovali u njihovoj proizvodnji i da ne mogu da ih promene, ali ih se istovremeno *tiču* u drugom relevantnom smislu – naime, da ti uzroci, i dalje ali sada na nov način, kardinalno

determinišu njihov svet i njihov život⁹⁸). A ovo su samo najkrupnije od nesretnih stvari koje nalazimo u „našem vremenu” određenom kao „poslednjih sto godina”.

Ali *taj svet i ideje* na kojima je građen *pripreman je prethodnih sto godina*: komunizam u francuskoj i nemačkoj filozofiji; propast kolonijalizma u onom istom *utilitarističkom* duhu iz kojeg je kolonijalizam i nastao (univerzalna benevolencija kao maksimalizacija dobra shvaćenog kao korist); nacizam u nemačkoj historiografiji, zavičajnom romanu i poniženosti u državnoj i verskoj iscepanosti. Iz čega sledi da bismo „našem vremenu” morali da dodamo još prethodnih sto godina.

Vratimo se pitanju moralnosti. „Naše vreme” očito – pa bilo da je reč o stotini, dve stotine, ili samo *nekoliko* poslednjih godina – jeste *vreme divlje slobode* i snažnih erupcija radikalne proizvoljnosti na svetskom planu, ali se opet ne vidi ništa što bi ga kao takvo činilo posebno moralno signifikantnim, po čemu bi se ono izdvajalo i u moralnom pogledu razlikovalo od drugih vremena. U njemu doduše postoji ogromna i, može da nam se čini, *povećana* količina *laži, licemerja, oholosti i proizvoljnosti*. Ali ovaj *parametar povećanja*, koji bi mogao dati moralnu posebnost samom vremenu kao epohi može imati svoj uzrok u opštim istorijskim zastranjenjima vremena, u ideološkoj vladavini pretencioznih, totalističkih ili lažnih svetonazora koji će, kao uzrok, dati taj učinak kao svoju normalnu posledicu. Može biti da se nametljiva *ideološka laž*, zasnovana na *gnoseološkoj oholosti*, u kojoj smo *mi* proveli naše „srećne decenije” (za ljudske okolnosti svakako ne beznačajan period), kao što su i naši preci, ili nečiji tuđi preci, pre 1914, proveli možda još veći broj „srećnih decenija” u nekoj drugoj takvoj zabludi – budući da je vreme tih „decenija” bilo satkano od *laži i licemerja* – može biti da se ta ideološka

98 Uzmimo, na primer, državu Pakistan, koja je, čini se, napravljena tako da kao verski definisana država bude stalni izvor sukoba i razbijač najveće islamske države na svetu, Indije, tako što će onemogućiti da se u njoj konstituiše načelo tolerancije kao važeće načelo regulisanja društvenog života. Postojanje tako definisane nezavisne države Pakistana otežava i praktično *onemogućuje* versku toleranciju na Potkontinentu. Indija bi ostala najveća islamska zemlja i da je Pakistan ostao deo jedinstvene indijske države, ali bi verska tolerancija tada možda imala neku stvarnu šansu.

laž pobrinula da *vreme sreće* ne bude (tj. da *nije bilo*) i *vreme slobode*. Može biti da je otklanjanje i zataškavanje dilema i konflikata koje prirodno proizvodi život kao jedna dinamička pojava, s jedne strane, vodilo u rasipničko trošenje energije na proizvodnju lažne harmonije i da je, sa druge strane, upravo to omogućavalo nagomilavanje i akumulaciju nerešenih konflikata i problema tako da je „proizvodnja sreće” uistinu učestvovala i kumovala u užasima koji su se zatim dešavali, tada kao i sada. Ali sa specifično moralne tačke gledišta tu je zanimljivo, prvo, da u stvarnosti koja u svojim konstitutivnim premisama ima *laž* (mada ne samo nju) teško mogu da se konstituišu trajne vrednosti, jer iz *laži* sledi bilo šta (*ex falso quodlibet*), što uključuje i ništa. Sa druge strane, istina zaista ne mora biti prijatna, čak i onda kada je biramo ili se za nju borimo. Proizvoljnost i *laž* se, naravno, neće prikazati takvima, nego će se artikulirati kao određene, možemo ih nazvati „meke” vrednosti: kratkoročne, lako zadovoljive, plitke, jalove, i rezultovaće, naravno, u samozavaravanju i permisivizmu. Opšta osobina pristupa vrednostima biće jedan oblik dopuštene ili čak obavezne *neozbiljnosti*, kao što će opšti nivo, pre svega javne ali nužno onda i privatne, odgovornosti biti radikalno snižen. Ako u konstituciji odgovornosti *istina* nema primat, onda neće biti prepreke ne samo za lagodno maštanje kao surogatu stvarnosti već ni za *sisteme mišljenja* u kojima kardinalne moralne, ali i političke, ekonomske, običajne i druge, vrednosti bivaju ugrožene. To će po prirodi stvari uzrokovati razne vrste *veoma načelnih grešaka*, i to će onda stvoriti osnovu na kojoj svakako neće biti dozvoljeno *sve* ili *bilo šta*, ali će biti dozvoljeno *više* (mnogo više) nego što treba da bude i, sledstveno, biće dozvoljeno, ili zabranjeno, ono što *ne treba* da bude dozvoljeno, ili zabranjeno. Enormni permisivizam ne proizvodi više slobode već rezultuje u licemerju i samozavaravanju; licemerju kod nekih koji još imaju ponekad dileme, i samozavaravanju kod većine ostalih kod kojih je upitnost umrla.

U kontekstu našeg pitanja o vremenu i njegovom moralnom statusu treba ukazati na jednu zanimljivu vrstu ovih „*veoma načelnih grešaka*” koju srećemo u vrednosnom zaključivanju, i koja verovatno nastaje iz tenzije između pomenute gnoseološke oholosti i nemogućnosti da se njezin predmet makar pojmi a kamoli zorno

dohvati. Možemo je nazvati „*progresističkom greškom*”. Često možemo čuti: „U dvadesetom veku....” ili „Na kraju dvadesetog veka...”, i onda sledi neki opis nečega što bi trebalo da bude nemoguće ili pak nužno. Ako se u zaključivanju u vrednosnom diskursu takva vrsta greške u drugim vremenima nije pojavljivala – što je zapravo neverovatno – onda bi ona bila karakteristika našeg doba u onom jačem smislu: da ona nije samo nešto što naše doba karakteriše svojim postojanjem (da je to nešto što naše doba, poput drugih doba, pored ostalog, sadrži), već i da je to greška karakteristična baš za to doba (da je to nešto što ga razlikuje od ostalih, ili od prethodnog doba).

Dve su implikacije iz te greške i obe veoma pregnantno izražavaju oholost koja se u njoj sadrži.

Prvo, reci da „nešto” nije moguće ili da je nužno *zato* što se to dešava sada (tj. u „naše vreme”) povlači stav da smo mi neka vrsta *izabrane* (da li otuda i *poslednja?*) *generacije*, kao da su sve *prethodne* generacije bile sastavljene od nekih nižih bića, na koje se pretpostavljeni visoki kriterijum našeg sadašnjeg vrednovanja nije primenjivao ili se čak i ne može primeniti: da su sada ista već viđena zla *veća* nego što su bila u prošlosti, na primer, da je ubistvo sada groznije, ili rat nemoralniji nego, recimo, pre 200 godina, ili da je patnja sada teža ili neprimerenija a radost intenzivnija ili sreća vrednija nego što je nekada bila. Drugim rečima, da smo mi kao ljudi vredniji od naših predaka, da zaslužujemo veće poštovanje, bolju zaštićenost i više uspešnosti nego oni. (Da li ista logika važi i za buduće sadašnjosti za koje će naše vreme biti prošlost?!) I kada se onda neke od tih stvari, za koje je po toj pretpostavci nemoguće da se *sada* dese, dogode, onda se zaključuje da je *naše vreme* posebno rđavo, „kao nijedno drugo” – ne u onom metaforičnom smislu koji označava prosto njegovu *veliku* rđavost, nego u doslovnom smislu: da je ono *apsolutno gore* od svih ostalih vremena. Po toj pretpostavci ono mora biti ili najbolje ili najgore, i to ne kao rezultat *poređenja* sa drugim vremenima već po svom posebnom aksiološkom statusu. Ne vidi se, međutim, nikakav valjan razlog koji bi utemeljivao njegov takav status, jer je on privid koji proističe iz naše progresističke greške. Doduše, mi zaista živimo u jednom

rđavom vremenu, u veku čiju prvu polovinu karakteriše enormna količina *nasilja* a drugu polovinu enormna količina *licemerja*.⁹⁹ Ali ne vidi se na osnovu čega bi se moglo zaključiti da naše vreme nije rđavo na isti način kao što su bila, i kao što *mogu* biti, i mnoga druga, tj. u smislu da je *rđavije* od nekih trećih. Govor o *najrđavijem*, kao i *najboljem* je po svojoj pretencioznosti upravo simptom one oholosti koja čini srž progresističke greške.

Drugo, iz progresističke greške, kao moguće objašnjenje stava koji joj stoji u osnovi ali i kao praktički stav, sledi jedna vrsta preinačene ili reinterpretirane eshatologije: da sa nama *počinje istorija* (ili, drugom terminologijom, *završava istorija*, kao istorija sukoba i zla, i *počinje istinski život* u svetu apsolutnog smisla ili konačnog dobra), a da su prethodne generacije, kao materijal usmerenog progressa, bile neka niža bića, koja su postojala zato da bi se ostvario cilj tog progressa – da bismo *mi* uživali u onome čega *oni* nisu bili dostojni i na šta zato nisu imali pravo: u idili beskonfliktnog življenja. *Oni* su bili bića obdarena *negativnom slobodom*, a cilj progressa je bio stanje sveta *pozitivne slobode*, i sve što se ne uklapa u opis tog stanja predstavlja divljaštvo i predistoriju. To je bilo neophodno i zato opravdano u procesu stvaranja istorije, ali *sada* više ne može da se toleriše jer u opisu ideala pozitivne slobode nema mesta ni za kakve razlike i svi imaju prava da očekuju i zahtevaju sve *sada* i ovde. Jer *zašto* su se u prošlosti vodili ratovi ako ne zato da mi *sada* budemo oslobođeni takvog zla?! Ali ako bi se *sada* desili po svemu slični postupci onda bi u njima bilo sadržano *apsolutno zlo*; što pokazuje činjenica da se nad u moralnom pogledu potpuno istim postupcima, ali koji su se desili neki *sada* a neki u prošlosti,

99 Malo je perioda u istoriji koji se po količini nasilja mogu i porediti sa prvom polovinom našeg veka; a licemerje, koje je jedno od konstitutivnih načela tzv. zapadne civilizacije, postalo je u drugoj polovini veka mehanizam opšteg opravdavanja po kojem se sve, pa i najneispravnije i po opsegu najneverovatnije stvari, mogu činiti ako se samo pritom pozovemo na načela visokog intenziteta opravdavanja kao što su „slobodni svet”, „razvitak demokratije” ili „ljudska prava”; ono kao da je postalo vid ispoljavanja moći: neće, na primer, da te opljačka, ponizi, ubije itd., već *zahteva* od tebe da se sam opljačkaš, poniziš, ubiješ itd. Time se zlu koje predstavlja nasilje samo dodaje još jedno zlo – kao da je progres u tehnici, dovodeći do efekta smanjivanja sveta, doveo i do progressa u zlu.

često ne samo različito uzbuđujemo nego i *zgražamo različito*: kao da je isti postupak u međuvremenu *postao* „nemoralniji” pa ga je postalo moguće i različito moralno oceniti. To je naravno nemoguće, i navodnici izražavaju predmet te nemogućnosti. Ali, sa stano- višta progresističke greške, to ne samo da je moguće nego je i nu- žno: razlika u aksiološkom statusu između sadašnjosti i prošlosti implicuje i razliku u moralnom određenju sličnih postupaka. Mo- ment oholosti sadržan u progresističkoj grešci (a koji dolazi iz nje- zinog porekla u *gnoseološkoj oholosti*) ovde se jasno vidi.

Razlika između ove dve implikacije (i dva značenja) progresistič- ke greške je u tome što je prva implikacija refleks onog poriva iz ko- jег proističe i sebičnost (a u filozofiji, u ekstremu, solipsizam) – spe- cifična vrsta usredsređenosti na sebe (ovde na svoju generaciju, ali to može biti i svoja kasta, društvena klasa, profesija ili pozicija grad-se- lo) praćena potpunom isključivošću. To je veoma čest obrazac rasu- đivanja i opravdavanja, i po njemu je drugima uvek lakše nego nama, ali zapravo zato što drugi, definisani kolektivno, nisu važni, oni se ne broje, njihovo se uistinu ne računa. (Zapravo je to logika koja stoji u osnovi svake grupne sebičnosti.) Po tom obrascu *imamo pravo* da *na- ma sada* bude dobro, nezavisno i bez obzira na to kako je bilo pre to- ga i kako će biti posle. I u toj nezavisnosti ne bi bilo ničega spornog (jer mi zaista imamo „prava” da nam bude „dobro”, pa i bolje nego drugima, u smislu da *možemo* – pokušati – ostvariti ciljeve koje dru- gi nisu, ili nisu bili, u stanju da ostvare), kada u tu tezu o posedova- nju „prava” ne bi bilo učitano malo više od nezavisnosti: da mi „ima- mo pravo” da nam *bude bolje* a ne samo da je naše „dobro” u nekom minimalnom smislu *nezavisno* od drugih dobara i da zavisi od nas pa *može* da bude i „bolje” od nekog drugog, tuđeg, „dobra”. Zato se oni- ma koji ne uspevaju da se odupru privlačnosti progresističke greške postupci koje oni ne odobravaju teško mogu objasniti analogijama sa događajima koji su se zbili u prošlosti, često i ne tako davnoj, na pri- mer, u prošlom veku; analogije sa tim događajima njima su neuverljive zato što im sami ti događaji nisu, a nisu jer ne mogu biti, valjane ilustracije nečega što se sada dešava; za njih je to uvek „nešto drugo”. One to ne mogu biti zato što događaji koji su se desili u prošlosti nisu samo prošli nego su i *nužno* sasvim drugačiji od svega što se

dešava sada. – Druga implikacija ima jače „progresističko” značenje: da je *došlo vreme* kada se više ne može dopustiti *zlo* koje je uvek u prošlosti bilo prisutno (i koje je *cena slobode*), po pravilu, na osnovu veoma oskudne pretpostavke *da se može neprotivrečno zamisliti svet u kojem tih zala i patnji nema*. Psihološki je ta konstrukcija sasvim uverljiva: propustiti da u našem jedinom životu ta mogućnost bude aktualna znači propustiti da ona za nas uopšte ikad bude aktualna. Ali ta pretpostavka sadrži pogrešnu tezu da je aktualnost takve vrste „savršenosti” neophodna za konstituciju konačnog smisla u životu.

Ova se dva značenja ili implikacije progresističke greške nalaze u stalnom, možemo reći, dijalektičkom odnosu: čista sebičnost i očiglednost da se „ne sme dopustiti” pretpostavka da naš život (tj. mi) bude „uzaludan” – a on bi, po prećutoj ali osnovnoj pretpostavci takvog načina rasuđivanja, takav bio ako bi bio podložan *rizicima* koji bi aktualizaciju tog smisla učinili nečim u suštini ipak *kontingentnim*. Ovoj se pretpostavci, međutim, može protivstaviti jedna druga i suprotna: da barem *neke* (dakle, ne nužno sve) od ključnih ili suštinskih osobina i vrednosti u ljudskom svetu dolaze do izražaja samo ili tek u situacijama koje karakterišu upravo rizici, a to su često situacije opasnosti ili nesreće. Iz toga, naravno, ne sledi da su same te situacije poželjne, ali sledi nešto drugo i važnije: da svet *ne bi bio bolji* da nema tih osobina ni potrebe za njima. To je kao u odnosu između slobode i sreće: to što se sloboda *aktualizuje* u odlučivanju (izboru), a odlučivanje se dešava kad imamo dilemu (dakle, stanje koje svakako nije, ili još nije, stanje sreće) – nasuprot sreći koja je *aktualna* onda kad je sloboda „prošla” (kad je prestala da se aktualizuje) – ne znači da bi svet bio bolji kada bi u njemu postojala samo sreća a ne i sloboda.

U tom kontekstu izuzetnost onoga što se nama događa možda i nije nešto naročito neobično, možda je to samo utisak koji proizlazi iz činjenice da se to dešava *nama*, i što mi neposredno osećamo njegovu veličinu i intenzitet, bilo da je u pitanju sreća ili pak patnja. U tom smislu onda sama neobičnost nije nimalo neobična, jer udarac po tuđim leđima ne boli i tu zaista nema ničega neobičnog, ali lakoća i izvesna prirodnost takvog zaključivanja ne uklanja činjenicu da je ono pogrešno. Ako, na primer, neki veliki broj, recimo, dve milijarde

Ljudi intenzivno želi da uništi jednog (kao što je možda bilo sa Đorđanom), dvojicu, trojicu, milion ili i nekoliko miliona onih prema kojima osećaju intenzivnu netrpeljivost, zgražanje i odvratnost – na primer, zato što su jeretici, bezvernici, hulitelji, veštice, homoseksualci, kulaci, kapitalisti, Crnci, Jevreji, Cigani, Srbi, *etc.*, onda je tu bar jedna velika etička teorija koja će, u nekom svom obliku, ispostaviti kalkulaciju po kojoj se to eventualno može pod nekim okolnostima i *opravdati* – utilitarizam. Ali teorija će se uvek naći. A i u stvarnosti se to stalno dešava – setimo se samo, iz bliske prošlosti, „klasnog neprijatelja”, kojeg je takođe trebalo „uništiti”. Međutim, nemamo pravo da se tome *čudimo* ako se to (u pasivnoj a ne – više – aktivnoj ulozi) dešava *nama*, bilo kako da se odredi to *mi*, pogotovo ako se nismo čudili kada se dešavalo drugima, bilo da su ti drugi *negde drugde* ili *nekad drugo*. Imamo prava da se *branimo*, možemo i da osećamo ovo ili ono, tugu, razočarenje ili bes, da patimo ili da se radujemo, ali nemamo pravo da se čudimo – čuđenje je ovde izraz *oholosti* – one iste iz koje proizlazi progresistička greška. A ona proizlazi iz neke pogrešne i pretenciozne interpretacije teze koja je po svoj prilici istinita: da je *svet jedan*, kao što je i vreme *jedno*, i da smo samo *mi* možda malo različiti – a možda i nismo.

Konačno, ono što nas treba da interesuje jeste ono što nas se tiče, a to je šta *će biti*. A šta će biti zavisi, naravno, od nas, u smislu da zavisi od toga šta činimo. Ali *šta jeste*: to je uvek isto, tu nema promena: tu je uvek tako da neki ljudi prave svet kako hoće i kako mogu – sa posledicama za koje ne znaju niti mogu znati kuda konačno vode i dokle sežu. Jer, te posledice zapravo dolaze iz prošlosti. I na isti način odlaze u budućnost. Što, naravno, nimalo ne umanjuje našu odgovornost za ono što činimo – naprotiv, ispostavlja nam *odgovornost* i za prošlost i za budućnost, a ne samo za „sadašnjost”. Za prošlost radi budućnosti, da bismo je imali kao našu a ne kao tuđu – a to zapravo znači da bismo je uopšte imali – a za budućnost da bi naša sadašnjost imala smisla, da bi ona nekud vodila: da bi sadržavala određenje *dugoročnosti*. Da naša sadašnjost bude, kao ljubav, sa pravom na pretenziju na večnost u aktualizaciji vremena, a ne samo puko trajanje u vremenu – da, načelno, bude *sub specie aeternitatis*, sadašnjost koja je osnova za izgradnju nekog mogućeg smisla.

VI DRŽAVA I MORAL

1. Priča

Važenje zakona u društvu pretpostavka je ne samo kvalitetnog (društvenog i individualnog) života, već često i samog života kao proste biološke i složene institucionalne činjenice. Važenje je naravno jedan složen i zahtevan pojam, koji pored ostalog uključuje i neku pretpostavku o relevantno visokoj verovatnoći ispunjavanja zahteva koji važe, i tu relevanciju možemo videti kao neku vrste garancije izvršavanja ili sprovođenja sadržaja tih zahteva. To su u našem slučaju zakoni. Oni treba da obezbede one vrednosti koje omogućavaju društveni život i koje, ma koji da je njihov sadržaj, konstitutivno sadrže neki element slobode. Teza koju branim je da je taj garant važenja zakona država, da se ona ne može ničim zameniti na tom mestu, štaviše, da je ono što čini suštinu njene funkcije sprovođenja zakona, *vlast*, u nekom obliku pretpostavka bilo kakvog regulisanog društvenog stanja, a bez regulisanja ne može biti bilo kakve, pogotovo ne sigurne, slobode. Da bih to ilustrovao navešću jednu priču, koja treba da pokaže da bez garancije važenja zakona nema sigurne slobode, mada se kroz tu garanciju sloboda mora ograničiti. Ali domen tog ograničenja mora biti precizno definisan i dobro obrazložen. Time, garancijom i ograničenjem, stvara se ono što je pretpostavka mogućnosti konstitucije morala, naime, racionalnost

u očekivanju i predviđanju i *poverenje*, koje je osnov mogućnosti predviđanja i na tome konstituisanog očekivanja, a to je, pored *sigurnosti*, glavni moralni razlog postojanja države. „Sigurnost” označava stvarnost postojanja nekog domena delovanja koji sledi iz onog ograničenja slobode i na njemu zasnovane garancije. Iz toga, međutim, sledi da su mogućnost predviđanja i sigurnost u suštinskoj vezi.

A priča je priča o „bukvici”, kako u Bosni zovu vojnu knjižicu. Na jednom od izleta koje organizuje moj fakultet imao sam priliku da razgovaram sa jednim našim starijim kolegom, „naučnim radnikom”, kako se to doskora lepo govorilo, sada penzionerom, koji je imao potrebu da mi ispriča priču koja, sažeto, kazuje kako je on, davne 1940. godine, u vreme nadolazećeg rata, učinio nešto čemu se tada, kao mladi skojevac, divio, a nad čim se sada zgraža. Naime, sa uživanjem se rugao poverenju svog ujaka koji se od teze da uskoro dolazi propast tadašnje Jugoslavije (koja je po mišljenju mladog skojevca potpuno zasluživala da bude uništena) branio tvrdnjom da postoji „bukvica” (koju je tada i pokazao) koja će odbraniti njegovu zemlju, i njegovu kuću u toj zemlji, od propasti. Mladi skojevac se (u ujakovoj kući u Banjoj Luci), sa zadovoljstvom, ruga poverenju svog ujaka u „bukvicu”. To što se on sada zgraža nad svojim tadašnjim postupkom takođe je značajno, jer ta promena, koja nikako nije stvar razvoja, nije samo rezultat njegovog starenja. Ali ono što je za nas ovde mnogo zanimljivije jeste pitanje: „U šta je njegov ujak imao poverenja i zašto?” Odgovor je vrlo jednostavan za njega ali i vrlo komplikovan za nas. Odgovor na pitanje „zašto?” jeste u nalaženju izvora sigurnosti. Ali kako parče papira može, za njega, predstavljati izvor sigurnosti? Da bi se na to odgovorilo potrebno je prvo odgovoriti na prvi deo pitanja, i taj odgovor glasi: „U državu”. To parče papira je za njega bilo izvor sigurnosti zato što je proizvodilo osećaj pripadnosti jednoj organizovanoj celini života – društvu koje je u svom redu (kosmičnosti) obezbeđeno *državom*, kao branom protiv haosa, proizvoljnosti i neodređenosti. Društveni život,

kao okvir celokupne prakse, *pretpostavlja* državu. *Kvalitetan* život pretpostavlja *solidnu* državu. Ta solidnost predmet je poverenja onog čoveka koji veruje, ili se (pogrešno) nada, da će ga „bukvica” zaštititi od nepravdi, poniženja, štete, povrede i propasti. To poverenje je nešto najdragocenije, i normalno je da se bivši skojevac, a sada nešto drugo, zgraža nad sopstvenim ruganjem od pre pola veka: u međuvremenu je i shvatio čemu se tada rugao. Naravno, u domen ljudske slobode spada i to da se možemo rugati čestitosti, preduzetnosti, dostojanstvu ili poštenju, a diviti aroganciji ili beskrupuloznosti ili poniznosti ili proizvoljnosti, ali to ne znači da je to i moralno ispravno: to što u slobodu spada i to da sama sloboda može da se ograniči, ukine ili zloupotrebi – ne znači da je svrha i vrednost slobode da se baš to sa njom radi.

2. Država i život

Međutim, i država može da se zloupotrebi, što se često i dešava. Ono što je tu problem jeste neodređenost u njenom pojmu, i to u dva osnovna smisla: što se tiče *domena* u kojem država ima ovlašćenja, sa jedne, i što se tiče *tipa ovlašćenja*, sa druge strane. I jedno i drugo je u vezi sa načinom i svrhom nastanka vlasti, i zapravo domen ovlašćenja zavisi od tipa ovlašćenja koje važi. Domen ovlašćenja odnosi se na skup postupaka koji sa dobrim razlogom mogu ili treba da budu predmet državnog regulisanja, a tip ovlašćenja zavisice od izvora autoriteta koji daje snagu obaveznosti tom regulisanju. Ako tu snagu označimo kao „vlast”, imaćemo dve vrste te snage: gospodarenje nad ljudima i posredovanje među njima u vidu službenog regulisanja njihovog postupanja. Postupci, pak, izdvajajući se iz celokupne sfere događanja svojom svrhovitošću, predstavljaju realizaciju ili pokušaj realizacije skupa ili polja (izraženih ili potencijalnih) *interesa*, i što se tiče ovlašćenja države da na te interese utiče čini se da se oni svrstavaju u *tri* načelno jasno

odeljene, mada ne i uvek praktički lako razdeljive, sfere. Njihovim određenjem određuje se i domen a donekle i tip ovlašćenja koje država ima.¹⁰⁰

Prvu sferu tih interesa predstavljaju oni interesi koji se odnose na pretpostavke zajedničkog života, pre svega *sigurnost*, shvaćenu u sasvim elementarnom smislu kao sigurnost za sve one ciljeve, i pokušaje njihove realizacije, koje ljudi sebi postavljaju, osim onih koji su izuzeti iz te sigurnosti zato što su zabranjeni. Ta sigurnost *treba da obezbedi pravilnost* reagovanja vlasti kao pretpostavku postojanja *zakona i zakonitosti*. Pravila koja regulišu ovu sferu su *konstitutivna* i ne mogu biti predmet zahteva za tekuće menjanje, i u njim je investirana pretenzija da su u bliskoj vezi sa zahtevima *pravde*. Ta pravila ne bi trebalo da mogu biti predmet dnevne politike, niti se ta njihova pretenzija može valjano opravdati bilo kojom procedurom političkog odlučivanja, kao što su „većina”, „konsenzus” itd.

Ova sfera bi trebalo da bude domen *negativne slobode*, koja mora biti zaštićena zakonom bez obzira na to kakve posebne ciljeve ko sebi postavlja. Ali ona je istovremeno i sfera u kojoj se određuje i utemeljuje *identitet načelnog nosioca* onih interesa i ovlašćenja koji nisu određeni kao posebni ili individualni; to su opšti interesi, a zatim i ovlašćenja koja proizlaze iz vrednosnih pretpostavki takvih interesa, i koji predstavljaju sadržaj i okvir zajedničkog života u nekom određenom društvu. U toj sferi se konstituise i ovlašćenje na garanciju zaštite tih interesa čije postojanje i realizacija

100 U poznatoj Milovoj podeli postupaka na dve klase, na postupke koji se tiču samo delatnika i one postupke koji se tiču i drugih ljudi, interesi iz prve dve sfere bi spadali u drugu klasu dok bi interesi iz treće sfere pripadali prvoj klasi postupaka. Upor. Dž. S. Mil, *O slobodi*, Nolit/ Filip Višnjić, Beograd, str. 43-44. Mil se može protumačiti tako da samo druga klasa (naše prve dve sfere) spada u domen etike, dok je domen slobode u jakom smislu potpuno privatna. Upor. gl. V; upor. takođe D. G. Brown, „Mill on Liberty and Morality”, *Philosophical Review*, April 1972, pp. 133-158. Ali sloboda se u relevantnom smislu izražava i kod onih postupaka koji se tiču i drugih ali o kojima se može i mora odlučivati politički – dakle, onih koji nisu zabranjeni ili precizno determinisani potrebom da se drugi ne povrede ili ne oštete; to je celokupan domen ljudske saradnje, a naročito one koja može da se artikuliše na formalan i zvaničan način. Upravo to je domen naše *druge* sfere interesa.

(ili pokušaj realizacije) onda i određuje taj identitet. Ti interesi nisu stvar tekućeg postavljanja već svojim postojanjem i pretenzijom koja je u tome sadržana *definišu* jednu *opštost* koja, kao *nacija*, preko *države*, sadrži u sebi i element posebnosti; ali zahtevujući istovremeno jedno više i u pretenziji univerzalno pravo na zaštitu tih interesa (koji definišu identitet nacije i države) država te interese mora da tretira kao opštu i opšteobavezujuću vrednost. Zaštita tih interesa je kao i zaštita negativne slobode – potpuno obavezna i nezavisna od toga šta ko posebno hoće. Slično kao kod egzistencije i poštovanja osoba kao ličnosti, to opšte obavezivanje izražava jednu univerzalnost koja ne trpi naknadno odlučivanje, normativno ispostavljajući svoje ciljeve kao trajne i opšte vrednosti. One svojom univerzalnošću izmiču zavisnosti od toga da su postavljene kao aktualni predmeti htenja. Kad postanu ugrožene one se ispostavljaju kao obavezni ciljevi. Pa iako ti ciljevi nisu nužni oni su nužno obavezni jer državni identitet postojećeg stanja, kao izvor zakonitosti, zavisi od ove normativne nužnosti.

Status quo ante i inače predstavlja izvor moralnih dužnosti, ali konstitutivni element identiteta države, i njenog nosioca nacije, povezan je sa vrednošću sigurnosti na jedan kardinalan način. Ne samo da država treba da obezbeđuje sigurnost, već je identitet na kojem je ona zasnovana ono načelo koje joj to omogućava i koje joj daje ovlašćenje i postavlja obavezu da sprovodi zakon. Nosilac ovog identiteta ima neke apstraktne osobine *personalnosti* koje omogućuju da mu se pripiše nešto analogno pravima i dužnostima koji nisu prava i dužnosti pojedinaca ili njihovih grupa već celine ljudske zajednice u kojoj ti pojedinci žive sa svojim posebnim interesima, dužnostima i pravima. Vitalna funkcija pravila iz ove sfere jeste da obezbedi funkcionisanje osnovnih ili važnih društvenih struktura i ustanova, ali da bi se to postiglo potrebno je postojanje određene društvene kohezije koja se izražava kroz osećaj zajedništva (zajedničke sudbine određene nekim vremenom i prostorom, i na tome izgrađene međuzavisnosti i osnovne solidarnosti). Taj osećaj proizvodi potrebu zaštite osnovnih vrednosti, ili možda samo osnovnih odredaba,

identiteta: *držati do sebe i svojega*. Identitet zajednice se i ne iskazuje drugačije do preko tog osećaja i stvarne zaštite odredaba predmeta tog osećaja. To nije prosto mehaničko i nerazlikovano funkcionisanje pretpostavki za obezbeđenje saradnje – kao što u utilitarizmu to može biti slučaj, sa svim neprijatnim bezličnim i heteronomnim implikacijama – već jedno dinamičko polje moguće motivacije: da postavljeni ciljevi pod nekim određenim uslovima imaju šansu na realizaciju i da njihova realizacija ne doprinosi samo povećanju tekuće konzumacije sreće već i konstituciji pravila jednog sveta realnih šansi i mogućih trajnih vrednosti. U ta pravila je založena *odbrana* radikalne nepristrasnosti među osobama, što ih čini univerzalnim i zapravo moralnim pravilima ili pravilima sa moralnom snagom; to zahtev za njihovo poštovanje čini bezuslovnim ili, u svakom slučaju, takvim da prethodi ostalim zahtevima i ne uslovljava ga nekom eksplicitnom saglasnošću.

Tekuća pitanja života čine domen *druge* sfere, i ona su u jednom širokom smislu predmet politike i političkog odlučivanja. To su postupci koji moraju da se uklope u ukupnu praksu koja se sastoji od svih postupaka koji se izvršavaju i koji se na relevantan način odnose i na druge ljude a ne samo na delatnike. Ovo „druge ljude” treba, naravno, precizirati, jer će se i postupci iz sfere privatnosti odnositi ponekad i na druge, neke određene druge, ljude, ali će to odnošenje tamo uvek biti posledica i izraz nekog posebnog ovlašćenja po kojem se drugi tretiraju na neki način kao deo „sebe”; na primer, *prijateljstvo* ne konstituiše neki *službeni* odnos i zato ono nema politički značaj. Ima mnogo međuljudskih odnosa koji nisu u ovom smislu *slobodni* da se o njima i njihovim sadržajima *odlučuje* slobodnim usaglašavanjem volja i odluka koje se postižu na toj osnovi. Političke odluke, pak, donose se na pretpostavci da odluka nije unapred determinisana i da se ne može *pretpostaviti* kakva će ona biti. Izraz „drugi ljudi” ovde se odnosi na neodređene druge ljude ili na one čije određenje ne uključuje normativni sadržaj koji bi određivao da već postoji pretpostavka podrazumevanja njihove saglasnosti ili nesaglasnosti

za postupke ili ciljeve o kojima se odlučuje, ili da bar ne postoji razlog za pretpostavku o takvom određenju njihove saglasnosti.

Odluke o tim postupcima ili ciljevima ne moraju biti jednokratne, one mogu biti i strateške, kao što su odluke na izborima, ili odluke koje su založene u zakone i propise, kao što su poreski zakoni ili propisi o parkiranju vozila. Ti zakoni, kao i propisi, mogu da se menjaju, i oni se uglavnom na ovaj ili onaj način odnose na pitanja raspodele: raspodele sloboda, šansi, ograničenja itd., po pravilu u vidu artikulacije i distribucije raznih prava, zaduženja, poslova, zvanja, kazni itd. Artikulacija i obim tih raspodela neposredno zavise, međutim, od resursa sa kojima se raspolaze: resursa u znanjima (o tome šta se sve uopšte može učiniti), mogućnostima (gde spadaju i materijalne mogućnosti), prilikama (gde spadaju razne okolnosti koje su pretpostavka mogućnosti da se nešto učini) i spremnostima (da se odluči ovako a ne onako, ili da se uopšte odluči).

Pravila koja regulišu ovu sferu su *regulativna*, makar da se čini da je u određenju uloga koje ljudi mogu da ponesu uveliko prisutna konstitutivnost pravila koja te uloge definišu. To je tako zato što se prva i druga sfera, iako se načelno sasvim precizno razlikuju, u nekim situacijama preklapaju. Institucije, tradicija, konteksti nekih situacija gledani „iznutra” čine da pravila nekih uloga u društvenoj artikulaciji života *definišu* ljudske odnose na sasvim određeni način, i onda činjenica te definisanosti svojom definitivnošću stvara privid da je obaveznost koja sledi iz te uloge nešto što u sebi sadrži jednu nužnost koja ispostavlja prava i dužnosti koji se mogu doživeti kao nezavisni od konteksta njihovog konkretnog ispoljavanja, i kao nešto što nije kontingentno već apsolutno obavezujuće. Kod mnogih prava iz domena *pozitivne slobode*, čiji je domen ova sfera ljudskih interesa, stvara se utisak nužnosti njihove obaveznosti preko granica pomenutih resursa, kao da su ta prava nezavisna od odluka na osnovu kojih su stvorena, i kao da potiču iz domena negativne slobode. (Čitava ideologija ljudskih prava, kao i tretiranje socijalnih i mnogih drugih prava za očigledne i nužne, počiva zapravo na ovoj pretenziji, zasnovanoj na brkanju te dve vrste obaveznosti.)

Obaveznost pravila koja regulišu ovu, drugu, sferu može imati veći i manji intenzitet, on može biti i takav da neka od tih pravila s pravom mogu da se nazovu zakonima, ali i tada je ta pravila moguće menjati, što znači da ih je načelno uvek moguće i napustiti. Važeće norme u društvu zahtevaju, doduše, poštovanje, ali pošto su zasnovane na odluci taj zahtev važi samo dok se odluka ne promeni. Nije nužno otići u drugu državu da bi se živelo „pod zakonom” koji nam se čini prihvatljivim, već se taj „zakon” može i promeniti; prilagođavanje i prihvatanje, sa jedne, i kritika i menjanje, sa druge strane, pokazuju se tako kao dve komplementarne strane političkog odnosa. Konvencije, politički zakoni i odluke obavezuju, ali ta obaveznost ne sadrži *normativnu nužnost*. Ova sfera je pravi predmet političkog, i uopšte utilitarističkog (racionalnog), odlučivanja, i problem za odnos države i morala je u tome što se ingerencije države, mada u različitim vidovima, odnose na *obe ove sfere*, iako je predmet tekuće politike i političkog odlučivanja samo ova druga.

Ali ta ingerencija se *ne odnosi* na *treću* sferu ljudskih interesa, *sferu privatnosti*. Skup interesa koji čine ovu sferu nije međutim lako definisati, i od suštinskog je značaja da se ustvrdi samo postojanje ovog skupa, jer se ponekad upravo to osporava. Posebno je, svakako, zanimljivo, a i značajno, ako je to negiranje posledica teorijske postavke o tome dokle sežu ovlašćenja države, a i morala (i što smo često viđali i viđamo u stvarnom životu). Ali kad se jednom utvrdi da neka takva sfera ljudskih interesa postoji, u koju država nema pravo da se meša, onda još ostaje najveći deo posla: da se u skupu svih ljudskih interesa i postupaka definiše demarkaciona linija iza koje to pravo države, ili društva, prestaje. Svakako je jedan od osnovnih problema političke filozofije da se nađe valjano obrazloženje tog razgraničenja između „političkog” i „privatnog”. Jer u jednom smislu su i interesi u drugoj sferi „privatni”, budući da se na njima ne mogu graditi univerzalne dužnosti i takva prava čije se poštovanje s pravom može očekivati bez ikakvog određenja nekih posebnih

uslova (na primer, uslova da je nekim činom volje postignuta sa-glasnost da se ona stvarno poštuju); njihovo opravdanje zavisi od odluke da se opravdavaju, i njihova veza sa moralom je utoliko posrednija i labavija, ali je zato njihova veza sa našom slobodom odlučivanja, kao (proizvoljnom) slobodom izbora, utoliko direktnija. Ta sloboda je, međutim, ono na čemu se gradi pojam „privatnog”. Priznanje njenog postojanja pretpostavka je mogućnosti odbacivanja *paternalizma*, kako u političkoj tako i u privatnoj sferi. Ali ipak u privatnoj sferi to odbacivanje je dalekosežnije – ono bi trebalo da uključi ne samo zabranu mešanja države u tu sferu nego i maksimalnu moguću zaštićenost od uticaja politike i političkih odluka. To je svakako jedna jaka i značajna granica unutar sfere slobode. Postojanje sfere privatnosti je *pretpostavka* ne samo za kvalitetan život (a taj kvalitet zavisi od definicije granice domena te sfere: ne premalo, ali ni suviše!), nego i za mogućnost kvalitetne politike.

Jasno je da se domen ovlašćenja države odnosi na prve dve sfere (prvu i drugu), a da se domen slobode odnosi na druge dve (drugu i treću). Srednja, druga, je preklapajuća: u prvoj nema slobode (niko nema pravo da traži, na primer, da se ukine krivični zakon – ili da se ukine država i uvede prirodno stanje), a u trećoj država nema pravo da se meša. Druga sfera je predmet društvenog uređivanja. Ona može da se apsorbuje u prvu sferu (na primer, u teorijama božanskog prava u određenom tipu monarhija, ali i u svakoj tiraniji i diktaturi), ali se u tom slučaju pravila koja regulišu društveni život i koja konstituišu važeća prava u tom domenu u nekoj državi ne zasnivaju na osnovi koju bi činila ovlašćenja već na jednoj osnovi koja odgovara pojmu *gospodarenja*. Jer pojam ovlašćenja podrazumeva ili povlači neki izbor, odnosno mogućnost izbora, i onda, sledstveno, načelnu dobrovoljnost. Prava i zakoni, kao momenti ograničenja izbora (ili slobode izbora), sa jedne, i izbor, sa druge strane, su tako u inherentnom sukobu. Taj se sukob u prvoj sferi rešava tako što se izbor *zabranjuje*, a u drugoj sferi se on rešava konceptom *ovlašćenja*. To je predmet našeg sledećeg odeljka.

3. Ovlašćenje i demokratija

Zasnovanost vlasti na ovlašćenju znači da *vlast* nije tu zato da *gospodari* već da *reguliše*. To je tako, naravno, samo u našoj drugoj, političkoj, sferi interesa. U trećoj sferi vlast ne može da reguliše već samo da gospodari i tamo ona, pored ostalog i zato, nema mesta, dok je u prvoj sferi vlast, *kao država, de iure ovlašćena* da *de facto* gospodari. Može izgledati čudno da je ona ovlašćena na tako nešto, ali izbor koji se podrazumeva u tom ovlašćenju je izbor između apsolutne slobode prirodnog stanja (i „prava” da se odbace sva prava, sve vrednosti, sva pravila, pa i sama načelna mogućnost njihove konstitucije) i države, kao pretpostavke uređenog društvenog (ili građanskog) stanja (sa nekom *garancijom* slobode ali samim tim i njenim *ograničenjem*), pa pošto je izbor onog prvog iracionalan, a izbor ovog drugog zapravo pretpostavka mogućnosti realizacije intersubjektivne racionalnosti, to se apsurdnošću jedne strane izbora svako samim svojim razumom „odlučuje” za drugu, jedinu preostalu, stranu izbora, tako da u prvoj sferi imamo načelno ovlašćenje na bezuslovnost koja ukida, odnosno zabranjuje, slobodu izbora. „Društveni ugovor” time gubi svoju ugovornu dimenziju kojom se podrazumeva postojanje saglasnosti: izgleda nesporno da država u pogledu negiranja svoje egzistencije i nepoštovanja svojih osnovnih ili konstitutivnih zakona ima još manje pravo na slobodu od onog koje mi kao pojedinci imamo u pogledu samoubistva (mada to može biti tako samo zato što je kod *nje*, za razliku od *nas*, teže ispuniti uslove koji će opravdati odluku o samonegiranju, što je zapravo i logično kada se uzme u obzir koliko je kolektivno odlučivanje komplikovanije i skoro nepostojeću verovatnoću da država pre toga postigne apsolviranje svih važećih postojećih dužnosti i obaveza). U kojoj meri će država, pak, „gospodariti” u domenu prve sfere zavisice ipak od kvaliteta onog „ovlašćenja”, ma koliko ono bilo samo načelno, odnosno od toga da li je i koliko ono narušeno elementima „prirodnog stanja”. Jer politička, građanska i sva druga sloboda, jednako ona nasilnička, kršilačka i prestupnička, kao i ona sloboda koja se izražava kao moć samokontrole, zasniva se u krajnjem na onoj „divljoj” slobodi koja predstavlja moć izbora.

Otuda pravo mesto i najpotpuniji izraz središnjeg značenja pojma „ovlašćenje” imamo u drugoj, političkoj, sferi interesa, a najdirektnije ga nalazimo u *demokratiji*.

Demokratija označava vlast *većine*, a većinu čine tzv. obični ljudi, oni kojih i kakvih je najviše. Pretpostavka je, možda, da je to najbliže opštem konsenzusu, ali ima i jedna druga stvar koja je tu možda takođe relevantna, a to je da će se „obični ljudi” verovatno složiti oko osnovnih zajedničkih vrednosti, za razliku od obrazovane elite koja će stvoriti mnoštvo divergentnih i međusobno oprečnih shvatanja čak i o čisto moralnim pitanjima, o kojima, naravno, ne bi trebalo da ima razmimoilaženja. Elita je kreativna, ali i sklona da izgubi osećaj važnosti onih najznačajnijih zajedničkih vrednosti koje omogućavaju prirodnu vezu između prve i druge sfere, bilo da je u njih založen deo određenja kolektivnog identiteta, bilo da predstavljaju branu da se vrednosti iz prve sfere (na primer, pravda) uzimaju kao uslovljene odlukama koje se mogu, ne sasvim proizvoljno ali ipak mogu, promeniti (kao što je to uvek slučaj sa vrednostima koje su to postale tako što su nekom odlukom uzete za cilj). S druge strane, većina je, po ovoj pretpostavci, *ozbiljna*. Za razliku od nekih drugih oblasti života, u politici je ozbiljnost važnija od kreativnosti, pa bi onda većina *zato* imala jedno posebno pravo odlučivanja, i to bi se pravo ispoljavalo na izborima. Ovaj konzervativni stav predstavlja zanimljiv i moćan argument u prilog demokratiji: ozbiljnost založena u većini štiti ljude od naglih i nepredvidivih promena u politici i zahteva da promene do kojih dolazi na planu opštih odluka budu potrebne, obrazložene i pripremljene. Ta *potreba* proizlazi iz *mogućnosti* da se društvo menja ljudskim odlukama i delatnostima, da društvo *nije* nedodirljiva i neizmenjiva stvarnost, već da ono postaje ono što ljudi od njega naprave. Budući da društvo nije nešto što nastaje iz početka, već postoji od ranije, ono takođe već sadrži i neke institucije i vrednosti koje ga čine onim što jeste. Te institucije čine zavičaj njegovim ljudima, i njihovom radikalnom i naglom promenom ono bi se toliko izmenilo da te osnovne institucije i suštinske vrednosti ne bi više postojale i ne bi više pružale mogućnost lociranja i artikulisanja životnih planova u kontinuitetu, pa ako takva promena i ne bi bila prekid

samog biološkog života ljudi u toj zajednici to ipak ne bi više bila ta zajednica, i identitet tih ljudi bi na jedan relevantan način bio ugrožen ili narušen. Da li pak postoje neke osnovne institucije i vrednosti koje moraju da se u potpunosti čuvaju od promena ili pak promene tu mogu bezbolno da se vrše ako su polagane i dozirane – predstavlja jedno drugo pitanje.¹⁰¹

Treba, ipak, istaći da pomenuti „konzervativizam” založen u principu većine nije dovoljan da iznese teret potrebe za opravdavanjem promena, i da je potreban jedan jači princip koji će načelno promenu i *status quo ante* staviti u stanje jedne opšte asimetrije iz koje sledi i načelna potreba za opravdanjem promene, dok je za opravdavanje prethodnog stanja potrebno postojanje nekog nezavisnog razloga koji nije načelne nego neke stvarnosne prirode. (Ali, po pravilu, već uspostavljenost prethodnog stanja, samo njegovo postojanje, predstavlja jedan takav nezavisan razlog koji je *prima facie* valjan.) Zaista, niti je konzervativizam većine takav da obezbeđuje demokraciju niti je on toliki da postavlja osnovu za neko stvarno konzervativno političko stanovište. Taj konzervativizam je samo jedna karakteristika većinskog odlučivanja, karakteristika koja, ukoliko se uzima kao poželjna (jer zahteva dodatno obezbeđivanje za nešto što je po pretpostavci poželjno – da promene treba opravdati) predstavlja jedan argument u *prilog* demokratiji, pošto se demokratija zasniva na većinskom odlučivanju. Ali otpor većine promenama je načelno slab i nipošto nije nesavladiv, pa, kao što nam istorijsko iskustvo kazuje, većina mora biti mnogo kvalifikovanija i kvalitetnija (sposobnija) nego što se to s pravom od nje može očekivati, da bi mogla pružiti stvarno efikasan otpor političkim, ideološkim i drugim manipulacijama kojima su podložni ljudi u masi kao takvoj. Argument samo kaže da se u većini može očekivati jedna ozbiljnost koja ima određenu političku težinu i kvalitet. To očekivanje se zasniva na dva međusobno povezana parametra: prvo, po pretpostavci, većina svoj život provodi u nekom radu koji zahteva napor i koji karakteriše neki stepen neizvesnosti.

101 Za argumentaciju u prilog prve alternative – naime, da postoje institucije i vrednosti od suštinske važnosti za postojanje i kontinuitet opšteg (nacionalnog i državnog, ili pak kulturnog, civilizacijskog ili nekog drugog opšteg) identiteta – upor. P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press 1985.

Napor sam po sebi, a takođe i neizvesnost, ima tendenciju da proizvede ozbiljnost. Drugi parametar jeste, opet po pretpostavci, određena inercija i odsustvo kreativnosti (koje kod onih koji čine većinu ili nije ni bilo, zbog čega neko uopšte i nije imao prilike da uđe u neku društvenu elitu, ili se ona – kreativnost – zbog izmicanja prilike da se realizuje, što se može desiti iz beskrajno mnogo razloga koje život može doneti, izgubila tokom vremena), i taj parametar će ne samo proizvesti neprijateljstvo prema ekscentričnosti već i uopšte smanjiti opseg potreba i sniziti nivo aspiracija u postavljanju ciljeva. Oba ova parametra, a naročito ovaj drugi (koji u nekim, težim, okolnostima može da proizlazi iz onog prvog) predstavljaju značajno opterećenje u procesu postavljanja i realizacije društvenih ciljeva, onih koji spadaju u drugu sferu. Ali otežavajući promene to čuva datu artikulaciju prve sfere, zahtevajući određeni, značajno visok, nivo uverljivosti razloga za promenu. Međutim, kod onih koji nisu u tom smislu „konzervativni”, najrazličitiji razlozi mogu svoju razložnu uverljivost dobiti već u procesu slobodnog zamišljanja i u jednoj igri mašte u kojoj ono što je bilo, pa i ono što jeste, ne mora, razlogom samog svog postojanja, imati nikakvu dodatnu vrednost. Pogotovo ako je to postojanje tuđi život i tuđi posed, i ako je sloboda, kakva ona u kreativnosti već jeste, iznad obaveznosti važećih cenovnika. „Konzervativnost” te obaveznosti jeste zapravo obaveznost da se tuđa očekivanja prepuste onima čija su, uz cenu da oni u svojoj računici, i za sebe i za nas, eventualno i pogreše. Ako se, pri tom, demokratija definiše preko odlučivanja većinom, onda će većina biti ona koja jeste a ne ona koja se nasilno uklapa u neki (naš) opis dobrog stanja stvari u društvu ili u svetu. To jeste onda argument *za* demokratiju (kao većinsko odlučivanje, jer zahteva dodatni razlog za promene koje, po pretpostavci, većina ne voli), a da li je to argument i za nas ili nije, zavisi od dve stvari: da li smo mi uopšte zaista za demokratiju (pa i po tu cenu), ili u demokratiji ima i nešto drugo, još vrednije i do čega nam je još više stalo (pa će nam onda ovaj konzervativni argument, kao nešto manje važno, biti irelevantan).

Ljudi, pa i kad su ozbiljni, odgovorni i principijelni (što oni često uopšte nisu), zaista mogu od svojih društava napraviti ono što „hoće”, i to može biti veoma različito. Ali to je sve na činjeničkom

planu, dok je normativni plan, koji se odnosi na određenje onoga što *treba da* bude ili ne bude, nešto što nužnim načinom pretpostavlja ovu mogućnost menjanja, načelnu mogućnost menjanja čak i samog identiteta ali i, što je ovde za nas u drugoj sferi interesa zapravo značajno, mogućnost menjanja *na osnovi datog identiteta*. Određenje onog što *treba da bude* nezavisno je od onog što *jeste*, ali mogućnost njegove realizacije, kao mogućnosti *promene*, u jednom smislu nije nezavisna od toga – jer to kroz promenu treba da postane nešto drugo. Ipak, promena ne mora da bude promena identiteta, i ta mogućnost promene uz očuvanje identiteta (bez koje ne bi bilo mogućnosti prilagođavanja) omogućava da jedno isto društvo, i jedna ista država, može da artikuliše različita društvena ustrojstva i uspostavi različite političke režime, a da ostane ista. Nema nikakve nužnosti ali je za očekivati da će odlučivanje u kojem učestvuje većina zainteresovanih (načelno svi) najbolje očuvati od toga da se promena „na osnovi” ne pretvori u promenu „u osnovi”. Ako to očekivanje i nije najbolje empirijski potkrepljeno, ipak na planu ovlašćenja stvar stoji nešto bolje – skup svih onih kojih se to tiče ima neko pravo na pretenziju na ovlašćenje i za radikalne promene. Ako kod radikalnih promena to pravo ne može otići dalje od pretenzije, kod običnih političkih odluka pravo odlučivanja *većinom* izgleda zaista zasnovano, jer daje zaista pravilo efektivnog odlučivanja (što kod *konsenzusa* nije slučaj) i istovremeno svojom otvorenošću i načelnom pristupačnošću za svakoga otklanja opasnost paternalizma (odlučivanja na osnovu gospodarenja).

Ali to zapravo ne znači da „narod” („većina”) *donosi odluke* – njih donosi izabrana vlast – već samo da se time postavlja onaj osnov legitimnosti tih odluka koji je sadržan u pojmu ovlašćenja: da su legitimne one odluke vlasti koje su donesene na osnovu ovlašćenja, a ne na osnovu gospodarenja. Ova odredba o vrednosnoj razlici između ovlašćenja i gospodarenja očito je normativna. Moment izbora sadržan u ovlašćenju ispostavlja za vlast jednu *ograničenost*, i suština priče oko demokratske legitimnosti vlasti svodi se u krajnjem na taj činilac: njenu ograničenost. Postojanje tog činioca i čini razliku između ovlašćenja i gospodarenja. Ako je tako, onda se možemo pitati *šta je sve potrebno* da se taj *moment ograničenosti*

konstituiše, iskaže i ustanovi. Ili, neposredno primenjeno na pitanje legitimnosti vlasti, da li je dovoljno da je vlast izabrala većina pa da ovlašćenje postoji? Ako je naglasak na ograničenosti *mandata* vlasti onda je odgovor očito negativan. Većina, kao i manjina, može da se oduševljava, da bude zavedena, da greši, a može, ili treba da može, i da se predomisli.

Mandat naroda je, prema tome, svakako nužan, ali zacelo ne nužno i dovoljan uslov legitimnosti vlasti. Jer ono što većina predstavlja jeste jedna određena *volja* založena u toj većini i ona se prema svom predmetu, zajedničkom životu i drugim ljudima (manjini) određuje kao *politička volja*. Ali, iako se u vladavini većine poštuje volja najvećeg mogućeg broja ljudi čiju je volju uopšte moguće poštovati, ipak vrednost demokratije nije u tome što promoviše neko dobro kao predmet te određene volje, već naprotiv u tome što *isključuje* apriorno postavljanje bilo kakvih političkih ciljeva (ili dozvoljenih, preporučenih ili propisanih pogleda na svet). Njen kvalitet je što ljudi, u meri u kojoj je to moguće ili blizu te mere, *vladaju sami sobom*: što nema gospodarenja već samo ovlašćenja. (Jer izvor neslobode nisu samo zabrane i ograničenja, već i, još više, nametanja i prisile: i ratovi se više vode zbog nametanja ili odbrane od nametanja nego zbog zabrana i mogućnosti njihovog kršenja.) Ono po čemu se demokratija ceni nije ni neka pretpostavljena verovatnoća u maksimizaciji sreće niti mehanički zahtev da zakonodavna volja bude volja većine makar bila i proizvoljna, već pretpostavka da je to društvo u kojem nema, ili ima manje, privilegija i diskriminacija. Normativni put ka ukidanju privilegija i diskriminacija jeste samo jedan: načelna ravnopravnost svih ciljeva. Bez takve ravnopravnosti nemoguće je nezavisno *ocenjivanje* tih ciljeva kao dobrih ili rđavih, ispravnih ili neispravnih, dopuštenih ili nedopuštenih. Ima mnogo ciljeva, među njima više od jednog dobrog. Da bi se slobodno biralo, među njima ne sme biti unapred izabranih. Ali utoliko više iz sfere političkog treba isključiti onu našu prvu sferu. Mandat naroda se ne proteže na tu sferu koja je zapravo domen države *strictu senso*. Može se, štaviše, reći da je vrhovni društveni ili nacionalni interes upravo država – jer obezbeđuje vlast zakona

koji je pretpostavka bilo kakvog života.¹⁰² Većina, ili manjina, nema tu nikakvih prava: iako se društveni život odvija posredstvom slobode, njegove pretpostavke nisu u istoj meri i u istom smislu podložne slobodnom odlučivanju. U Hjumovoj paraboli o društvu kao *brodu na vodi* imamo ipak dve vrste slobode (ili kretanja) – brod se slobodno kreće, u zavisnosti od volje i sposobnosti ljudi na njemu, ali je na samom brodu kretanje očigledno veoma ograničeno (suženo) i zato mora biti regulisano (manje ili više strogo).

Ograničenost vlasti, čije postojanje označava prisustvo onog momenta izbora kao konstitutivne pretpostavke ovlašćenja (nasuprot gospodarenju) jeste ono što čini legitimaciju demokratske vlasti. To, sa jedne strane, znači da mogu postojati vrste vlasti koje u svojoj legitimaciji ne sadrže ovaj momenat ograničenosti, ali i, sa druge strane, da vlast većine koja ne sadrži taj momenat zapravo nije demokratska. Vlast zasnovana na gospodarenju svakako ne traži ovakvu legitimaciju. Ali za vlast koja pretenduje da je zasnovana na ovlašćenju – mora biti moguće dati takvu legitimaciju. Pitanje legitimnosti se postavlja *uvek kada je legalnost sumnjiva*. To pitanje se postavlja u dva opšta slučaja: kad vlast prestaje biti sredstvo (na što postoji ovlašćenje) i postaje cilj (pa počinje da gospodari) i kada se koristi kao sredstvo za druge svrhe osim onih za koje postoji ovlašćenje. Otuda je suštinsko pitanje za vlast da li ovlašćenje zaista postoji, a ne da li je narod izabrao. Izbori nisu

102 Evo kako Hobs opisuje *život* u prirodnom stanju: to je stanje „u kome ljudi žive bez ikakve druge sigurnosti do one koju im pruža njihova sopstvena snaga i njihova dovtljivost. U takvom stanju nema mesta nikakvoj radinosti, jer su plodovi njihovi neizvesni, pa sledstveno tome nema ni kulture na zemlji; nema moreplovstva ni korišćenja robe koja bi preko mora mogla da se uveze; nema velikih građevina; nema sredstva za pokretanje i premeštanje predmeta koje iziskuje veliku snagu; nema znanja o izgledu zemlje; nema računanja vremena; nema umetnosti; nema književnosti; nema društva. I što je najgore od svega, postoji neprekidni strah i opasnost od nasilne smrti. A život čovekov je usamljenički, siromašan, opasan, skotski i kratak”. Cf. T. Hobs, *Levijatan*, Gradina, Niš 1991, str. 136-7. Hobs opisuje kako bi život izgledao bez važenja zakona, ali je, naravno, glavno pitanje da li jedno takvo stanje može spontano da nastane i da dugoročno opstane kao neko trajno stanje – ili je *stvaranje vlasti* (i nekog državnog ili paradržavnog ustrojstva) ono što *spontano* nastaje u, da tako kažem, „društvu ograničenih racionalnih bića” (kakvi su ljudi) kao izraz (i kao regulacija) zajedničkog života. Hobsov veoma zaoštrn potvrđan odgovor jezgrom svog značenja deluje veoma ubedljivo.

nikakva apsolutna garancija legitimnosti: nije nemoguće da neka banda ili grupa istomišljenika, nespremna da stvarno poštuje bilo kakav zakon, zavlada društvom i privatizuje državu, pa indoktrinacijom i drugim manipulacijama ili zastrašivanjem obezbedi pobjedu na izborima. Uostalom, i većina koja bira jeste grupa, i može činiti bandu razbojnika ili grupu istomišljenika. (Dok kod razbojnika imamo nužno neko ograničenje – mora postojati i druga strana, kod istomišljenika ni teorijski nema ograničenja – moguće je da grupa istomišljenika obuhvati ceo svet, ili skoro ceo svet, a da ipak ne bude u pravu. Setimo se Đordana Bruna.)

Nema, dakle, razloga da se pretpostavi da je narod, pogotovo kao subjekt tekućeg odlučivanja, nepogrešiv, niti da se pretpostavi da narodi nisu različiti i da se ne menjaju. Mi možemo narodnu odluku *definirati* kao obavezujuću, ali time ona ne izmiče mogućnosti ocenjivanja sa raznih stanovišta. Uostalom, radi se o volji, pa se već i po tome momenat decizionizma ne može isključiti. Očito je, dakle, da je potreban nekakav dokaz legitimnosti i na pitanje „kakav?” odgovor je istovremeno jednostavan i komplikovan. Jednostavan utoliko što taj dokaz treba da bude *uverljiv*, a komplikovan zato što nije moguć nikakav konačan dokaz legitimnosti (a kako bi ga i moglo biti?!), već ono jedino što se može dobiti jeste neki *indikator* koji ukazuje na to da je u pitanju ovlašćenje a ne gospodarenje. Drugim rečima – da je vlast sredstvo a ne cilj. I *ograničenost mandata*, i stvarna *mogućnost poraza*, i deklarativna *izjava* o spremnosti na povlačenje s vlasti ako se izgubi na izborima, i postojanje *više partija* su sve indikatori te legitimnosti ali ne nužno i njezin dokaz. Jer, na pitanje: kada je, i pored postojanja svih ovih indikatora, opravdano tražiti dokaz legitimnosti?, jedini mogući odgovor jeste: kad god postoji *ozbiljna* sumnja da taj dokaz stvarno postoji. Ukoliko takve sumnje nema uzima se da dokaz postoji, ali, opet, sama ta sumnja podleže validaciji ozbiljnosti. I sve se, opet, kao i u moralu, svodi na pitanje ozbiljnosti. Onaj, međutim, od tih indikatora koji se po svojoj ozbiljnosti izdvaja i daje maksimum dokaza koji se može dati, i zapravo jedini stvarno uverljiv, jeste demonstracija mogućnosti poraza – u faktičkom smenjivanju vlasti.

Taj *fakticitet* ima svoju posebnu i nezavisnu vrednost, makar da je u njemu sadržan element koji poskupljuje državu i komplikuje društveni život. Ono što međutim komplikuje i sam problem jeste da u isto vreme *taj* fakticitet ne sme interferisati u onu prvu sferu. Jer, ne treba zaboraviti da *ista* vlast ima ne samo čisto političku moć (koja se odnosi na drugu sferu interesa) već istovremeno ovlašćenje i na sprovođenje konstitutivnih pravila iz prve sfere, a ta pravila nisu prava već dužnosti. Dimenzija privatnosti druge sfere ovde se pojavljuje kao značajan problem: vlast koja se formira, na primer, na izborima postaje deo države, štaviše – država u izvesnom smislu privremeno dolazi u delimično privatni posed neke grupe. Ako znamo da je svrha svega ovoga da sloboda dobije svoju vrednost, a to, kao što je rečeno, znači uspostavljanje momenta garancije (u zaštiti prava i interesa, pre svega „drugih” – a načelo te zaštite je predmet pravde, što slobodu dovodi u vezu sa pravdom, i uspostavljanju vrednosti sigurnosti, koja je pretpostavka mogućnosti ostvarenja svake druge vrednosti), onda se pokazuje opravdanim i potrebnim da se momenat ograničenja vlasti zasnuje na momentu nužnog ograničenja slobode. Ograničenje vlasti treba da bude onakvo kakvo je potrebno da bi ograničenje slobode bilo stvarno minimalno. Garancija slobode podrazumeva ograničenje slobode, ali je od suštinske važnosti da domen tog ograničenja bude precizno definisan i dobro obrazložen – pre svega da bi interesi iz prve sfere (pravda, sigurnost itd.) bili bespogovorno *zaštićeni*, ali i da bi se interesi iz druge sfere (sadržani u odlukama o zajedničkim ciljevima i načinima njihove realizacije) *slobodno* formirali. Pored ostalog, to znači da se *vlast* može promeniti a da to ne ugrozi *državu*.

U totalitarnim društvima problem je u tome što je treća sfera, sfera privatnosti, apsorbovana do ukidanja u nešto što predstavlja nerazlučiv amalgam prvih dveju sfera. Problem je i ta nerazlučivost, i verujem da bi analiza pokazala da iz nerazlučivosti prvih dveju sfera sledi ne samo ukidanje privatnosti već i uzrok tog ukidanja: to je privatni karakter države. Taj karakter nastaje iz toga što se prva sfera uzima kao deo druge sfere (i onda se o *svemu* može „slobodno” odlučivati). Pa imamo svođenje i prve i treće sfere na drugu, ali umešto povećanja slobode imamo ukidanje slobode. To je i logično ako

se to povećanje slobode želi postići ukidanjem one pomenute garancije slobode. Zaista imamo povećanje jedne divlje slobode, ali sloboda time prestaje biti konstitutivna, i bezličnost sile zamenjuje univerzalnost poštovanja i samopoštovanja. U demokratiji, pak, glavni je problem razgraničenje tih sfera, ne samo druge i treće, nego i prve i druge. U konstituisanju i artikulaciji tih demarkacionih linija moralni razlozi nisu jedini ali se ne mogu ni isključiti.¹⁰³

Ali za nas, na ovim prostorima, najvažnija je svakako demarkacija između prve i druge sfere, sfere zakona i države kao elementarnih pretpostavki društvenog života i sfere političke slobode. Na primerima mogućnosti konstituisanja samopoštovanja, ili na odnosu između autonomije i priznanja, kao i određenog latentnog pojmovnog sukoba između njih može se to obrazložiti detaljno i teorijski dobro fundirano. Ali se to možda još upečatljivije, u kontekstu naših dana, može ilustrovati na primeru *referenduma* koji su sada tako u modi. (Nije slučajno da *moda*, kao i sistemi predrasuda i ideologije, ne spadaju u domen slobodnog života, već u nešto što bismo mogli nazvati „prirodni život”, i što proizvodi jednu determinaciju koja je u suprotnosti i sukobu sa konceptom slobode.) Referendum se uzima kao nešto što spada u tzv. ljudska prava i kao izraz demokratije. Kad se primeni gornja trojna podela on će, kao i druga kvaziliberalna *grupna* prava, međutim, da se pokaže kao element dezintegracije i ugrožavanja i kao nešto nemoralno i u tom smislu (smislu po kojem zakoni imaju pretenziju da su, i treba da su, zasnovani na moralu) protivzakonito (mada ne nužno i „nezakonito”: setimo se da mogu postojati nepravedni zakoni).

103 Neke od teza koje su se čule na skupu na kojem je prva verzija ovog članka prezentovana (vidi „Predgovor”), na primer teza o poželjnosti „socijalne selekcije altruizma” kroz genetski inženjering, koju su zastupali neki viđeni akademici, po vokaciji biolozi, imaju veoma sumnjiv moralni status upravo zato što negiraju razgraničenje između druge i treće sfere, sfere političkog odlučivanja i sfere privatnosti. Takva situacija bi nužno povlačila jedan radikalni paternalizam. Ali neki stvarni čin takvog negiranja (neka stvarna *eugenička politika*) povlačio bi svodenje prve sfere, i njene univerzalne kategoričnosti, na drugu sferu i u suštini proizvoljnu privatnost načela njenog odlučivanja – inače takav čin ne bi bio moguć. Takve stvari bi bile moguće samo ako bi država stvarno postala sasvim privatni posed neke grupe koja tako misli. U postavljanju prave mere između opšte permisivnosti i totalne regulacije, prema tome, moralni razlozi zapravo moraju biti odlučujući.

Jer, referendumi su, po sadržaju pitanja koja su se u njima postavljala, imali dve bitne i međusobno povezane implikacije: suspenziju države (kao postojeće važeće činjenice) i otvaranje prostora za uvođenje stanja rata. Zašto je to loše? Zato što i jedno i drugo povlače ukidanje zakona, na primer, krivičnog zakona, a to znači prihvatanje i odobravanje stanja *nekažnjelog* ubijanja, pljačkanja, ponižavanja *etc.* Ubijanja *etc.* se u stanju slobode normalno dešavaju na osnovu same pretpostavke slobode (jer bi ljudi inače bili mehanički automati, doduše „dobri“ ali svejedno neodgovorni i ne bi im se moglo pripisati dostojanstvo). Ali *stanje nekažnjelog kršenja* moralnih i na moralu zasnovanih pravnih zakona ne može biti ništa drugo nego *zlo*. Ako je kod pravnih zakona i moguće zalagati se za njihovo ukidanje na nekoj teritoriji (jer to su zakoni koji, kao izraz konkretne parcijalne kolektivne volje, i važe za neku teritoriju, pošto bez određenja granice teritorije njihovog važenja oni i nemaju važenje), za moral (a krivični zakon, opet, mora biti zasnovan na moralu, inače je nepravedan, a pretenzija na pravednost je jedan od uslova njegovog važenja) to nema nikakvog smisla ni reći: on svojom univerzalnom dimenzijom onemogućava, kod samih zagovornika, ograničenje na neki prostor. To je u prirodi morala kao takvog. Zato je pitanje „Da li ste za to da se – možda samo privremeno, svejedno – ukine krivični zakon?“, ali i *svako drugo pitanje koje ovo u sebi sadrži*, zapravo nemoralno i protivzakonito. To nije političko pitanje, i nije u domenu ovlašćenja nikakve većine i nikakvog konsenzusa. Inače bi većina, ili manjina koja je negde, ili kad postane, većina, mogla da protera, ili pobije, manjinu, i da to bude *demokratsko* pravo. U takvoj situaciji nastaje jedno novo stanje, *stanje rata*, potpuno analogno poznatoj Kantovoj paraboli o dasci i brodolomnicima: prestaje mogućnost pozivanja na bilo kakva sadržinska prava – i *pravo odbrane postaje najpreče pravo*.¹⁰⁴

104 Upor. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Uvod u učenje o pravu, II. Pravo nužde – *Ius necessitatis*), hrsg. von der koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1914, S. 235: „Ne može naime postojati takav kazneni zakon koji bi dosudio smrtnu kaznu čoveku koji bi u brodolomu, nalazeći se sa nekim drugim u istoj životnoj opasnosti, da bi sebe spasio gurnuo drugoga sa daske na kojoj je ovaj bio našao spas.”

VII

RAT KAO POJAVA I KAO PRAKSA

Sve države se stalno pripremaju za rat. Doduše, kad dođe on ih po pravilu iznenadi – napadnuti se do poslednjeg trenutka nada da će ga ta gorka čaša mimoići, a obično se i napadač ili koleba ili takođe nada da će napadnuti odustati od odbrane i predati se. Ali pripreme za rat su nešto što na neki način neizbežno ulazi u opis postojanja i funkcionisanja *države*, te institucije bez koje inače nema zakona. Postojanje zakona, pak, pretpostavka je normalnog društvenog života, a upravo u ratu on se umanjuje, suspenduje ili negira. Pri tom se uvek kaže da je mir pravi cilj priprema za rat, kao i cilj samog rata. Ova dvostruka paradoksalnost – da država u svoj opis nužno uključuje nešto (pripreme i spremnost za rat) što dovodi u pitanje njenu osnovnu svrhu (zakonitost) i da je cilj svega toga obezbeđenje osnovne pretpostavke za postojanje te svrhe (ta pretpostavka je mir) – predstavlja jednu zahtevnu i napornu poziciju: da se svrha mira postiže spremnošću da se sam mir, kao pretpostavka te svrhe, stavi u pitanje ili odloži, a onda i stvarno negira u nekom trenutku. Ali pošto taj trenutak nije, što se ove spremnosti tiče, određen unapred, to povlači potencijalno negiranje mira u svakom trenutku. To takođe povlači da mir nije svrha po sebi, već sredstvo ili medijum mogućnosti realizacije zakona.

Ali u tome zapravo nema ničeg protivrečnog. Time se samo hoće reći dve stvari: prvo, da je mir bolji od rata, i drugo, da je obezbeđenje mira stvar sasvim nesigurna i neizvesna i da bez priprema za rat mir može lako i brzo da bude izgubljen. Još je Aristotel tvrdio da „uvek gore postoji radi boljeg”, pa, primenjujući to na ljudsku delatnost, kaže da „se ljudi odlučuju na rat zbog mira”, slično kao što se odlučuju „za rad zbog dokolice, a za ono što je nužno i korisno zbog onog što je dobro i lepo”¹⁰⁵. Momenat temporalnosti je ovde ključan. Taj momenat se sastoji u tome što se vrednosti u vremenu ponekad bolje, a ponekad uopšte, mogu ostvariti tek na posredan način i, naročito, kroz odlaganje koje omogućava (vremenske) koncentracije svojstava, one koje mogu da proizvedu važnu razliku između zamišljenog i željenog, sa jedne, i stvarnog i zadovoljavajućeg, sa druge strane. Pa iako je svrha države obezbeđenje važenja zakona, što je i ključni deo određenja mira, sama država očito mora da se posmatra ne prosto kao *sredstvo* obezbeđenja mira već kao *cilj* koji u sebi sadrži, kao deo svog određenja, *stanje* mira (po definiciji: kao definisano stanje važenja zakona na nekoj definisanoj teritoriji). Taj cilj se onda ostvaruje raznim sredstvima, među kojima posebno mesto ima prisila i zaprečenost prisilom kao tekuća stvar, ali i rat kao nešto što je sa postojanjem države skopčano na jedan nužan način.

U ratu se država dovodi u pitanje, a spremanje za rat predstavlja izraz volje države da se brani. Teorijski gledano, država bi mogla da odluči i da se ne brani, što se faktički često i dešava, i kapitulacije država takođe nisu ništa neobično. Ali zapravo ona može samo da odluči *da se više ne brani*, ne može međutim postojati a da *načelno i unapred* odustaje od odbrane. A ne pripremati se za rat značilo bi unapred odustati od odbrane, i prihvatiti kapitulaciju pre poraza. Pošto nakon kapitulacije nema države, pa ni zakona, kao tog određenog zakona – a svi trenuci pre poraza jednako su insignifikantni kao demarkaciona tačka između postojanja države i važenja zakona, sa jedne, i nepostojanja države i nevaženja zakona, sa druge strane – to bi u jednom dosta jakom smislu odustajanje od daljih priprema za rat značilo odustajanje od prava na ovlašćenje na sprovođenje zakona, i svi

105 Upor. Aristotel, *Politika*, 1333a, 1334a.

zakoni bi u tom smislu i prestali da važe i njihovo uterivanje bi postalo takoreći privatna stvar jedne *ad hoc* formirane i u suštini *privatne* agencije (jedne privatne policije). Samo iz pozicije jedne takve privatnosti mogu osnovni, konstitutivni, zakoni da se tretiraju sa takvom komotnom neobaveznošću – da se možda neće ni insistirati na njihovom sprovođenju i da se od toga može odustati i bez stvarne nužde. Iz ovoga sledi da rat nije samo sredstvo *postizanja* mira, već je takođe i njegova *konstitutivna* pretpostavka.

Ceo ovaj komplikovani argument ustvari se svodi na jednu jedinu tezu: da je sloboda države, koja je izvor njenog ovlašćenja na sprovođenje zakona, nešto za što se pretpostavlja da će se braniti, i da je ta pretpostavka spoljašnji simptom i uslov samog postojanja te slobode. To je *volja* da se postupa po nekom pravilu, i to ne samo zbog sadržaja tog pravila nego i zbog činjenice da se to pravilo hoće. Teritorijalnost, kojom se unapred i načelno odustaje od pretenzije na univerzalnost važenja tog pravila, samo još više ističe ovaj voljni i kvaziličnosni, individuiraajući, karakter države, kao ustanove koja u svojoj osnovi ima pretpostavku o slobodi, i otuda svoj identitet. Artikulisanje i garantovanje slobode, ono po čemu sloboda ima stvarnu vrednost u svetu, postiže se i na planu države kao i na planu pojedinca *ograničenjem* slobode, onim ograničenjem koje je definisano zakonom (pravilom) i teritorijalnošću (granicom). To ograničenje je, naravno, normativno i, bez obzira na stepen obaveznosti koje sadrži, ono ne povlači nužnost nikakve druge determinacije koja bi isključila stvarnu *mogućnost* kršenja tog ograničenja. To znači da osim što jedan deo stvarnog domena slobode ostaje u granicama dozvoljenog, ni onaj deo koji je izvan tih granica ne prestaje biti stvaran. On je samo *zabranjen*, i te granice ne predstavljaju stvarne prepreke već postaju izvor prava na sankcije. Ali norme, bez obzira na stepen svoje normativne nužnosti, nemaju stvarnu nužnost prirodnih zakona, već se uvek pretpostavlja da se one *mogu* prekršiti. One ne ukidaju slobodu stvarno, već predlažu ili zahtevaju *odricanje* od nje. Tako je momenat odgovornosti sačuvan upravo u slobodi koja se sastoji u mogućnosti kršenja normi. Ali ograničenje slobode je normom ipak izvedeno i to u onom smislu u kojem sloboda, da bi se mogla artikulirati, a onda i načelno garantovati,

mora da se ograniči. Bez ograničenja ne bi se mogla uspostaviti vrednosna konotacija slobode, u dve svoje dimenzije: pravilnosti (zakonitosti) kojom se negira i nadilazi proizvoljnost, i identitetu njenog nosioca ili posednika koji, kao jedan individuirani entitet, *osoba*, u mogućnosti izbora zla konstituiše pozitivnu vrednost nekog dobra za koje postoji i odgovornost i zainteresovanost. Samo takve „osobe”, entiteti koji imaju ličnosni karakter, bilo pojedini ljudi bilo nacije ili države, mogu biti slobodni, odnosno može im se sa smislom pripisivati odredba „slobodan” (ili „neslobodan”).

Kod Hegela imamo tezu da su države neka vrsta kvazi-osoba, koje svoje sopstvo, svoj suverenitet, izvode iz same sebe i da se zato sukob između država ne može načelno i definitivno isključiti.¹⁰⁶

106 Upor. Hegel, *Filozofija prava*, pars. 321-340; Države, kao samosvojna individualna bića, poseduju suverenitet kao izraz svoje slobode. Ta sloboda ne izmiče svakoj regulaciji, ali se ne može *pravno* urediti; zato međunarodno pravo ne može biti pravo u onom smislu u kojem imamo unutrašnje pravo, sa ovlašćenjem na zaprećenost sankcijama, pa mora ostati na nivou pukog „treba da” („*Sollen*” par. 331). „Zato se sukob između država, ukoliko njihove posebne volje ne dođu do sporazuma, može razrešiti samo silom” (par. 334). Inače Hegel se često tumači kao apologeta rata, iako kod njega, za razliku od nekih drugih filozofa koji ratu pridaju visoku vrednost (npr. Niče, ili Maks Šeler u jednoj od svojih faza), rat ima samo instrumentalnu vrednost. Ali ta vrednost može biti velika: „Rat ne treba smatrati za neko apsolutno zlo i puku spoljašnju slučajnost”, on ima „više značenje”, a to je da se njime „postiže zdravlje naroda u njegovoj sposobnosti da postane ravnodušan prema ograničenim dobrima” kao što su život ili svojina, „kao što vetar onemogućava da se jezero zbog truleži pretvori u močvaru” (par. 324). Država kao mesto života predstavlja živu organsku celinu, njena svrha nije čuvanje onoga što je parcijalno i konačno, dakle slučajno, i u tome je „moralni moment rata” – da potvrdi celinu, koju dugotrajni mir može ugroziti kroz proces učvršćivanja i okoštavanja posebnosti, odnosno delova na račun celine. U miru se doduše građanski život širi i napreduje, ali dugoročno to može voditi u mekušnost i mlitavost duha, pa čak i do izumiranja naroda. Nasuprot tome, rat ojačava celinu, budi u pojedincima osećaj pripadnosti državi, navodi na podređivanje vlastitih ograničenih ciljeva opštim ciljevima, tako da narodi iz ratova izlaze ojačani, a oni narodi koji su na ivici rasula postižu pomoću rata unutrašnji mir. Tako se ratom povezuju građani, koji su lenji egoisti, sa ciljevima države koja, prema Hegelu, predstavlja realizaciju slobode, (ali što možda može da se ublaži u tvrdnju da država predstavlja *pretpostavku* slobode, bez koje nema mogućnosti sigurne i kvalitetne realizacije ni onih parcijalnih i egoističkih ciljeva koji čine sadržaj građanskog života). Ipak, rat je „stanje koje u samom sebi sadrži određenje da je to nešto što treba da prođe”, pa zato „u sebi sadrži mogućnost mira” (par. 338).

Jedna od implikacija ove teze je i to da ne može biti međunarodnog prava, u onom jakom smislu u kojem pravo, kao institucionalna činjenica zasnovana na jednom konstitutivnom pravilu (a ne na nekom pravilu koje bi bilo samo regulativno), može postojati unutar neke države. Ali kada bi na svetu postojala samo jedna država opet ne bi moglo biti međunarodnog prava u tom jakom smislu, jer država koja bi tada postojala ne bi imala prema kome da se odnosi u međunarodnom smislu. Postoji doduše Kantova ideja o međunarodnoj konfederaciji država,¹⁰⁷ ali ta je ideja normativno protivrečna, jer ili bi te države zadržale svoj prethodni suverenitet, pa bi odnosi između njih mogli biti samo regulativna pravila i generalizacije, i univerzalnost konstitutivnih pravila se tako ne bi mogla postići, ili bi taj suverenitet prešao na neku jedinstvenu svetsku instancu, pa bismo imali svetsku imperiju, u kojoj bi monopol sile zamenio sada postojeći balans individuiranih sila, što bi za slobodu, i ličnu i političku, predstavljalo još daleko mračniju perspektivu nego što je te slobode (koje se ponekad zovu i pravima, a ponekad to i postaju) imaju sada. Stanje slobode bi u jednoj svetskoj imperiji, sa monopolom sile kakav sada imaju pojedinačne države, moglo biti samo izuzetak i simptom da je na nekom određenom mestu u nekom trenutku kontrola te sile popustila ili izgubila snagu, bilo bi dakle samo jedna puka anomalija. Ali u jednom takvom zamišljenom stanju, i verovatno praktički nemogućem, ne bismo imali rat kao pretpostavku ozbiljnosti namere da se zakoni sprovede i kao cenu postojanja slobode. I to zato što odbrana te namere ne bi povlačila rat već policijsku raciju, a cene ne bi bilo jer je ne bi moglo biti – pošto ne bi bilo slobode. Ratni sukob u zamišljenoj svetskoj imperiji stvarno ne bi mogao da se uspostavi, jer ne bi moglo biti

107 Upor. I. Kant, „Večni mir”, u I. Kant, *Um i sloboda*, Spisi iz filozofije istorije, prava i države, prir. D. Basta, Ideje, Beograd 1974, str. 145-47. Hegel, u *Filozofiji prava*, u dodatku paragrafa 324, kritikuje ovu Kantovu ideju na sledeći zanimljiv način: „Često se kao ideal zahteva večni mir kome bi čovečanstvo trebalo da teži. Tako je *Kant* predlagao savez vladara koji bi trebalo da izglati sporove država, a Sveta Alijansa je bila zamišljena da bude jedan takav institut. Ali država je individuum, a individualitet suštinski sadrži negaciju. Zato čak i ako jedan broj država naprave porodicu, onda taj savez kao individualitet mora stvoriti suprotnost i proizvesti neprijatelja.”

sukoba između suverenih kolektiviteta (suverenih kolektivnih „ličnosti“). Sukoba ne bi ni bilo, jer bi sukob kao takav nužno ukazivao na postojanje neke „protivzakonite“ radnje ili prakse koja bi se onda sanirala policijskim progonom, a sam sukob bi onda po logici stvari prerastao u jednu *hajku*. Nikakve načelne ravnopravnosti sukobljenih strana i njihovih zahteva i prava ne bi moglo biti. Ali važenje zakona bi i tada povlačilo nužnost odbrane konstitutivnih ustanova, kao i zaprečenost prisilom i stvarnu prisilu kad god se prekrše zakoni¹⁰⁸. Iz ovoga bi sledilo da dok god bude država, a njih će biti dok god se ljudska vrsta ne odrekne težnje za slobodom, mogućnost rata ostaje otvorena. Kao i to da je ta mogućnost, kao i njeno ostvarenje, sredstvo mira.

Ali iz toga *ne sledi* ni da je rat faktički nužan, ni da se on ne može izbeći, niti da je *stanje rata* (nasuprot stalnoj pretpostavci njegove mogućnosti) pretpostavka mira, a pogotovo ne da je to stanje jednakovredno stanju mira. Sledi samo da je cilj rata mir, ali ne i da mir ne može da se u dugim periodima (dovoljno dugim da bude trajno?) ostvari i bez realizovanja ove mogućnosti koja kao takva, kao mogućnost, zaista uvek postoji. Tu je poenta: *mogućnost* rata, ne i njegova stvarnost, jeste implikacija slobode i deo njene cene. Ta mogućnost nije puka logička mogućnost, već je realna alternativa i realni predmet izbora u svim onim situacijama u kojima postane neizbežan upravo takav izbor. Ali u ratu, pošto se u njemu suspenduju i neki osnovni zakoni, sloboda ljudi je drastično i umanjena i ugrožena. A pošto se o tome radi – i interesi koji su neposredni uzroci rata mogu ovde, radi jednostavnosti, da se svedu na slobodu da se imaju i ostvare ili ostvaruju ti interesi – rat takođe

108 Ili bi trebalo reći „zakoni“ – jer bi unutrašnje stanje u jednoj svetskoj državi bilo, što se legitimacije tiče, ne mir već primirje i stanje latentnog i stalno sprečavanog rata. Rat ne bi bio moguć, jer bi se uvek pretvarao u hajku, ali što se legitimacije tiče zakoni koji se krše obavezivali bi prvenstveno ili isključivo zaprećenošću sankcijama, a moment priznanja ne bi igrao nikakvu ulogu osim možda ritualnu; tako eventualna pobuna ne bi u svom razlogu i svom zahtevu mogla sadržati nikakvo pravo, a čak se ni pravo pobeđe ne bi moglo uspostaviti drugačije osim preko pobeđe same svetske imperije, tj. osvajanja celog sveta! Sloboda ne bi mogla postojati, ali zato moć, i nemoć, ne bi morale imati nikakvih ograničenja!

u jednom drugom smislu i nije nikada predmet izbora: to su uvek ciljevi zbog kojih se on vodi. On u potpunosti ima prirodu sredstva. Uklanjanjem *uslova* u kojima će on postati efikasno ili pogodno sredstvo ustvari se uklanjaju *uzroci* rata. Ali kad se steknu ti uslovi, oni postaju *razlozi* za rat. Apstraktna mogućnost za njihovo konstituisanje se ne može ukloniti, ali razlozi mogu postati praktički efektivni i praktički relevantni samo ako postanu uzroci. Oni će i postati uzroci ukoliko su oni uslovi (uslovi za kvalitetnu instrumentalnu upotrebu) ostvareni.

Tu je mesto za moguću praktičku ali i moralnu relevanciju naše delatnosti u vezi sa ratom: da se otklanjaju njegovi uzroci. I tu se otprilike i završava mogućnost moralnog suđenja o ratu *gledano spolja*. Kad se steknu uslovi da rat postane stvarni predmet izbora onda će taj izbor postati zaista neizbežan, i njegova će se neizbežnost ogledati ne samo u mogućoj isplativosti cene rata već i, još više, u teškoći da se plati cena one druge alternative: da se od rata odustane i da se time odustane od cilja za koji je on postao obećavajuće ili prihvatljivo sredstvo. I tada je naravno kasno, jer izbor je postao neizbežan, i taj izbor je, štaviše, takav da izgledom na pobedu u ratu čini onu drugu alternativu krajnje neprivlačnom, jer odustajanje od cilja nakon upotrebe sredstva (nakon eventualnog poraza) izgleda ipak prihvatljivije nego odustajanje od tog cilja unapred. Zato postoji jedna tačka nakon koje rat nije više u vlasti onih koji su dotad odlučivali, već „*izbija*” kao što izbijaju prirodne katastrofe. Taj aspekt rata ima pokriće čak i u jeziku: kaže se „*izbio je rat*”, čime se možda izražava i neuspeh u njegovom sprečavanju, ali svakako i, još više, pretpostavka o njegovoj neizbežnosti. Rat se tada tretira kao pojava, a ne više kao postupak, odnosno praksa (skup postupaka). Iza te tačke nastaje jedan ireverzibilan proces, koji je delimično nezavisan od onog tipa odlučivanja koji je bio načelno moguć na početku celog procesa iz kojeg rat proističe – naime, da li da se uopšte započinje rat ili ne, i koji je stvarno bio moguć *pre početka* rata. Ta mogućnost se odnosi na najkvalitetnije uklanjanje uzroka rata i ona se sastoji u onemogućavanju stvaranja uslova za formiranje ciljeva za koje on može biti izgledno sredstvo. Ali iza te tačke takva delatnost više nije moguća jer su se ti uslovi

već stekli. Zato se rat ne može „zaustaviti” niti „prekinuti”, on se može samo „skraćivati” ili „produžavati”, i, naravno, on se može *završiti*. Tada se uzroci rata uklanjaju samim ratom.

Jer, kad je rat već počeo (ili postao neizbežan) protivrečnost „za mir ili za rat” više ne predstavlja dilemu koja bi mogla biti relevantna za odlučivanje. Rat kao instrumentalna vrednost i mir kao ciljna vrednost ne mogu direktno da se upoređuju. Mogu da se upoređuju samo složene *celine* koje uvek sadrže ciljnu vrednost – sa instrumentalnom vrednošću ili bez nje. Jednu celinu predstavlja mir bez rata, a drugu mir sa ratom. Naizgled je prva celina bolja, i pošto je rat kao *stanje* (a ne tek kao *sredstvo*) zaista jedno izuzetno rđavo stanje stvari, to je za pretpostaviti da je *pre rata* prva celina *prima facie* bolja. (Otuda svačija dužnost, a naročito dužnost onih koji su zaduženi, i plaćeni za to, da se rat *sprečava*, da se otklanjaju njegovi uzroci.) Ali kad je rat *postao* predmet izbora, a pogotovo kad je počeo, onda te celine postaju aksiološki ravnopravne, jer ciljna vrednost – mir – postaje različita u te dve celine. Više mir nije ista ciljna vrednost u obe te celine, kao da bi rat samo predstavljao razliku u ceni, u smislu u kojem je sredstvo cena cilja i ulazi u konačnu vrednost realizovanog cilja. Ciljevi su različiti, odnosno mir više nema jedno već više određenja. Samo naizgled ciljna vrednost kao konstanta prestaje biti odlučujuća a instrumentalna koja nosi cenu uspostavlja razliku – jer biti „protiv rata” znači biti za mir po cenu kapitulacije, a biti „za rat” znači biti za mir po cenu rata. Ali mir u ta dva slučaja nije ista ciljna vrednost. Prvo rešenje garantovano daje poraz (neku vrstu „smrti”), a drugo daje neku šansu za pobedu. I poraz i pobjeda su mir (kao što su i život biljke i život čoveka jednako život), ali se očito ne radi samo o tom opštem određenju već o specifičnostima njegova sadržaja, a specifičnost jedne od ovih mogućnosti (poraza) biva, kao što smo videli, još dodatno potvrđena ako prilika za realizaciju onog drugog cilja nije ni pokušana da se realizuje. (Podrazumeva se da je cilj konstituisan, i da nije reč samo o priželjkivanju.) Zato nema apriornog odgovora na pitanje šta je veća cena mira – rat ili kapitulacija. A to samo potvrđuje osnovnu aksiološku tezu da su vrednosti ograničene na ciljeve, i da su one različite onoliko koliko su i ciljevi različiti.

Otklanjanje uzroka rata može da se tretira kao predmet *moralne dužnosti*. Ako je to *dužnost*, a ne *pravo* (od kojeg može slobodno da se odustane), onda ona važi u svako doba, i u ratu jednako kao i u miru. *Otklanjanje* uzroka rata nije isto što i apstraktno *vrednovanje* sasvim načelne prirode kakvo imamo u mnogim tzv. zalaganjima za mir. Za mir se može zalagati samo na jedan način: delatnošću na njegovoj realizaciji. A jedina takva delatnost koja će dugoročno (u relevantnom smislu dovoljno dugoročno, što je zapravo najviše što se može) i kvalitetno „proizvoditi” mir jeste ona ista koja je predmet univerzalne dužnosti prema ratu: otklanjanje uzroka rata. U pukom utvrđivanju prednosti mira nema nikakvog praktičnog zalaganja za mir; to je neka vrsta praktičke tautologije, ali lako može postati delatnost *protiv* proizvodnje mira i pretvoriti se u zataškavanje uzroka rata, ili čak u direktno provođenje rata – najčešće upravo razdvajanjem rata, kao jedne (izuzetno) rđave pojave, od njegovih uzroka, koji se mogu percipirati kao opravdani i tako prihvatiti ciljeve rata ali uz (tobožnje) podrazumevanje da ti ciljevi treba da dođu bez rata, sami od sebe. Takvo zalaganje za mir može da posluži kao osnova za izbegavanje one univerzalne dužnosti – mehanizmom kojim se opredeljivanje *proglašava* najrelevantnijim ili čak jedinim relevantnim oblikom prakse, pa i prakse ispunjavanja te dužnosti. Ali proglašenjem ne nastaje stvarnost, inače bi se mogao proglasiti mir usred rata. Što je, naravno, protivrečno, jer bi podrazumevalo da uzroci odjednom prestanu da deluju (kao da su otklonjeni) a da nisu otklonjeni (tj. da i dalje deluju).

Pitanje koje se ovde postavlja je šta je zapravo relevantna praksa, koji su kriterijumi relevancije u dolaženju do odgovora na pitanje šta treba činiti da bi se ona dužnost otklanjanja uzroka rata ispunila. Raščišćavanje pojmova i pojmovnih distinkcija svakako ne čini celinu takve prakse, ali je njen važan deo. Predmet je naše normativne vere da je to tako. Predmet je normativne vere, naime, to da je u svetu moguć smisao, ali taj predmet ne bi mogao da se konstituiše ako raščišćavanje pojmova ne bi otvaralo mogućnost da se problemi koji se grade u vezi sa sadržajem tih pojmova *lakše* rešavaju. Pojmove, naime, moramo uzimati veoma ozbiljno, i oni

u jezgru svoga značenja nisu podložni interpretacijama već je taj, osnovni, deo njihovog značenja jedna činjenica u svetu. Pokušaji interpretacija i reinterpretacija, koji na prirodan način idu sa procesom vrednovanja tih sadržaja, daju zgodnu osnovu za razne značenjske manipulacije. Te manipulacije ne bi bile to što jesu, naime, iskrivljavanja i zloupotrebe, ako ne bi bilo jednog jezgra značenja koje ne zavisi od interpretacije već predstavlja jednu tvrdnu činjenicu. Ali postojanje te činjenice takođe omogućava da se problemi uopšte rešavaju, da ima smisla pokušavati da se oni reše, kao i da se upravo raščišćavanjem pojmova može pomoći, ponekad na ključan način, u tom rešavanju.

U vremenima koja karakteriše površnost i glupost – takva vremena nastaju labavljenjem pojmova i pojmovnih distinkcija, a jedan od načina da do tog labavljenja dođe jeste neka dugotrajna indoktrinacija iz koje obično slede mentalna nehigijena i infantilizacija – u takvim vremenima se otvara put *idealizmu*, *kreacionizmu* i *opštem permisivizmu* koji mogu veoma ugroziti pa i ukinuti svaku ozbiljnost i dugoročnost, i onda se pojmovi mogu koristiti skoro neobavezno. Jednostavnost ili neka druga funkcionalnost (celishodnost, dopadljivost, pravovernost) objašnjenja zasnovanih na takvim pojmovima može potpuno, do zanemarivanja, da potisne potrebu za plauzibilnošću, uverljivošću, tih objašnjenja, tako da najrazličitije „teorije” i načelno sve teze postanu „*ravnopravne*”, i onda treba samo još da postoji neki interes za koji takva teorija predstavlja racionalizaciju pa da ona postane društvena sila ili obavezno mišljenje. Tako se može pojaviti „teorija” da rat nastaje ili da se vodi zato što neko „bira” rat, bira ga kao cilj, ili pak da je rat nešto što „pripada” nekom drugom vremenu, prošlom ili budućem, ali ne sadašnjem. To je, naravno, glupost. Jer rat, gledan kao pojava, tj. spolja, ima samo instrumentalnu vrednost, pa „biranje rata” (kao sredstva) nema nikakvu nužnu vezu sa vrednosnim odnosom prema ratu: i onaj ko ga se najviše gnuša može ga ipak „izabrati”, kao što može biti neracionalno za nekog ko nema jak vrednosni i emocionalni stav prema njemu da ga „bira”, pa će u tom slučaju takvo biranje biti samo izraz greške ili gluposti. Jer biranje kao odobravanje može da se izvede samo *unutar* prakse

kao pojave, čak i ono biranje koje predstavlja potpuno odbacivanje neke prakse, na primer, rata, za bilo koju svrhu. To je u logici praktičkog odnošenja. U svetu praktičkog odnošenja nema mesta za moralnog anarhistu, koji bi mogao da se postavi *izvan* neke prakse i da još uvek kaže: „Neću (ili hoću) da uradim *X*”, ako *X* predstavlja bilo koji postupak koji spada u tu praksu. A prakse su socijalne institucije, pa onaj jedini način na koji moralni anarhista može izbeći tu praksu – da njeno ime izbriše iz svog rečnika – neće imati nikakvog efekta na opštem planu: čim *izusti* (pa i *pomisli*) bilo šta o toj praksi on ju je „prihvatio” kao jednu instituciju u tom svetu. To je u logici funkcionisanja institucija u našem svetu. Jer ono što mi u institucijama nalazimo jesu određene *činjenice*, institucionalne činjenice. To što njihova stvarnost zavisi od nekih praksi i konvencija, i od važenja pravila njihove konstitucije, tj. to što su to *institucionalne* činjenice, nimalo ne umanjuje njihovo činjeničko određenje.

Ali možda se pod odredbom „nije moguća” označava da je ta pojava nužno zla jer je praksa koju označava ta pojava nužno neispravna. Ali i to je pogrešno. Jer bi to označavalo da je ta praksa već ocenjena – još pre nego što je na nju primenjen kriterijum moralne ispravnosti. (Istu logiku sadrži i često ponavljano *dictum* da je u ratu, ljubavi ili biznisu *sve* dozvoljeno.) Ali da bi se znalo koju vrednost nešto ima, ono mora da bude prvo ocenjeno. Pretpostaviti da je ono *već* ocenjeno, ocenjeno pre ocenjivanja, pored toga što predstavlja jednu aksiološku protivrečnost, znači zapravo odustati od ocenjivanja. Neki postupak neće biti opravdan, ili neopravdan, zato što pripada nekoj praksi (na primer, ratu), već će rata biti ako se, kao pojava, dešavaju neki postupci, od kojih su neki ispravni a neki nisu. Ako tih postupaka nema, onda nema rata, ni kao pojave ni kao prakse. *Koji* od tih postupaka su ispravni a koji rđavi mora se ustanoviti u kontekstu konkretne prakse u koju ti postupci spadaju, a to se postiže njihovim ocenjivanjem. Sama praksa će onda biti ispravna ili neispravna u zavisnosti od toga kakva bude rezultanta složenog ocenjivanja, u kojem ocena te prakse kao pojave čini samo jedan element. Pa se može desiti da neka praksa, neki rat, na primer, bude moralno rđavija od neke druge iako ona kao pojava

predstavlja manju nesreću od ove druge, pa čak ako sadrži i manje moralno neispravnih postupaka. To će se desiti ako sadrži moralno relevantna svojstva koja ne zavise isključivo od veličine proizvedene nesreće i samo od moralnih svojstava postupaka u okviru same te prakse. Ako, na primer, od početka sadrži nepravednost ili povredu nekog opšteg prava. Ili ako ta negativna svojstva proizvede u nesrazmerno velikoj meri. Time smo uspostavili važnu razliku u moralnom odnosu prema ratu: moralni kriterijum se može primeniti *na rat* kao pojavu (spolja), a može se primeniti i *u ratu*, sa pretpostavkom da je pojava već tu i da se taj kriterijum primenjuje na neki postupak unutar prakse koja čini tu pojavu ili pak na samu praksu, ali kao na konkretnu praksu koja čini određenu konkretnu pojavu, određeni rat.

Rezultat tih primena će biti različit. Gledano *spolja*, imamo veoma čudnu situaciju. Zbog ekstremne rđavosti pojave koju predstavlja rat, moralni kriterijum će rat zabranjivati. Ali iz razloga koje smo do sada naveli on ga neće moći zabraniti, nego će on i dalje ostati mogući predmet izbora. Svodeći na najjednostavnije, može se reći da ta nemogućnost konačne zabrane proizlazi iz one kombinacije dveju pretpostavki od kojih jedna omogućava moral i moralno ocenjivanje, a to je pretpostavka slobode, a druga predstavlja krucijalno svojstvo morala, a to je nemogućnost neke moralne apriorne hijerarhije vrednosti. Te su dve pretpostavke, naravno, u uskoj vezi i jedna drugu implikuju. (One zajedno čine sadržaj pojma *autonomije*.) Ali gledano *iznutra*, moralni kriterijum će zahtevati ono što i inače zahteva: moralnu ocenu. Pošto je *univerzalizacija* ključni element moralnog kriterijuma, imaćemo situaciju da će univerzalizacija zabranjivati rat ali ne i učestvovanje u njemu. To je tako zato što univerzalizacija podrazumeva *primenu* – to nije apstrakcija (apstrahovanje), već primena pravila moralnog kriterijuma i to u kontekstu koji je za tu primenu relevantan. Taj kontekst je uvek konkretan. I onda je samo pitanje da li će valjana primena tog pravila u oceni dati ispravnost ili neispravnost. Zato to pravilo predstavlja kriterijum moralne ispravnosti.

Razlika „spolja” – „iznutra” odgovara donekle tradicionalnoj razlici *ius ad bellum* i *ius in bello*, i predstavlja suštinsko svojstvo

„moralne stvarnosti rata”.¹⁰⁹ Pitanje opravdanja rata tako se odva-
ja od opravdanja načina njegova vođenja. U okviru ovog drugog ti-
pa opravdavanja imaćemo onda mogućnost konstituisanja *ratne*
etike, čiji je predmet određenje i regulisanje *dopuštenih* i *ispravnih*
oblika borbe. Tokom ljudske istorije postojala je tendencija for-
malnog, pa i ritualnog artikulisanja borbe, što pojam rata približava
određenju sporta. Rat se međutim kardinalno razlikuje od sporta,
pored svega ostalog i po tome što on nije, kao sport, jedna privat-
na delatnost, već se može definisati samo kao *socijalna akcija*.

Ne mogu *pojedinici*, kao takvi, *ratovati* tako što jedni drugima
nešto čine. Takva delatnost neće biti rat. Rat nije stvar privatnog,
i u tom smislu ličnog, izbora i dobrovoljnosti – već jedne posebne
vrste obaveznosti koja svoj zahtev ispostavlja načelno na isti ili sli-
čan način na koji se ispostavlja zahtev obaveze sadržane u nekom
zakonu. To je vrsta *prisiljenosti* koja se ne može izbeći izuzev po ce-
nu kršenja te obaveze, što, budući da je u igri život, povlači jednu
vrstu *normativne smrti*. To nije pravno već moralno pitanje. Život
jeste uveliko u vlasti slučaja, rizik je konstitutivni sastojak života,
ali *normativna smrt dezertera* sadrži u sebi određenu aksiološku nu-
žnost: nasuprot neizvesnosti sadržane u mogućnosti da se pogine
ili ubije u ratu, ovde imamo izvesnost koja nije rezultat delatnosti
na otklanjanju uzroka rata već je rezultat izuzimanja od opšte obave-
ze koja je nastala kao rezultanta jedne opšte odluke koja se načelno

109 Majkl Volzer ovu razliku vidi prvenstveno kao razliku između razloga koje dr-
žave imaju za ratovanje i sredstava koje su pritom spremne da upotrebe: „Su-
dovi prve vrste su po svom karakteru pridevski: tako kažemo da je neki odre-
đeni rat pravedan ili nepravedan; sudovi druge vrste su priloški: kažemo da se
neki rat vodi pravedno ili nepravedno”. Cf. M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A*
Moral Argument with Historical Illustrations, Basic Books, New York, p. 21.
Ipak, ova se razlika „vidi” samo sa jedne tačke, spoljašnje, i ona odražava činje-
nicu da se rat mora videti kao svršena činjenica pre nego što se uopšte može
preći na neko stvarno ocenjivanje „iznutra”, na primer, na ocenjivanje moral-
ne prihvatljivosti nekog postupka. Ali kada se to uradi onda ćemo opet imati
„pridevske sudove”. Mada će oni ostati „po svom karakteru priloški” kada se
donose *bez* te pretpostavke, na primer, kada se govori o moralnom određenju
neke vrste ili postupaka *u ratu uopšte*, a ne o određenom postupku ili klasi po-
stupaka. Ovi „priloški” sudovi mogu onda biti *razlozi* za ili protiv rata, pa i ne-
kog određenog rata, ali ne funkcionišu kao pravi moralni sudovi, kao sudovi
koji povlače neku stvarnu odgovornost, neku krivicu ili zaslugu.

odnosi na sve. Zbog tog izuzimanja neko je možda poginuo ili ubio, ili možda mogao poginuti ili ubiti, i to je ono što sačinjava *definitivnost* te pozicije. Ovde su potrebna dva razjašnjenja. Prvo, moralna relevancija se ovde konstituiše na planu *moćnosti*, pa obaveza o kojoj je reč ne podrazumeva nužnost stvarnog odlaska u rat – na primer, obavezu da čovek postane dobrovoljac – već samo to da se ta obaveza ne izbegava preko granice označene legitimnošću i opštošću datih zakona (ma kakvi da su oni). I drugo, to ne znači da se neće pojaviti kardinalne ili tragične moralne dileme i konflikti dužnosti – naprotiv, upravo je poenta da će se oni pojaviti, a ne da se oni mogu lako negirati i odbaciti negiranjem i odbacivanjem jedne strane u tim dilemama, naime, činjenice da se stvarno pojavila neprijatna obaveza za koju bi bilo bolje da se nije pojavila. Samo je za *plaćenike*, koje doduše zaista nalazimo u ratovima,¹¹⁰ rat njihov *privatni posao*, predmet njihovog osobnog izbora, i nije stvar nikakve političke obaveze (na primer, patriotske dužnosti), pa onda ni izvor ovakvih dilema i konflikata. A *dobrovoljaštvo* predstavlja samo jedan oblik rešavanja tih dilema u ekstremnim i nenormalnim uslovima, i element privatnosti koji je u tom obliku odlučivanja sadržan čini njihove postupke potencijalno supererogativnim (naddužnosnim), ali i (kao što je slučaj kod svih supererogativnih praksi) načelno moralno sumnjivim.

Izvor dilemičnosti je, naravno, u *negativnoj* vrednosti rata. Rat je jedno zlo, i u smislu moralnog zla i u smislu nesreće. Rat je *prima facie* moralno neispravan. Ta neispravnost proizlazi ne samo iz toga što je u njegovim uzrocima nužno sadržana neka neispravnost (bilo kao nešto od čega se brani, bilo kao želja ili namera da se napadne, osvoji, porobi), već i iz načina njegovog izvođenja, neizvesnosti (u stvarima kod kojih neizvesnost povlači poniženje) i mnogim posledicama koje ga prate. U njegov „način”, njegovo „pravilo igre” uključeno je *ubijanje*. U moralnom smislu nije rđava samo perspektiva da se bude ubijen, već isto tako i perspektiva da ubijemo drugog, i da sa tim moramo zatim živeti. U mnoge posledice koje ga prate spadaju razne nesreće, štete i poniženja koja rat uvek

110 Cf. *ib.* p. 27-8.

proizvodi. Jedna posebno rđava posledica jeste *bezakonje* koje ga takođe prati. Ono se, opet, pojavljuje u dva vida: prvo, kao *ograničavanje* sloboda koje su regulisane zakonima (jer zakoni, osim što naređuju i zabranjuju, takođe omogućavaju mnoge prakse koje bez zakona ne mogu da se realizuju – kupovine, prodaje, i mnoge druge dobrovoljne pravne odnose), i drugo, kao *suspenzija* zakona kojima se neke prakse zabranjuju, što dovodi do *proširenja* sloboda preko granica mogućeg validnog zakona i proizvodi bezakonje u vidu samovolje i nasilja.

Sve je to samo razlog više za regulisanje rata i za primenu moralnih normi na rat „iznutra”, na postupke i prakse koje nalazimo u njemu kao svršenoj činjenici. Ništa nije tako loše da ne bi moglo biti i gore. Nije isto tvrditi da je u ratu, pod određenim uslovima, dozvoljeno ono što inače nije dozvoljeno, i tvrditi da je u ratu sve dozvoljeno. Ničeova tvrdnja da nije „dobra stvar ona koju posvećuje (*heilige*) čak i rat” već, naprotiv, „dobar rat jeste ono što posvećuje svaku stvar”,¹¹¹ kao i pacifističko stanovište koje načelno odbacuje svaki rat ali iz toga izvodi i praktičku konsekvencu da su svi ratovi isti i da je stoga apsolutno zabranjeno učestvovati u ratu (uz uverenje da je to stvar individualne odluke) – jednako su nemoćni da daju bilo kakav razlog za mogućnost, potrebu i opravdanost *ograničenja* u ratu. Tako i ekstremno apologetsko stanovište prema ratu (po kojem rat nije samo pogodno i efikasno ili u nekom drugom smislu dobro sredstvo za inače poželjne ciljeve već predstavlja i pozitivnu vrednost po sebi) i pacifizam (koji odbacujući načelno svaki rat odbacuje i svaku etiku borbe) ne prave ili ne mogu da prave one razlike koje su očigledno moralno relevantne, na primer, razliku između borbe i masakra.

Moralna ograničenja se u praksi rata pojavljuju u dva vida. Prvi vid, ograničenja koja faktički uvek *nalazimo* u ratovima imaju, pored dve druge dimenzije – ritualne (predrasudne i samopodrazumevajuće, koja deluje kao nereflektovana običajna, heteronoma norma) i strateške (da se cilj, pobeda, postigne uz minimum anagazmana i razaranja), takođe i moralnu dimenziju. Ta ograničenja

111 Upor. F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Odeljak o ratu i ratničkom narodu.

svojim postojanjem omogućavaju unošenje *obrazloženja*, kako u tumačenja samih ograničenja tako i u određenje domena njihove primene, i onda ta obrazloženja mogu biti i moralna. I drugi vid, *mogućnost* njihovog uvođenja otvara prostor za uspostavljanje *moralnih pravila* za određene klase tipičnih situacija i radnji. Ipak, veliki broj situacija i radnji, zbog svoje atipičnosti ili zbog konteksta u kojem ih nalazimo a koji se ne može podvesti pod neko prethodno uspostavljeno pravilo, ostaće izvan mogućnosti regulisanja ili ocenjivanja *pravilima*, i moraće moralno da se ocenjuju direktnom primenom moralnog kriterijuma. Osim toga, sama ta ograničenja ne mogu dati nikakvo *pozitivno* opravdanje, koje, ako je uopšte moguće, mora doći sa druge strane – ili iz cilja rata, ili iz njegovog uzroka, ili iz nekog principa kao što je princip pravde ili princip (samo) odbrane.

Ciljevi, naravno, mogu dati pozitivno opravdanje, jer se njima određuje nešto poželjno. Određeni kao pravedni ciljevi oni se mogu definisati sasvim nezavisno od stvarne odbrane, što će u nekom obliku teorije o pravednim i nepravednim ratovima otvoriti vrata započinjanju novih i proširenju ili produžavanju postojećih ratova. Takvi su, na primer, krstaški ili ideološki ratovi. *Uzroci*, koji se po pravilu takođe kombinuju sa načelom pravde, obično u vidu *osećanja nepravde*, mogu se *uvek* naći i zato zahtevaju nezavisan kriterijum određivanja *dovoljnosti* da bi mogli postati dovoljan razlog za rat. Ali taj kriterijum ne može biti sasvim nezavisan, jer se u njegovom konstituisanju pojavljuje i *spremnost* da se nešto doživi ne samo kao nepravda već i kao dovoljno velika nepravda. Pretenzija na opravdanost onda ne mora, ni kod uzroka, a naročito kod ciljeva, biti i stvarno opravdanje.

Čini se da samo poslednji princip, *odbrana*, sam po sebi i bez dodatnih uslova, daje opravdanje za rat. Ali ni to nije sasvim izvesno. Moguće je da je napad izazvan. Takav je, po pretpostavci, preventivni napad, napad radi sprečavanja napada. Ali nije uvek lako razlikovati nužnu odbranu od viška odbrane, na primer, od prikrivenog cilja nametanja svog pogleda na svet drugima. Odbrambeni rat se lako može pretvoriti u agresivni, a možda je to na skriven način bio od početka. Odbrana može da bude efikasna samo ako pređe

u kontranapad, i kad rat počne onda se radi o pobedi, koja se uvek definiše kao odbrana svojih ciljeva. A koja je od kompetitivnih „odbrana” ispravna, to neće zavisiti (samo) od sadržaja tih ciljeva već (i) od toga ko pobedi – jer pobjednik određuje valjanost tih sadržaja. Nije, zatim, jasno do kojeg obima važi princip odbrane. Da li su druge zemlje, a posebno savezničke, dužne da brane onu koja je napadnuta? Moglo bi se učiniti da, ako jesu, to predstavlja mogućí mehanizam za sprečavanje rata: univerzalna solidarnost sa napadnutim. Ali u stvarnosti je to mnogo komplikovanije, i to uglavnom iz dva razloga. Prvo, odbrana prelazi u kontranapad i pretvara se u napad; drugo, savezi su stvoreni pre rata. To znači da primena principa odbrane može pod određenim uslovima rezultovati u proširenju rata. A ako se savlada tehnika *izazivanja* napada onda se dolazi u posed cilja koji ustvari opravdava *otpočinjanje* rata. Napuštanjem prakse (ili dužnosti) država da se jedna drugoj ne mešaju u unutrašnje stvari lako se indukuju procesi u kojima se razlika između obrane i napada zamagljuje, labavi ili potpuno gubi.

Zato je *agresija* normativni pojam, različit od indikativnog pojma *napad*. Ali sa normativnošću dolazi i interpretacija, a time i mogućnost krijumčarenja raznih ciljeva u konačna vrednosna određenja. Ti ciljevi će se predstavljati kao, a ponekad će i biti, neke opšte vrednosti. Definisane agresije je otuda veoma složen i moralno odgovoran posao. To za posledicu ima da se neki napad možda neće označiti kao „agresija”. (Tako je bilo, na primer, sa napadom Indije na Pakistan 1971, ili sa napadom Tanzanije na Ugandu 1979. godine, a sasvim dobre uslove za takav tretman svakako ima i napad Vijetnama na Pol Potovu Kambodžu.) Međutim, takvim postupkom označavanja opet se vrši normativni posao – ako se neki napad ne želi označiti kao agresija već samo navodno deskriptivnim terminom „napad” onda se tim terminom označava napad koji *nije*, odnosno koji se *ne želi označiti* kao, „agresija”. To će onda odgovarati izrazu „opravdani napad” (na primer, „izazvani napad”), a on opet sadrži normativno značenje. Sve to nije ništa neobično za normativni jezik, ali je bremenito opasnostima ako se tom jeziku prepusti celo polje označavanja. Onda ćemo zapravo imati suženo polje vrednovanja, jer će se *početnim* označavanjem stvari već vršiti njihovo vrednovanje. Time će *govor* preuzeti deo ingerencija *postupanja*,

ali bez odgovornosti koja, po pravilu, prati ovo drugo. *Označavajući* neku pojavu (neki postupak kao pojavu) odmah će se izvršiti njeno vrednovanje, i tako zaobići *uživljavanje, proveravanje i univerzalizacija*. Potrebno je imati vrednosne termine, ali je isto tako potrebno imati i indikativne, deskriptivne termine. Potrebno je upravo radi kvaliteta vrednovanja. Možemo, doduše, odmah znati o čemu se radi (kao možda u navedenim primerima), ali to i ne mora biti slučaj. Zato je zapravo moralni defekt što u osnovnim dokumentima sadašnje svetske organizacije nema termina „rat” nego se svuda na ključnim mestima nalazi termin „agresija”,¹¹² tom značenjskom praksom vrši se nasilje nad stvarnošću, agresija na stvarnost. Bez načelne jednakosti *vojski (i vojnika) u ratu* definicija rata ne može da se uspostavi, ali umesto nje imamo nešto mnogo gore – definiciju kojom se *jednoj strani* odriče pravo, da bi se zato *drugoj strani* dalo *pravo na pobedu*, što ceo postupak pretvara, bar što se definicionog, pojmovnog, plana tiče u *hajku*, ili nešto analogno hajci. Tom se definicijom vojnicima jedne strane načelno uskraćuje određenje vojnika, odriče im se *pravo učestvovanja u borbi* (njihova ubistva definicijom postaju *zločini*), da bi se drugoj strani dalo jedno takvo *pravo ubijanja* kojim se ubijanje praktično potpuno amnestira. Na kraju tog definicionog procesa imamo onda negaciju određenja rata. Imamo *dozvoljeno ubijanje*. Na primer, Indijanci su, u američkim filmovima koji su izvršili racionalizaciju i amnestiranje njihovog uništenja, uvek predstavljeni kao agresori. Oni koji nadiru u njihovu zemlju uvek *se brane*. Sila je i ovde ključna, ali ne kao balans sila, već kao nadmoć. Onaj koji je jači, on se brani, on ima vlast nad interpretacijom, i on ima pravo da ubija. I to onda i nije ubijanje.¹¹³

Terminom „agresija” ratovi se negiraju prosto kao nedozvoljeni, ali to nije normativno ograničenje kojim se napadi i uzvratanja zaista normativno ograničavaju, tj. regulišu, već se time samo distribuiraju „ovlašćenja” za dihotomično normativno označavanje postupaka koji

112 Upor. M. Walzer, *op. cit.* p. 41.

113 Deo argumentacije kojom se opravdava *abortus* ima sličnu shemu: fetus je agresor, žena – ne majka, već žena kao slobodni pojedinac koji slobodno raspolaže svojim telom – samo se brani. Nema odgovornosti prema drugom, samo *želja* da se osvoje tuđi privlačni pašnjaci, ili da se slobodno uživa u seksu; i sasvim jasna *namera* da se *rizici* jednog i drugog skinu sa sebe i prevale na žrtve. Jer žrtve su ustvari agresori. One predstavljaju aktivnu pretnju ostvarenju želja.

su po svemu ratni ali se „zabranom rata kao agresije” jedni od njih označavaju kao apsolutno negativni da bi drugi mogli biti označeni kao apsolutno pozitivni. Time se pobjedniku daje jedno pervertirano pravo da pobjeđenom uskrati i onaj minimum poštovanja koji bi on po moralnom pravu trebalo do kraja da zadrži. I mada je tačno da rat u svojim uzrocima mora imati neko zlo, i mada može biti tačno i to da jedna strana bude isključivi krivac za rat, time se *status poraza* prenosi sa poražene države ili strane u sukobu na individualne i grupne učesnike, pa čak i na ideje i ciljeve za koje se poražena strana borila. *Interpretativna* moć se tako pretvara u ovlašćenje da se poražena strana moralno diskvalifikuje, ali i da se prema njoj preduzimaju postupci koji su po svom osnovnom određenju nemoralni, na primer, da se o poraženima *laže*, da se njihov opis falsifikuje itd. Sve to sledi iz teze o nedozvoljenosti rata i zamene termina „rat”, kojim se označava jedna vrsta *legalnosti* sukoba određene vrste i legalnosti vršenja postupaka koji definišu takve postupke, terminom „agresija”, kojim se takva legalnost negira, i otvara put za distribuciju apsolutnih vrednovanja.

Ali postoji nešto u pojmu rata što se protivi pojmu dozvoljenosti i nedozvoljenosti. S jedne strane, rat je, zbog faktičke suspenzije i ograničenja važenja zakona, načelno „nedozvoljen”: u njemu je ograničeno *važenje* čak i krivičnog zakona, što otvara mogućnost da se rat definiše kao stanje nekažnjelog ubijanja. Osim toga, njegovo „pravilo igre”, *sila*, ne daje nikakvu garanciju da će „veće pravo”, i uopšte pravo, stvarno pobjediti. Ali *prihvatanje* tog pravila igre (što je identično sa prihvatanjem borbe) daje upravo sili pravo odlučivanja, i tu nema mogućnosti naknadnog prigovora. Jer pravilo rata kaže da će se rezultat, pobjeda, prihvatiti. Ali to nužno povlači da će se prihvatiti i poraz. U tom pravilu ne može biti sadržano da je ispravno samo pobjediti, na primer, da je samo pobjeda pravična. Ako je pobjeda pravična, onda je i poraz pravičan. Zato termini „agresija” i „nedozvoljeni rat” sadrže takvu normativnu napetost – oni označavaju da se vodi rat u kojem se neće priznati poraz kao jedan od dva moguća rezultata, priznaće se samo pobjeda. Postoji moralni sadržaj u važnoj pretpostavci koja se ovde podrazumeva, a to je da rat, da bi bio „dozvoljen” (da bi se moglo uspostaviti pravo pobjednika) mora imati i neki drugi uzrok a ne samo puku procenu o nadmoći u sili. Da bi rat bio sukob dva prava, sukob koji se

rešava silom, moraju ta „prava” biti u nekom smislu stvarna. Velika nesrazmera u tim pravima (u koja su zapravo založeni interesi) može voditi u nemogućnost prihvatanja kapitulacije (nakon poraza), nemogućnost da pobeđeni prihvati rezultat pobeđe i da tako rat ostaje nezavršen. Takav je možda rat između Čilea i Bolivije iz 1884. godine: tadašnja čileanska pobeđa stvorila je trajni *casus belli*. Jer, kaže se da odbrambeni rat postaje nemoralan ako preraste u ekspanzionistički i osvajački;¹¹⁴ a to znači da iako je Bolivija prva napala to ne uvodi u čileansko osvajanje pravilo koje zaključuje sukob. Da li to onda znači da ako „agresija” pobeđi u ratu, rezultat ne važi? I da se mora ratovati sve dok ispravna strana ne pobeđi? Ili se ipak može kapitulirati?

U moralnom opravdanju mogućnosti kapitulacije sadržano je zapravo ključno moralno ograničenje rata: da u ratu važe pravila, da je sam rat uopšte jedno pravilo postupanja, da u njemu nije sve dozvoljeno, i da se može kapitulirati. Mogućnost pobeđe podrazumeva i mogućnost kapitulacije. Fanatični rat koji isključuje ovu mogućnost samo je druga strana stava koji imamo u pacifizmu: da treba kapitulirati pre poraza; pacifizam takođe ne priznaje otvorenost ovih mogućnosti, pa se može reći da su fanatični rat i fanatični pacifizam dva ekstremna stava koji predstavljaju naličje jedan drugom. Možda bi se moglo zaključiti da, gledano „spolja”, tamo gde nije moguće kapitulirati imamo *nedopustivi rat*. Ili, koristeći termin „rat” u normativnom smislu (onom istom u kojem koristimo termin „agresija”) da tu uopšte nemamo rat, već nešto drugo, na primer pokolj. Ova osnova daje značajnu mogućnost za artikulisanje raznih, među njima i moralnih, ograničenja u vođenju rata. Zaista, to je predmet raznih međunarodno-pravnih normativnih akata u kojima se pokušavaju precizno odrediti ta ograničenja. To međutim nije lako, i različite etičke teorije daju različite argumente za ista ili različita ograničenja. Ta je teškoća, međutim, samo odraz situacije: da u međunarodnim odnosima, kao i u ratu, nije moguće dosledno i koherentno pravno regulisanje, pa moralna argumentacija ima priliku za primenu na, takoreći, brisanom prostoru, bez pretpostavke da ta primena može računati na onu vrstu

114 Upor. J. C. McKenna, „The Just War”, u J. Rachels, ed. *Moral Problems*, 3rd. ed. p. 387.

zaštićenosti (ali i ograničenja) koju ima u situaciji pravno definisanih odnosa. Umesto prava imamo direktnu primenu moralnog načela. To otvara prostor za proširenu primenu moralne argumentacije, u dva smisla. Prvo, faktički se moralni argumenti mogu pojaviti, i pojavljuju se, u funkciji racionalnih i kvazi-pravnih razloga, na primer, kad se poverenje između strana u sukobu gradi na osnovi faktički ispoljene pouzdanosti, pa se se na toj osnovi proizvedu očekivanja i privid prava na ta očekivanja (na primer, u prekoru zbog njihovog izneveravanja). I drugo, ti razlozi mogu imati pretenziju da važe ili mogu biti percipirani kao pravni ili kvazi-pravni, što opet može imati dve veoma rđave posledice. Prvo, to može otvoriti put moralizmu i moralnom terorizmu, zameni ideje pravnog poretka moralnom ideologijom zasnovanom na nekom od bezbrojnih mogućih oblika moralnog redukcionizma. I drugo, to otvara mogućnost da se sopstveni ciljevi i motivi odrede kao moralno ispravni a tuđi kao nemoralni, što zbog prirode moralnog opravdanja daje bezgranično opravdanje za jedne i bezgranično opravdanje za progon drugih.

Zato ta ograničenja nije lako definisati. Dva su osnovna pravca u kojima se mogu ograničavati ratni postupci. Prvi se odnosi na *srazmeru* između upotrebljenih sredstava (cene cilja) i postignutog cilja. Da li postoji neka granica upotrebi sredstava da bi se cilj postigao, osim granice koju nalazimo u količini sredstava kojima se raspolaže? Poznata je Klauzeviceva tvrdnja da je rat takav čin sile koji teorijski nema granica.¹¹⁵ *Pobeda* predstavlja u ratu ne samo jedno veliko dobro i cilj delatnosti, već njeno postignuće predstavlja i konačni kriterijum određenja i upotrebe sredstava. Da li je to tako? Da li postoji cena koju ne treba platiti? To je složeno pitanje. Njime se pita da li možda pod nekim okolnostima treba kapitulirati ili izgubiti bitku iako se imaju sredstva kojima se to može sprečiti. To nije pitanje da li treba upotrebiti više sredstava nego što je potrebno da bi se cilj postigao – postoji strateško načelo koje zahteva da se dati cilj postiže uz minimum angažmana i razaranja – već da li treba odustati od tog minimuma ako je on iz drugih razloga, među njima i moralnih, neprihvatljiv. Srazmera se ovde odnosi ustvari na odnos između posebnih,

115 Upor. M. Walzer, *op. cit.*, p. 23-24.

neinstrumentalnih, vrednosti sredstava i vrednosti samog cilja. Načelo srazmere kaže da sredstva koja su efikasna i istovremeno po svojoj posebnoj vrednosti veoma rđava, mogu da se upotrebe kao minimalno sredstvo za neki cilj (tj. ako su apsolutno neophodna za taj cilj) samo ako vrednost tog cilja „zaslužuje” upotrebu takvog sredstva. Prihvatanje tog principa kao relevantnog činioca u odlučivanju podrazumeva spremnost da se kapitulira bez apsolutne nužde – tj. bez ili pre upotrebe sredstava koja mogu sprečiti kapitulaciju ili čak obezbediti pobedu (ili odbranu). Ako, na primer, prihvatimo da se može desiti situacija u kojoj je upotreba *atomske bombe* primerena cilju koji se brani, onda se takođe može desiti da neki drugi ratni cilj, *makar ostao neostvaren*, ne može opravdati upotrebu takvog sredstva.¹¹⁶

Može izgledati da se načelo srazmere odnosi na *svako* ratno sredstvo, ali se ono na njih svakako odnosi veoma nejednako. Kod standardnih i uobičajenih ratnih sredstava strateški princip minimuma biće po pravilu dovoljan i neće mu trebati dopuna načelom srazmere. Kod manje standardnih, novih i ekstremno moćnih sredstava možda će u hijerarhiji primene u procesu odlučivanja načelo srazmere da prethodi načelu minimuma (treba prvo odlučiti da li uopšte, a tek onda utvrđivati šta je minimum). Kod sasvim nestandardnih sredstava načelo srazmere može pak da bude jedino relevantno, i da se njime neko sredstvo potpuno zabrani; na primer, dum-dum meci ili neki bojni otrovi neće zadovoljiti načelo srazmere zato što će po svojim posledicama (po njihovoj dugoročnosti) uvek nadilaziti potrebnu efikasnost, i tako zapravo onemogućiti primenu načela minimuma potrebnih sredstava. Često visoka efikasnost takvih sredstava može maskirati njihovu nesrazmernost¹¹⁷, ali to neće ukloniti njihovu „nepotrebnost” zbog viška „sredstava”, viška koji se ne može izbeći.

Drugi pravac ograničavanja ratnih postupaka odnosi se na mogućnost i/ili potrebu *razlikovanja* različitih klasa ljudi, od kojih

116 Oni koji su spremni da brane atomsko bombardovanje Hirošime neće nužno opravdavati i atomsko bombardovanje Severne Koreje da bi se sprečila invazija Južne Koreje. Cf. M.D. Bayles & K. Henley, „Morality in War. Introduction”, u Bayles/Henley, eds. *Right Conduct*, Random House, New York 1989, p.380. (Mada je primer, ako uključuje one koji su faktički odlučivali, potencijalno nevaljan jer je u korejskom ratu već postojala mogućnost atomskog uzvrat.)

117 Upor. *ib.*

neki onda treba da budu isključeni iz ratnog tretmana. Obično se uzima da su to „civilni”, ili „neučesnici” u direktnim ratnim delatnostima. U prošlosti, kada su se vojske suočavale direktno na „bojnom polju”, i kada je možda većina, a svakako znatan deo, stanovništva ostajao izvan ratnih delatnosti u jasno definljivom smislu – pre svega svojom (potencijalnom) ravnodušnošću – „civilni” su mogli lako da se definišu kao neučesnici. Čak i kad su bili proizvođači oružja – recimo, majstori koji su pravili sablje – mogli su da se tretiraju kao *prodavci* svoje robe, a ne kao neko ko *doprinosi* ratu.

Ali stvaranjem oružja velikog dometa borba prestaje biti individualna i postaje istinski društveni čin. To otvara put zanimljivoj shemi svođenja na instrumentalnu racionalnost utilitarističkog tipa: strateška vrednost bombardovanja i razaranja neprijateljskih gradova, na primer, nije, kao kod uništavanja fabrika municije, njegovo fizičko onesposobljavanje, već obeshrabrivanje i smanjenje njegove volje za borbu; ovaj danas široko prihvaćeni „strateški” argument ima međutim ograničeno važenje jer se u njemu pretpostavlja da su ljudi isključivo racionalni egoisti, a ne i bića obdarena deontološkim i retributivnim osećanjima, kao što su dostojanstvo, pravda ili osetoljubivost. Otuda nije izvesno da će računica zasnovana isključivo na maksimizaciji koristi (prijetnosti) i minimizaciji štete (patnje) dati tačne proračune. I to u dva smisla: prvo, što ljudi neće tako „nepogrešivo racionalno” ići za tom računicom jer će im biti, ponekad i mnogo više, stalo do nečega drugog za što oni drže da je od veće važnosti za njih (i da njih same više „sačinjava”); i drugo, što indukcija tih „negativnih osećanja” i njihovo uključivanje u „računicu” može dati sasvim drugačije rezultate od onih po redukcionističkom principu proste maksimizacije koristi. Ti rezultati onda mogu dovesti do eskalacije sukoba i raznih vidova poskupljenja u realizaciji ciljeva napada. Ali oni, takođe, otvaraju mogućnost odbrane od sile, makar da se na početku računalo, prema svim racionalnim uzusima, da se radi o velikoj i nadmoćnoj sili.

Veću plauzibilnost od ovog „strateškog” argumenta protiv načela razlikovanja ima argument kojim se u modernim *demokratskim* državama negira da ima „neučesnika”. Princip legitimacije

savremenih država, a i njihovo stvarno ustrojstvo, dovodi do toga da su načelno svi punoletni građani „učesnici”, počev od procedura odlučivanja, pa do stvarnog učestvovanja. Na primer, često je samo stvar čiste slučajnosti da li će neko po ratnom rasporedu biti raspoređen na prvu borbenu liniju, ili na obezbeđivanje linija snabdevanja, ili na produkciju raznih ratnih potrepština (gde se gubi razlika između, na primer, municije i hrane – pogotovo ako je u pitanju „zasluga” da je neko na jednom a ne na nekom drugom mestu), ili će pak biti u propagandi (bilo da je to „posao” na proizvodnji propagandnih letaka, ili u novinama ili na televiziji). Ipak, ma koliko se definicija „učesnika” proširivala, možemo uzeti da će, barem za neke postupke, uvek ostati i onih koji *nisu učesnici*.

Različite etičke teorije će na ta pitanja odgovarati ne samo različito već i različito uspešno. Za opravdavanje postupaka koji se čine nužnim za postizanje postavljenih, po pretpostavci, opravdanih ciljeva, a koji su nemoralni, često se koristi tzv. *teorija dvostrukog učinka*. Određenje te teorije dato je u samom njenom imenu. Naime, pošto mnogo toga što činimo ima više različitih posledica, možemo smatrati da ukoliko je naš nameravani cilj ispravan, onda će i delatnost na njegovoj proizvodnji biti takođe ispravna makar da ta delatnost nužno ima i neke druge, kolateralne, posledice. Te posledice mogu biti predvidive, pa i stvarno predviđene, ali to, po ovoj teoriji, neće promeniti moralni karakter te delatnosti kao ispravne ukoliko te predviđene posledice nisu stvarno i željene. U ratu ima puno licemerja, i često se kaže da se želi postići jedno a ustvari se želi drugo, što sa prvim ide u paketu i može da se predstavi kao uzgredna posledica njegove realizacije. Zacelo, postoji moralna razlika između nameravane i nenameravane proizvodnje zla, ali za uspostavljanje odgovornosti ta razlika ne mora biti krucijalna. Predvidljivost, a pogotovo predviđenost nikako se ne može isključiti. Na primer, komandant koji naređuje da se bombarduje i uništi neko selo, zato što ima pouzdanu informaciju da se u tom selu krije grupa terorista za koje je odlučeno da se unište, ne može se izvlačiti iz odgovornosti za ubijanje stanovnika tog sela ukazivanjem na činjenicu da je njegova informacija bila tačna i da je njegov

cilj bio drugi.¹¹⁸ Ako bi se činjenica predvidivosti i predviđenosti posledica mogla učiniti irelevantnom to bi svakako otvorilo mnoge mogućnosti za delatnosti koje mogu biti „predviđene” i u jednom direktnijem smislu a da ipak *kao takve* ne budu „nameravane” i pogotovo ne željene. Na primer, može se vršiti delatnost za koju se zna da će izazvati represalije, ne zato da bi se one izazvale već da bi se na taj način postigao jedan dalji učinak – na primer, indukovanje otpora prema vršiocima represalija. I tu ima „dva učinka” od kojih je jedan nameravan a drugi *samo* predviđen. I onda nema kraja; može se pucati na svoje ljude, ne zato da bi bili ubijeni (što će se desiti) već da bi se stekao razlog za „odmazdu” ili prikazivanje sebe kao „žrtve”. Ova teorija otvara mogućnost za razne vidove onoga što bismo mogli nazvati „prljava igra”. Ona ima izrazito manipulacijski karakter. Zabrane koje zahtevaju načela srazmere i razlikovanja gube u teoriji dvostrukog učinka svoj smisao.

Slične mogućnosti otvara i *utilitarizam*. U principu utilitaristički kriterijum ne postavlja niti može postaviti nikakve apsolutne zabrane.

118 To je krucijalni deo doktrine dvostrukog učinka – ukazivanje na neko opravdanje postavljenog cilja i na to da su nenameravane predviđene posledice normalan *uzgredni učinak* ostvarenja tog cilja. Ali razlika između „predviđanja nečega” i „upotrebe nečega kao sredstva” nije sasvim jasna, a nije ni posebno praktički i moralno relevantna. Na primer, Irodovo ubijanje dece može da se opravda doktrinom dvostrukog učinka, pod jednim jedinim uslovom da se pođe od opravdanosti njegovog cilja. Pitanje da li je on imao drugi, *bolji*, način da uništi ono jedno dete koje je (po njegovoj želji) trebalo uništiti (Isusa) može da se interpretira na različite načine – u skladu sa određenjem relacije „bolji”. Pa se možemo pitati da li je bilo bržeg, jednostavnijeg, jeftinijeg itd. načina. Ili se, strogo u kontekstu doktrine dvostrukog učinka, možemo pitati da li se moglo izbeći ubijanje *druge* dece, i ubiti samo ono jedno čije je ubistvo bilo cilj, na primer da se nije žurilo, da su izvršena dodatna istraživanja, poslana uhode i sl. Logika načina dolaženja do odgovora na sva ta pitanja uvek je ista – ona uključuje istraživanje *empirijskih* činjenica, i njihove istinitosti. I na sva ta pitanja *moguć* je *negativan* odgovor. Sve suputilizacije doktrine dvostrukog učinka, kao one koje nalazimo u članku J. Lichtenberg, „War, Innocence, and the Doctrine of Double Effect” (*Philosophical Studies* 74 (1994), pp. 348-368), kao i suputilizacije utilitarizma, nemoćne su pred ovom mogućnošću. I u jednom i u drugom slučaju moguće je da se *jedino na taj način* (jednom *jedino* *takvim sredstvima*, drugi put *jedino uz te dodatne učinke*) može realizovati neki cilj, što znači da oba učenja daju mogućnost opravdanja nemoralnih (moralno neispravnih) postupaka. Te suputilizacije mogu, naravno, ograničiti ili načelno i ukinuti neke *zloupotrebe* tih doktrina, što nije beznačajno. Ali ne mogu ukinuti mogućnost opravdavanja onog što se ne može moralno (koliko god da se može na neki drugi način) opravdati. Pogotovo ne mogu pokazati da neko od tih učenja može ispostaviti konačni moralni kriterijum.

Vrhovni utilitaristički kriterijum, zbog svoje otvorenosti i empirijske prirode njegovog predmeta uvek mora moći da dopusti izuzetke. Onaj postupak (ili praksa, u varijanti utilitarizma pravila) koji donosi višak koristi jeste utilitaristički opravdan. Taj se kriterijum onda može jednako primenjivati i na rat i na postupke u ratu. Ali u utilitarizmu nema nikakve razlike između nameravanih i (samo) predviđenih posledica, ukoliko su to posledice naših radnji.

Može se činiti prihvatljivijom teorija o *prirodnim*, ili, kako se to danas popularno, sledeći jednu površnu ideološku modu, često govori, *ljudskim pravima*. Ona će moći da stavi veći naglasak na razlikovanje između učesnika i neučesnika u ratu. Tako, na primer, Volzer, u pomenutoj knjizi, kaže kako je „legitiman ratni čin onaj kojim se ne krše prava ljudi protiv kojih je taj čin upravljen”.¹¹⁹ Pominjući zatim i pravo na slobodu, Volzer se koncentriše na „pravo na život”, i to shvaćeno individualno a ne kolektivno. Svako ima pravo na život, pa je ubistvo u ratu, kao i svako drugo ubistvo, nedozvoljeno jer predstavlja kršenje tog prava. Izuzetak može biti ubistvo u samoodbrani, čija se dopuštenost izvodi opet iz prava na život. Tako će i načelo srazmere moći da se primeni, i to veoma strogo. „Niko ne može biti prisiljen da se bori ili da rizikuje svoj život, nikome se ne može pretiti ratom ili ratovati protiv njega osim ako se on sam nekim svojim činom nije odrekao tog prava ili ga izgubio.”¹²⁰ Može se reći da su se „učesnici” u ratu *odrekli* svog prava na život, svojim činom učestvovanja u njemu. Možda je ova priča u srednjem veku mogla da izgleda uverljivo. Svakako bi bilo elegantnije, i za vojnika u ratu lakše, da postoji definisan opis pretnje njegovom životu, kao i precizna razlika između učesnika i neučesnika. Ali, da li naučnik u laboratoriji u kojoj se upravo konstruiše novo oružje zaista „ne pretil životu vojnika” dok vozač koji to oružje prevozi na front „pretil”? Da li TV novinar koji zagovara „potvrdu kredibiliteta naše odlučnosti” potkrepljujući to montiranim scenama užasa i patnji nije „učesnik”, ako se „učesnik” definiše kao nosilac ili proizvođač „pretnje životu vojnika”? Ali ograničenost

119 Upor. M. Walzer, *op. cit.*, p. 135.

120 *Ib.*

ovog pristupa sadržana je u ovoj, ponovljenoj, reči „vojniki”. Jer vojnik nije naprosto čovek, već nosilac određene uloge. Ako se radi o osobnoj samoodbrani, onda otkud uopšte „vojnici”? Kako su se našli u tom položaju, otkud im uniforme, oružje, kako su dospeli na mesto borbe? Šta oni rade, šta hoće? Da se odbrane, u smislu odbrane života od neke pretnje kojoj je taj život izložen? Ali zašto su se postavili u poziciju da treba da se brane? Što se ne predaju – onda neće biti ubijeni niti će ubiti nekog drugog? Međutim, u ratu se ne radi o osobnoj samoodbrani u borbi. Kada bi tako bilo, onda ne bi bilo „borbe”, pa ne bi bilo ni rata. Ono o čemu se radi jeste *pobeda*.

Pobeda predstavlja cilj i jedno veliko i prešno dobro u ratu, ona uveliko određuje „računicu” rata (a ne samo da „spolja” daje smisao cilju zbog kojeg se rat vodi: u pretpostavci da je to „pravilo igre” kojim se taj cilj ostvaruje). Ali logika pobede je u suprotnosti sa nekim od onih zaključaka koji inače izgledaju uverljivo i koji se koriste u opravdavanju ograničenja ratnih delatnosti. Ako je izvor prava na ubijanje neprijatelja u tome što on predstavlja „izvor (neposredne?) opasnosti” kojom se ugrožava „pravo na život”, pa ga *zato* (tj. radi zaštite tog prava) imamo pravo ubiti, onda se kontekst rata kao *socialne akcije* tu u potpunosti gubi. Tu imamo klasičnu liberalističku grešku: da se ljudi uzimaju kao *stvarno* izdvojeni pojedinci koji su u suštini „vreće prava” (vreće u kojima se nalazi određena, velika, količina prava), i da oni u sve svoje odnose ulaze uvek iznova, i tog trenutka ih „slobodno” sadržinski definišu, racionalno pregovarajući šta će u taj odnos „uključiti” izvlačeći iz one vreće neko pravo, ono koje se čini pogodnim za pregovaranje, kao da tog trenutka počinje da postoji svet – a ne da su ljudski odnosi već unapred normativno određeni i da u njih nije već investirana neka vrednost, koju oni u svakom tom odnosu *nalaze* kao *svršenu činjenicu*.

Isto tako nema osnova ni pretpostavka da su se vojnici (ili „učesnici u ratu”) *odrekli* svog života i pošli u rat *zato da bi poginuli*. Ako su *zato* pošli zašto se onda brane? I zašto su uopšte pošli? Jedini odgovor je opet – zbog pobede. (Slično kao što su rudari krenuli u opasnu avanturu ispod zemlje, ne *zato* da bi se moment rizika koji je tu sadržan ostvario, već naprotiv – sa nadom da se rizik neće okrenuti nagore i da će se moći uraditi *ono zbog čega se silazi*, naime da se

iskopa ruda.) A tek teza da su vojnici (i ostali „učesnici”) *izgubili* pravo na život vodi u protivrečnost – njome bi se zabranila samoodbrana a nikako se ne bi dopustilo „ubistvo u borbi”. Tako, izgubivši pravo na život time su izgubili i pravo učestvovanja u borbi. A zašto? Zato što su vojnici! Da li to znači da u borbi imaju pravo da učestvuju samo oni koji *nisu* vojnici?! Tako ni teorija prirodnih prava ne daje valjanu osnovu za neko uverljivo moralno obrazloženje rata.

Pomenuti pojam „*rizika*” daje, međutim, mogućnost za jedan *kantovski* pristup, koji se možda najbolje može objasniti pomoću one formulacije kategoričkog imperativa koja se zove *formula svrhe po sebi*¹²¹ prema kojoj je čoveka, kao biće čije postojanje ima apsolutnu vrednost, moralno neispravno tretirati kao „puko sredstvo” nego se on uvek mora uzimati *i kao cilj*. Uz dovoljno nepristrasno mišljenje, ovo može dati kriterijum za demarkaciju između dozvoljenog i nedozvoljenog u ratu a da se ne traži previše, na primer, da se odustane od odbrane ili kapitulira pre poraza. Jer uzimati nekog i kao cilj znači poštovati ga, a to uključuje i osnovno, minimalno poštovanje *njegovih ciljeva*. Ulazeći u rat učesnici u ratu su (dakle, obe strane u ratu!) *prihvatili rizik* koji rat donosi. To je rizik smrti, štete, poraza i poniženja. Njihovi postupci zadovoljavaju zahtev pripisivosti postupaka njima kao njihovih i sledstveno i pripisivosti odgovornosti za te postupke. Neučesnici su onda oni na koje se „odgovorno prihvatanje” ne odnosi. To su deca, stranci i ludaci. Svi punoletni građani, međutim, mogu se odrediti kao „učesnici”. Jer nosilac osnovne odluke, po pretpostavci, nisu ljudi kao pojedinci već su to ljudi kao nacija ili država. To onda vodi u mogućnost opravdavanja, pod određenim uslovima, bombardovanja gradova, ali nikada ne može dati opravdanje za, na primer, trovanje bunara.¹²²

Ako uzmemo da ima tri moguća vrednosna odnosa prema ratu – apologetski (po kojem rat ima svoju pozitivnu intrinzičnu vrednost), apriorno kritički ili negativan (po kojem se rat apsolutno odbacuje) i onaj po kojem rat *prima facie* nosi negativnu posebnu vrednost ali takođe ima i kapacitet pozitivnog instrumentalnog

121 Upor. I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981, str. 74.
Upor. i J. Babić, „Kategorički imperativ i univerzalizacija”, *Filozofske studije* XXIII, Beograd 1991, str. 8, 12-13, 44-5.

122 Upor. I. Kant, „Večni mir”, str. 140.

vrednovanja – onda nijedna od pomenutih moralnih teorija ne prihvata prva dva stava. U svima njima rat se, zbog pretpostavljenog sadržaja nasilja u sebi, uzima kao *prima facie* zlo, ali sa mogućnošću da u konačnom svom vrednosnom određenju i ne bude zlo. Cilj rata kao i njegov ishod, očito čine elemente ove konačne ocene, koja mora moći i može biti različita. U cilj rata je založena i vrednost za koju se bori i odlučnost da se za nju bori ratom.

U vezi sa odnosom prema ovom cilju i njegovom sredstvu treba istaći dve stvari. Prvo, da veličina i značaj vrednosti cilja ne daju prosto ovlašćenje na upotrebu tog sredstva, već ga samo, u aksiološkom smislu te reči, mogu *dopustiti*. I drugo, ozbiljnost pristupa toj vrednosti ne treba brkati sa onom ozbiljnošću iz koje moralna apologetika rata crpe zasnivanje pozitivnog vrednovanja rata. Zaista, može izgledati da je ozbiljnost *u ratu* ono što životu u njemu daje jednu vrednost koja se ne može postići u miru – kao forma stvarne i najkvalitetnije zainteresovanosti, takve koja ne dopušta falsifikovanje i otkriva čoveka u njegovom elementarnom odnosu prema životu, svome vlastitom ali i prema životu uopšte, a naročito prema onoj njegovoj posebnoj artikulaciji koja čini konkretni okvir nekog određenog života kao socijalne pojave (država, nacija, civilizacija). U situacijama ugroženosti i velikih nesreća ljudi polažu neke od svojih najvažnijih ispita. Ali nije svako iskustvo vredno, pa ni ono koje je pretpostavka realizacije, recimo, vrednosti samosaznanja, kao što ni zlo, iako je njegova mogućnost pretpostavka mogućnosti dobra, nije time dobro. Zato je moralno izuzetno značajno razlučiti te dve vrste ozbiljnosti – ozbiljnost u pristupu cilju za koji se odlučuje na rat, i ozbiljnost koju zahteva i *povlači* rat kao jedna specifična i zahtevna situacija. Ovo drugo *ne ulazi* i ne sme ulaziti u opravdavanje rata. Samosaznanja koja rat donosi, čak i kad su pozitivna, ne predstavljaju predmet i (skriveni) cilj *preuzimanja rizika rata* i ne mogu biti razlog za njegovo preuzimanje. Barem ne na individualnom planu. Cilj za koji se borimo mora biti potpuno nezavisan od mogućeg uzgrednog rezultata koji se sastoji u saznanju o tome kakvi smo u graničnim situacijama. Svako uračunavanje takvih rezultata u ciljeve rata predstavlja licemerje i vodi u moralni paradoks koji ustvari onemogućava da se taj rezultat investira u cilj rata: takvog rezultata može biti samo ako sam rezultat nije cilj, pa ni deo cilja, nego je cilj neko drugo, od tog rezultata nezavisno dobro.

Na isti način izbegavanje suočenja sa rizikom neizvesnosti o tome kakav može biti rezultat samosaznanja koje uzgredno donosi rat ispostavlja i drugu stranu tog licemerja – odbacivanje opštih dužnosti iz privatnih razloga, često potkrepljeno lažnom principijelnošću. Jer, osnovna implikacija iz činjenice postojanja rata se zapravo ne može izbeći. Onaj ko ide u rat da brani svoju zemlju i sebe rizikuje da pogine i da nekoga ubije, dok onaj ko to odbija gubi pravo da ga drugi brane, i time gubi svoju zemlju i pravo življenja (života) u njoj. Pošto je život, nezavisno od toga koliko je i sam po sebi vrednost, pretpostavka mogućnosti postojanja svake (druge) svrhe i vrednosti, to je određena *normativna i simbolička smrt* (ne kao prirodni kraj i u tom smislu deo života, već kao gubitak ili odricanje ili odustajanje od vlastitog identiteta ili njegovog definišućeg dela i tako negacija života) nužna implikacija rata. Bekstvo u drugu državu ne može izmeniti ni sakriti tu činjenicu; time se samo radi budućeg života negira svoj prošli život. Pošto je ulog tako velik i kardinalan to čak može biti i u domenu prava – pod uslovom spremnosti da se plati cena te negacije. (Čovek može da se, primerice, odrekne i svog imena, svojih roditelja i predaka, može reći i da je to njegovo pravo, ali onda ne može da se pojavi na ostavinskoj raspravi.) To što se situacija u kojoj se mora birati na takav način očito može smatrati ne samo nesrećom nego i tragedijom ne menja ni prirodu ni nužnost ovih normativnih odnosa. Uostalom, šta ako i u zemlji u koju se pobešlo takođe izbije rat? Jedino povoljno rešenje u takvoj vrsti situacija jeste da rata uopšte i ne bude, i to je ono mesto na kojem se locira svačija moralna dužnost u pogledu rata. Ta dužnost se odnosi na otklanjanje *uzroka* rata. Kao i svaka druga moralna dužnost ona ne samo da je univerzalna nego se i zasniva na univerzalizaciji, koja opet, kao što smo videli, zabranjuje rat ali ne i učestvovanje u njemu. Kao određena i artikulisana ta dužnost nalaže postupke koji otklanjaju uzroke rata i zabranjuje postupke koji proizvode rat. Ako se u tome ne uspe i rat postane neizbežan onda je jedini način da se otkloni ona normativna smrt taj da se rat, kao stanje nekažnjelog ubijanja (i potencijalno univerzalne smrtno pretnje) *završi*. Ovde imamo poklapanje strateškog i moralnog načela. A srećni su samo oni za čijeg života nije izbio rat, mada ta sreća, a naročito

njena suprotnost, često nema nikakav neposredan odnos sa zaslugom. To jest, srećni su ako rat nije izbio u njihovoj zemlji.

Moralni značaj države teško da se igde izražava tako direktno kao u ovom slučaju.¹²³ Ona svojim monopolom sile treba da spreči unutrašnji rat, a svojom spremnošću da tu silu upotrebi za odbranu treba da odvraća spoljašnji napad. *Težišna tačka* sigurnosti mora biti vojska. Policija, koja obavlja tekuće održavanje sigurnosti, i koja takođe spada u nužan inventar države, ne može biti takva tačka. Zato je stajaca vojska nužna: bez nje država nema težišta, nema identiteta, nema garancije slobode (jer nema nužne pravilnosti

123 Ta sreća međutim nema vrednost i nije dostojna postojanja ako se rat, takoreći, *delegira* na deo naroda ili države da bi ostatak ostao pošteđen, ne poraza nego samog rata. To je onda kao da je taj ostatak kolektivno emigrirao u neku drugu državu, i zapravo znači gubitak prava državnosti. Povlačenje države sa dela svoje teritorije protivzakonito je u miru, jer je teritorijalni integritet deo državnog identiteta koji je isti na svakom delu države, a u ratu takvo povlačenje ne povlači odricanje niti preraspodelu i apsolviranje od obaveza koje inače država ima. Da se brani jedan deo države, a drugi ne brani jeste protivrečno – to znači da u toj državi imamo građane (državljanke, podanike) prvog i drugog reda, što, pošto je povezano sa teritorijalnošću kao definicionim momentom države, povlači da u državi ima onih kojih, što se države tiče, može i da ne bude. To državu pretvara u privatnu svojину grupe ljudi koja je slučajno na vlasti tog trenutka, i kardinalno narušava sigurnost jer ukida univerzalnost ovlašćenja koje ona mora da ima. Oni kojih se država odrekla na taj način – prestajući da ih dalje *javno* tretira kao svoje državljane – dospevaju u apсурdnu poziciju da (bez prethodne pobune) stvaraju sebi novu državu zato da ne bi poništili sebe i svoj život u prethodnoj državi. To je paradoksalno jer zahteva kontinuitet tamo gde ga više nema, sa prethodnom državom koja ih se odrekla. Pri tom će neki od njih poginuti, ili ubiti, i tako poneti krivicu za postupke države koja se povukla iz razloga koji su potpuno analogni razlozima koje imaju pacifisti i koji se konačno svode na neki *privatni interes*, interes dela kojim se *negira* celina. Osnovno pitanje koje se tu pojavljuje jeste kako se iz stanja takve privatnosti može ponovo restaurirati univerzalna javnost bez koje nema države, kako doći do stanja u kojem država neće biti nečija privatna svojina i u kojem neće biti onih koji, a da to i ne znaju, nisu državljani i nisu pod zaštitom te države, kojih dakle i ne mora biti. Načelno gledano to je pitanje teže od pitanja kako iz stanja suspenzije zakona (stanja nekažnjelog ubijanja), koje predstavlja rat, doći do stanja univerzalnog važenja zakona. Jer tu nije stvar samo u ukidanju te suspenzije, što se postiže zaključenjem i proglašenjem mira, već u narušenom osnovnom poverenju u to da će država uopšte i pokušati da uradi svoj posao i izvrši svoju funkciju. Jer, pošto je država *javna* ustanova, a ovdje se ne zna, niti se može znati (to se ne može javno konstituisati, a tajno ne može uspostaviti važenje) ko su državljani koji se neće braniti, to niko više ne može biti siguran, niti se na početku pomenuto pravo na ovlašćenje na „uterivanje” zakona može legitimisati. A bez tog poverenja teško da može biti bilo kakvog drugog poverenja i bilo kakvog stvarnog zakona.

ograničenja slobode)¹²⁴ – već može postojati samo jedna divlja sloboda zasnovana na opštoj ljudskoj sposobnosti odlučivanja.¹²⁵

Odnos prema ratu složeno je pitanje, ne samo u moralnom smislu, ali ono što je, po svemu što je rečeno, nužan predmet negativne moralne ocene jeste *proizvođenje uzroka* rata ili podržavanje tog proizvođenja. Naspram toga sve što se u ratu dešava posledica je dejstva tih (možda proizvedenih) uzroka ili je u domenu patologije koja je na skriven ili latentan način i inače postojala, ali je sada, opet zahvaljujući dejstvu tih istih uzroka koji su rat proizveli, stekla svoju šansu da se ospolji i ostvari. Otuda je potpuno licemerno kada oni koji su, na primer, glasali na *referendumu* kojim je pokrenut rat, i koji se tako pojavljuje kao jedan od njegovih uzroka, govore o „užasima rata”. Oni su *glasali za*, i tako *autorizovali* te užase kao cenu za ostvarenje svojih ideala. Mogu, doduše, da kažu da *nisu znali* da je to *cena* tog ostvarenja, ali to je samo još jedan pokazatelj o ograničenosti znanja i o postojanju stvari sa kojima je opasno i nemoralno igrati se. Ali oni, po pravilu, neće pominjati neznanje, već će izražavati čuđenje nad *činjenicom* da je to cena ili

124 Vojska se ponekad smatra luksuzom. To je zato što njena primarna svrha ustvari nije upotreba sile, već *pretnja* silom. Ali ispravnost te pretnje sledi iz ispravnosti upotrebe onoga čime se preti, što znači da ona uvek mora biti spremna da sa pretnje pređe na upotrebu. Inače, vojska ima i druge, uzgredne, ali u drugom smislu svakako značajne funkcije. Pomenuću ovde tri. Prvo, kao veliki *potrošač*, ona može da služi kao ventil za pregrejanu ekonomiju, da indukuje potražnju itd. Drugo, ona je pogodno mesto za ispitivanje granica ljudskih moći, doprinoseći tako ljudskom samosaznanju (često i ne pozitivnom). Treće, ona je često motor naučnog progressa zbog mogućnosti akumulisanja sredstava i odsustva (neposredno) utilitarnih i drugih ograničenja koja civilne *investicije* čini tromim, neelastičnim i kratkog daha, tražeći od njih neposrednu isplativost i smanjenje troškova, pre svega troškova obezbeđivanja. Zato je, sa moralna tačke gledišta, mirnodopska upotreba opasnih tehnologija, npr. nuklearne, teža i opasnija od vojne. (Što ne znači da njihova vojna upotreba nije opasna i veoma često takođe moralno sporna.)

125 Ograničenje slobode je pretpostavka njene garancije; ta garancija se zove *zakon*. Ali da bi zakon postojao, ovo ograničenje mora biti *jedinstveno*, inače imamo više kriterijuma, što povlači relativizam i zakona više nema. A da bi ograničenje *slobode*, koja je po svom određenju vid moći, moglo uopšte da se izvede, mora joj se suprotstaviti druga moć, i to unapred – zaprećivanjem sankcijama. U tome je, sa moralna funkcija prava: da ograniči slobodu tamo gde treba. Sila koja obezbeđuje važenje pretnje sankcijama mora očitno biti *jedna*. Zato je monopol sile te vrste uslov zakonitosti, u dva važna smisla. Prvo, da je to sila koja je legitimisana pravom upotrebe,

deo cene – tvrdeći ili podrazumevajući da to *ne treba* da bude cena, jer da je njihov ideal ili cilj opravdan ili pravedan ili ispravan i slično. To je jedna dalekosežna i veoma opasna manipulacija. Iz toga što nešto *treba* ili *ne treba* (bez obzira na to da li su razlozi za to *treba* slabi ili jaki) nikako ne sledi da to i mora da se ostvari, a još manje da se cena njegovog ostvarenja ne mora platiti: tom manipulacijom se samo hoće ta cena prebaciti na nekoga drugog. To je sasvim u skladu sa načelom celishodnosti i ekonomičnosti, ali nika-ko nema onu vezu sa pravdom koju oni podrazumevaju: da cena uopšte i ne postoji i da je realizacija njihovog cilja stvar apsolutnog prava. Ma koliko *status quo ante* bio nepravedan, njegovo menjanje i napuštanje može samo slučajno ali ne i po pravu da bude besplatno (lako, brzo, bezbolno). Ali pošto se u promeni dve pravde sudaraju – i zato se onda i vodi rat – to pozivanje na pravdu znači ustvari pozivanje na rat do istrebljenja. To pozivanje ustvari onemogućava ili otežava uspostavljanje novog *status quo*-a kao „nove pravde”, onemogućava završavanje rata jer zabranjuje kapitulaciju (jer u tom slučaju rat se vodi radi pravde, a ne zbog suprotstavljenih interesa!), i pokušavajući da realizaciju cilja rata predstavi kao

i drugo, da postoji samo jedna takva sila te da je to pravo i zakon. Ovlašćenje koje ona poseduje ne može biti valjano ako ne podrazumeva *pravilnost* u svim vidovima svog izražavanja. Ta pravilnost je neposredno zavisna od postojanja monopola sile, od kojeg zavisi i mogućnost valjanog definisanja suprotne, i suprotstavljene, vrste sile – *nasilja*. Zato sila, za razliku od drugih vrsta izraza ljudske sposobnosti, ne može biti *roba*, i ne može biti dopustiva njena privatna distribucija, niti kupovina ili prodaja. Ma koliko to zvučalo kontraintuitivno, to povlači da sila nije nešto što bi smelo biti u privatnom posedu sa pravom upotrebe (i sa neodređenošću njene distribucije koju bismo tako imali, u skladu sa raznolikošću načela i situacija kao što su sposobnost, bogatstvo, želja itd.), već samo jedan, *država*, može imati konačno ovlašćenje na njenu upotrebu. U kontekstu naše teme to povlači da *oružje nije roba*, da ono nikad u potpunosti, a po pravilu i uopšte, ne može biti nečija privatna *svojina* – recimo, onih koji su ga kupili. Jer, konačno ovlašćenje za njegovu upotrebu, ili za dozvolu za njegovu upotrebu, a pod određenim uslovima i na njegovo uništenje, uvek treba da ima onaj ko treba da ima monopol sile, a to je država. Ono što je ovde ključno jeste da *sigurnost*, u jednom svom, elementarnom, vidu, takođe nije roba sa kojom se trguje. Ima puno teorija (kontraktarijanizam, liberalizam) po kojima je sigurnost nešto što mora da se plati, nešto što se kupuje, i otuda je može biti onoliko koliko se kupi. S druge strane, zbog svoje uske veze sa slobodom, koja takođe u osnovnom smislu nije roba (jedan deo slobode se ne sme otuđiti, drugi se ne sme posedovati), čini mi se da se mogu navesti dobri razlozi da sigurnost, barem delom, nije u domenu privatnih i drugih prava, već nešto što ispostavlja neprikosnovene zahteve, tj. dužnosti.

podrazumevanu očiglednost, što bi kao predmet apsolutnog prava trebalo da je besplatno, mnogostruko povećava cenu (i „užase”) rata.

To je opšta karakteristika rata, ali se naročito jasno vidi u građanskim ratovima i revolucijama. U takvim ratovima se naročito često uzima kao da prošlost nikada nije ni postojala i da je svet počeo upravo ovog trenutka: toliko se ciljevi doživljavaju kao pravedni da se ne samo ljudska nego i legalna vrednost prethodnog stanja potpuno falsifikuje. I to je zapravo paradoksalno: na početku rata uzima se kao da je rat već završen! Samo pod tom opskurnom i licemernom, ali u suštini i neistinitom i zato nepravednom pretpostavkom jeste logično čuđenje nad tim što se dešava ono što se dešava. A dešava se da se za ono što se smatra najdragocenijim i najvažnijim (pobeda) mora platiti neka prikladna cena. Nepravednosti takvog stava prema drugima može se onda pridružiti nepravda prema sebi: u vidu povećanja cene. Ali nepravda prema sebi nikada nema onu težinu koju ima nepravda prema drugima, i to ne samo zato što je nepravda prema sebi po pravilu rezultat gluposti i arogancije, već pre svega zbog asimetrije prava na samožrtvovanje i odsustva takvog prava kad su u pitanju drugi.

Prema tome, pozivanje na pravdu *u ratu* (gledano iznutra) samo povećava nepravdu *rata* (gledano na rat spolja – kao na celinu jedne pojave). Iz toga sledi da je pozivanje na pravdu u ratu zapravo nepravedno i da može služiti samo svrsi efikasnosti, da je dakle to opet samo jedan ratni instrument, jedan među mnogim drugim. Njegova efikasnost je međutim takve prirode da je potpuno usmerena na krajnji cilj, pobjedu, i da potpuno zapostavlja pitanje cene, što znači da povećava izgledu na pobjedu, ali i da, po pravilu, povećava ukupnu cenu rata. Tako da tamo gde nije opstanak u pitanju i gde se pobjeda može postići i bez toga, pozivanje na pravdu nije samo nepravedno (nemoralno) nego je i neracionalno, jer se pobjeda mogla postići jeftinije i bezbolnije. A pogotovo je to tako s obzirom na mogućnost poraza, mogućnost koja je od početka do kraja nužno otvorena. Jer ako usledi poraz, moraće se priznati da on nije nepravedan – kao što ni pobjeda ne bi bila nepravedna. Naprotiv, biće pravedno ono što se desi – to je ono što je sadržano u pretpostavci mogućnosti završetka rata. A takva mogućnost je deo samog pojma rata, i krucijalni deo konstitutivnog pravila

po kojem rat uopšte može da funkcioniše kao jedan kriterijum odlučivanja. Ne samo da se ratovi stvarno završavaju nego se oni i ne počinju sa pretpostavkom da se neće završiti, pogotovo ne sa pretpostavkom da se neće završiti *zato* što se ne *moгу* završiti.

U načinu na koji se rat odbacuje često je prisutan jedan ton podrazumevanja da je to nešto nemoguće, ili barem zastarelo i prevaziđeno, nešto što se još može percipirati kao deo prošlosti, ali ne i naše sadašnjosti i budućnosti. Pored toga što ovakav stav sadrži jedan element koji bismo mogli nazvati progresističkom greškom¹²⁶, u njemu se pogrešno pretpostavlja da su ljudi ovladali jednom moći, naime da rat zadrže na nivou puke mogućnosti. Ali u njemu se pretpostavlja i da je moguće nešto što zacemento nije – da se može ukinuti i sama mogućnost rata (i da je onda to nešto što bi trebalo da je već urađeno). Međutim, kada se pogleda korpus ljudskih zbivanja u celini vremena i prostora, vidi se da je rat imao značajan i u mnogome ključan uticaj na stanje koje imamo sada, kao i na mnogo onoga što se zbivalo ili zbilo u prošlosti. Hipostazirati neko idealno stanje bez rata značilo bi da počinje neko novo vreme, *potpuno* različito od svekolikog dosadašnjeg vremena. Ali svet nije nastao juče, kao što ni život nije fenomen jedne generacije. Ima nečega licemernog u ponudi teorije o kardinalnom preokretu, jer niti se vidi da se bilo šta desilo što bi ukazivalo na potpuni diskontinuitet sa prethodnom istorijom, niti imamo ikakvog valjanog razloga da mislimo da se mi, koji živimo sada, tako radikalno razlikujemo od svojih predaka, ili da smo od njih kvalitativno bolji pa da onda makar zaslužujemo da manje patimo i više uživamo. (To što smo mi sami sebi važniji od drugih – što je opšta pozicija egoizma – ne može da posluži kao argument, jer pokazuje jednu čudnu nemoć univerzalizacije.)

Sve što je rečeno, naravno, ne znači da u ratu moral nema primenu. Neke pravne norme u ratu ne važe, a neke važe samo u ratu. Neke se vrednosti, opet, koje se u miru podrazumevaju, u ratu stavljaju u pitanje, bilo da se poriču ili da se postavljaju kao cilj, ulazi se u granične situacije i kardinalne dileme. Sve to primenu moralnog kriterijuma čini specifičnom i teškom. Ali ona je takva uvek u teškim

126 Upor. gl. V.

situacijama. Ne može se iz toga što je ta primena teška zaljučiti da je i nemoguća i odustati. A mehanička, *laka*, primena tog kriterijuma zapravo je oblik moralističkog odustajanja od morala. Neke od teorija, videli smo, takođe nude odustajanje, u vidu mehanizma multiplikovanja neke moralističke etikete, ili kao racionalizaciju koja izgled omogućava da se zadati uski okvir teorijskih pretpostavki održi a da se ipak fenomen „objasni”. Takva je, na primer, teza o borbi kao individualnoj samoodbrani. U ratu se zaista radi o odbrani, pa ponekad i o samoodbrani, ali uvek u kontekstu koji nadilazi domen individualnog. U pokušaju da se fenomen rata objasni može se, na primer, reći da je pravo na odbranu neke zajednice zasnovano na interesima njenih posebnih građana, i da je njegov cilj, recimo, zaštita njihovog bogatstva, njihovih života i njihove slobode, zaštita sume njihovih individualnih blagostanja. Pored teškoće da se definišu „oni” – jer rat je nešto što po pretpostavci ima, ili treba da ima, dugoročni, višegeneracijski učinak – zaštita tih vrednosti se često bolje i izglednije postiže kapitulacijom nego borbom, kao što se i njihova suma može povećati pljačkom i eksploatacijom slabijih država i država u krizi. Međutim, kao *pravo* na borbu, tamo gde takvo pravo postoji, ono ne može biti zasnovano *samo* na zaštiti i odbrani tih vrednosti. To bi bilo svodenje samog morala na instrumentalnu racionalnost: da li je racionalno braniti se od jačeg? (I da li je racionalno propustiti da se iskoristi tuđa slabost?) Ali kao pravo ono mora postojati nezavisno od odgovora na to pitanje. Pravo na odluku neke zajednice da se brani postojaće i onda kad postoji rizik da se one vrednosti potpuno izgube, i takva odluka će biti valjana ne zbog svog izgleda i verovatnoće da će se, recimo, neki životi odbraniti tako što će neki drugi biti žrtvovani. *Život* koji se ovde pojavljuje u igri nije individualna pojava. Ma koliko to izgledalo teško reći – bez bilo koga od nas ponaosob život će *teći* dalje. *Forme* tog toka su pravo mesto života, mesto slaganja i sukoba, mira i rata. Iako se život ispoljava individualno on, kao mesto mogućeg smisla, postoji u tom toku. Logika koncipiranja, konstituisanja i artikulisanja tih formi daće onda i pravila koja će lučiti razloge od nerazloga (makar ovi drugi bili ponekad atraktivniji) ne samo za individualne postupke već i, još više, za socijalne akcije (prakse) i pojave, među njima i rat.

VIII

RATNI ZLOČIN KAO ZLOČIN PORAZA

Ima nečeg nepriličnog da o ratnim zločinima govore poraženi: govor je determinisan kontekstom. To može izgledati kao pravdanje i biti *neuverljivo*. Uverljivost je međutim glavni cilj svakog govora.

Uzmimo dva primera, jedan zamišljen kao misaoni eksperiment, a drugi stvarni. Prvo zamišljeni: ako *zec lovcu govori o pravu na život*, kakvu šansu na uverljivost (plauzibilnost) mogu imati *argumenti* u tom kontekstu? Drugi primer: bombardovanje Drezdena je očit i jasan primer ratnog zločina – ali zar se mogla *očekivati* rasprava o tome na Nirnberškom procesu? Ali nije to samo stvar pobeđe, već više moći i sile: Amerika je, na primer, poražena u Vijetnamu, pa ipak *nije bilo suda* koji bi dosudio ratnu odštetu Vijetnamu, kao pobeđniku, ili bar žrtvama tog rata – ili samo žrtvama ratnih zločina, kojih je, po opisu lakoće sa kojom se tamo operisalo pojmom „taktičke nužnosti” moralo biti poprilično.¹²⁷

127 Navešću jedan primer iz dva dela. Prvi deo: poručnik Džems Difi (Duffy) upada sa patrolom u jedno vijetnamsko selo i tamo zarobljava jednog čoveka u uniformi bez oznaka koji ne zna engleski jezik. Nakon toga, pre povlačenja, pita svoje ljude da li bi neko od njih hteo da ubije zarobljenika, i pošto ima više „dragovoljaca” zarobljenik dobija još jednu noć života: sutradan poručnik bira jednog od prijavljenih koji zarobljenika ustreljuje pucnjem u glavu. Jedini dokument nađen kod ubijenog bila je neka vrsta lekarske otpisnice koja je sugerisala da se radilo o bivšem južnovijetnamskom vojniku

Osećaj ove neuverljivosti jeste moralna reakcija iz koje proizlazi utisak da je ratni zločin *politička*, a ne moralna pa ni pravna kategorija. Pokušaću da to obrazložim. Kao što se dubina neke provalije meri istom mernom jedinicom za dužinu (metar, centimetar, kilometar) kojom i, recimo, putevi, tako je i mera moralne neispravnosti uvek ista, samo su postupci i situacije koji se njime ocenjuju („mere“) različiti. Rat kao takav ne može opravdati ono što je neispravno – rat je samo pojava u kojoj se neke vrste postupaka dešavaju, i one „sačinjavaju“ rat, a one su ispravne ili neispravne tek kad se ocene i to ne zato što se dešavaju u ratu (da njih nema rata ne bi bilo) već onim istim merilom kojim se ustanovljuje moralna ispravnost postupaka – univerzalizacijom. Univerzalizacija nije ni mehaničko apstraktno uopštavanje, ni utilitarističko pravilo akumulacije opšteg dobra, ni apstraktno načelo nezavisno od primene: ona se *sastoji* upravo u primeni nekog pravila, primeni koja se manifestuje kao *usvajanje* i *odobravanje* tog pravila. Tek u primeni ona dobija svoje puno značenje: to nije prosto projektovanje sebe takvog kakav sam kroz skup svih ljudi, već postavljanje u *njihovu* poziciju, i takoreći provlačenje svih ljudi kroz tu poziciju. Zato je to tako teško: ne pitam se šta bih ja uradio na njegovom mestu, za to bi mi bilo dovoljno *zlatno pravilo*, već šta znači biti (on ili bilo ko drugi) na tom mestu.¹²⁸

koji je bio ranjen pa je to iskoristio da nakon otpusta dezertira i vrati se svojoj porodici. Na suđenju se međutim ispostavilo da su naređenja bila da se ne uzimaju zarobljenici (što se može tumačiti dvojako) i da su nadređeni preferisali (ili, kako je rečeno, „stavljali primarni naglasak“ na) *body-count* – neku vrstu evidencije „ubijenih neprijatelja“, kao da su ubijeni u borbi. To je utvrđeno *svedočenjem* – i na kraju je Difi osuđen za *ubistvo iz nehata!* Drugi deo primera: pri kraju II svetskog rata jedan američki oficir biva ranjen i zarobljen od jedne nemačke jedinice koja se u povlačenju nađe u okruženju i pokušava da se sakrije i izvuče. Tom jedinicom na terenu komanduje poručnik Ginter Tile (Thiele). Komandant bataljona, kome ta četa pripada, kapetan Švaben (Schwaben), *šalje* poručniku Tileu *naređenje* da (zbog taktičkih potreba skrivanja) ubije zarobljenika, a poručnik onda naredi grenadiru Georgu Štajnertu (Steinert) da to učini, što ovaj i izvrši. Sve vreme svuda oko su u toku borbe, a jedinica poručnika Tilea je opkoljena nadmoćnim američkim trupama. Na suđenju 1947. oba vojnika koja su učestvovala u ubistvu američkog zarobljenika bila su osuđena *na smrt*, taktička nužnost uopšte nije uzimana u obzir, a kazna je onda smanjena na doživotnu robiju na osnovu dokaza „višeg naređenja“. – Cf. Donald A. Peppers, „War Crimes and Induction: A Case for Selective Nonconscientious Objection“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 3 (Winter 1974) no. 2, pp. 153-4.

128 Vidi gl. I.

Kad se tako gleda, vidi se da rat ne može nijedan postupak učiniti ispravnim, ali isto tako ni neispravnim, ako on i inače ne bi bio takav. Ali ubistvo, reći će neko, zar ga rat ne čini ispravnim? Može se reći da je ubijanje u ratu deo pravila igre ili pravila te institucije koju zovemo rat – na isti način na koji je razbijanje nosa ili izbijanje zuba deo pravila igre u tuči: ako neko učestvuje u tuči onda je besmisleno da se *čudi* ili protestuje što mu je raskravljen nos. Što ne znači da se treba tući ili ratovati – već samo da se ne treba čuditi što se u ratu ratuje ili što se u tuči ljudi biju. Može se, međutim, desiti da se rat, možda za razliku od tuče, ne može izbeći, jer je rat socijalna kategorija i u njoj ne učestvuju, a u načelu i ne odlučuju, ljudi kao (privatni) pojedinci. Kolektivna odlučivanja i kolektivne akcije načinom svoje artikulacije stvaraju determinacije koje mogu značajno ograničiti, a u nekim situacijama i ukinuti, mogućnost slobodnog odlučivanja za pojedince (a nakon što se pređe jedna tačka nepovratnosti u odlučivanju i delanju i za same kolektive).

Pogledajmo to malo pažljivije. Možemo se složiti da nužna samoodbrana predstavlja osnov dozvole za ubistvo: ubistvo u samoodbrani nije neispravno. Ali, naravno, samo ako stvarno postoji nužnost za upotrebu baš tog sredstva za odbranu. Moguće je, međutim, da se ta situacija zloupotrebi: da se odbrana mogla postići i bez ubistva, ali je iskorišćena prilika da se udari malo jače i „dovrši posao”. Sasvim je moguće da se faktički ne može utvrditi postojanje te namere, i samoodbrana može biti samo zastor za skrivanje ubistva. Tako da neko ubistvo neće biti opravdano zato što je izvršeno u kontekstu samoodbrane, već će biti opravdano samo ako zadovoljava uslov ispravnosti, a to će biti ako su vrednosti u takvom odnosu da daju opravdanje za taj postupak.

Isto je tako i sa ratom: rat nije mogući deo ili dodatak moralnom kriterijumu. „Ratni zločin” je stvarno zločin ako je u pitanju postupak koji spada u zločine, i odredba „ratni” tom određenju ništa ne dodaje niti oduzima, u moralnom smislu. Ona samo opisuje situaciju ili priliku (možemo reći i „praksu” ili „instituciju”) u okviru koje je taj postupak izvršen. To je prilika da se mnogi takvi zločini verovatno *dese* – ali svaki od njih, da bi se desio, mora biti

izvršen: mora se uspostaviti kao *postupak*, a ne tek puki *dogadjaj*. Mora biti biran, a ne biti nužna posledica nekog uzroka – na tome se zasniva *moralna odgovornost*. Rat je jedna vrsta nužnosti, i mnogi postupci u njemu izmiču odgovornosti zato što su, kao i u samoodbrani, *nužni*. Da bi bilo zločina ne sme biti ove nužnosti, i zato rat, kao i samoodbrana, ne može dati nikakvo dodatno moralno opravdanje. Ako nužnosti nije bilo, onda je postupak slobodan u jednom smislu u kojem su svi spoljašnji uslovi samo faktičke pretpostavke za izvršenje postupka (kao što za ubistvo pištoljem može biti potrebna nabavka pištolja). To što izgleda da je u ratu dopušteno nešto što u miru nije, samo je značenjski defekt, jer ono što je *moralno dopušteno* u ratu drukčije je samo po tome što su to druge vrste postupaka čije prisustvo definiše da je u pitanju rat a ne mir: ti su postupci dopušteni onda kada se izvrše, ako su uslovi za njihovu dopuštenost takođe prisutni. Značenjska zabuna proizlazi iz implicitne pretpostavke, zasnovane na oholosti i površnosti ljudskog optimizma, da pojam dopuštenosti implikuje da je ono što se dopušta neko pozitivno dobro. Ali svi znamo da postoje uslovi pod kojima je dopušteno da se ljudima odsecaju noge ili ruke, vade bubrezi, oči ili plućna krila, iako to nikako nije neko pozitivno, već samo negativno dobro – manje zlo. Ali da bi to zaista postalo dopušteno, mora se tzv. normalna situacija drastično promeniti (na primer, u slučaju teške bolesti), i u novoj situaciji isti kriterijum daje sasvim drugačiju liniju razgraničenja između dopuštenog i nedopuštenog.

To što će različite *etičke teorije* dati različite odgovore o tome gde se nalazi linija demarkacije između dopuštenog i nedopuštenog neće promeniti ništa u domenu ove vrednosne logike: one će samo ispostaviti različite kriterijume za ocenjivanje (istih) postupaka, pa će neki postupci, po jednom, biti dopušteni, a po drugom nedopušteni, ali opet ne zbog rata ili mira već zbog različitog određenja vrednosti. Tako će, recimo, *teorija dvostrukog učinka* – da su nenameravane iako predviđene posledice nekog postupka moralno indiferentne, i da se broji samo ono što je predmet namere – dopustiti mnogo onih postupaka koje će deontološka teorija zabraniti, na primer, masivna bombardovanja ako su „uspešna”. Jer, sve te nenameravane posledice samo su tzv. kolateralna šteta i nimalo

ne dovode u pitanje moralnu ispravnost osnovne namere, da se postigne pravedni cilj. *Utilitarizam* će opravdati još više, na primer, odmazdu, zastrašivanje, streljanje talaca, egzemplarno ili kolektivno kažnjavanje, načelno sve što je u *krajnjem rezultatu* korisno. Neke druge teorije, teorija prirodnih prava, teorija vrlina, teorija ljudskih prava, daju drugačije odgovore, često nekoherentne i načelno neodbranjive.¹²⁹ Ali sve one, čak i one najradikalnije, neće moći izdvojiti ništa specifično za „ratni zločin”, kao ni za, na primer, „ljudbavni zločin”.

U *pravu stvar* je još komplikovanija. S jedne strane, pravo ima pretenziju na moralno pokriće. To pokriće se načelno obezbeđuje pretpostavkom o prezumpciji nevinosti, u koju je založeno univerzalno poštovanje i koja nas štiti od opšte sumnjičavosti, moralizma i vrednosnog fundamentalizma. Ali, sa druge strane, u pravu se ne radi o tome šta *treba* da bude dopušteno, već o tome šta je odlučeno da se *hoće* da bude dopušteno. Zato pravo zahteva državu za svoje važenje. Država opet, pa čak i kad je u ratu, ne može izbeći načelnoj obavezi uterivanja prava, čak i kad su u pitanju njeni najviši službenici ili oni njeni službenici koji su zaduženi da uteruju zakon. Ako zakon ne važi načelno jednako za sve on ne pruža sigurnost (što je njegova osnovna svrha) ni za koga. Druga je stvar što se zakon može kršiti i položaj zloupotrebljavati. Ta mogućnost je u ratu naravno ekstremno proširena. Ali nema razloga da se i u ratu zločini ne kažnjavaju. Ako je država solidna ona će to i činiti, ako nije solidna ona to neće činiti ni u miru.

Doduše, pojaviće se prilike da se na nepošten i nepravedan način postigne neka dobit, ili uopšte prilike da se uradi nešto neispravno, i te će prilike biti karakteristične za rat, kao što su i neke druge prilike karakteristične za biznis ili medicinu ili za samu pravnu praksu. Klasifikacija postupaka koji se na taj način inkriminišu mora onda biti zakonski predviđena, i države moraju imati zakone kojima se to reguliše; ti su zakoni deo krivičnog zakona. Postojanje namere da se taj zakon sprovodi jeste pretpostavka da država uopšte ima ovlašćenje na sprovođenje zakona – da ona nije neka privatna

129 Vidi gl. VII, kao i tekst „Etički problem rata”, *Gledišta* 9-10/1985, pp. 186-204.

agencija ili razbojnička družina koja privatnu volju neke grupe predstavlja kao vlast i zakon. Tu se takođe vidi moralna osnova egzistencije prava: ideja o državi bez zakona, u ratu ili miru, pokazuje se praktički protivrečnom, pa takva država ne može imati legitimitet, a bez toga ne može imati ni suverenitet. Može se održavati samo silom, ako ima dovoljno i dok ima dovoljno sile.

Prema tome, država će u ratu kao i u miru biti razapeta između zahteva prava, koji traži da se zakoni striktno sprovedu, i zahteva politike, koji traži efikasnost u postizanju postavljenih ciljeva. Ali neki sud koji hoće da sudi za kršenje zakona mora imati ovlašćenje na državnu zasnovanost, i to ovlašćenje mu daje pravo da se ne osvrće na potrebu države da možda i sama krši zakon. Pravo na suđenje u pravnom smislu pretpostavlja tu vrstu ovlašćenja koje se samo zasniva na prećutnom prihvatanju zakona dotične države. Ti zakoni u različitim državama mogu biti i različiti, a same države mogu da se međusobno odnose različito, ne samo zbog konkurencije u interesima već i na osnovu međusobne percepcije o kvalitetu i unutrašnjem poštovanju zakona u svakoj od njih. Mogu međusobno i ratovati. Ali ne mogu suditi za postupke koji su u nadležnosti one druge – hapsiti na teritoriji one druge, suditi (makar u odsustvu) za presteupe ili zločine koje su počinili građani neke druge države na teritoriji te druge države.

I tu se približavamo našem problemu ratnog zločina u okviru njegove pravne artikulacije. Tamo gde je izvršen *običan zločin* (da ga tako nazovemo u razlici prema terminu „ratni zločin”) pod maskom rata, na sličan način na koji je situacija samoodbrane iskorišćena za to da se neko ubije, taj zločin spada pod „nadležnu” pravnu sankciju, a teškoće oko dokazivanja su kao i u drugim slučajevima faktičke prirode. Zloupotrebe koje se tu mogu pojaviti su zloupotrebe ljudske slobode, i to što je u ratu mogućnost za te zloupotrebe povećana samo je deo deskripcije rata kao jednog rđavog stanja stvari. Ali načelno gledano „ratni zločin” je podvrsta zločina, a nije neka posebna kategorija. Pravo i dužnost da se za te zločine sudi načelno su isti kao i za bilo koju drugu vrstu zločina. Iz tog prava i dužnosti sledi i ovlašćenje nadležnih sudova da sude.

Kad se sve to uzme u obzir ratni zločin ne bi trebalo da predstavlja neki poseban teorijski problem, nezavisan od opštih filozofskih i moralnih pitanja o zakonu, kazni, prestupu itd. Ono po čemu se to ispostavilo kao problem, jeste zapravo ratni zločin u kontekstu tzv. međunarodnog (mada bi možda bolje bilo reći multinacionalnog) prava. Meni se čini da međunarodno pravo nije i da ne može biti pravo u osnovnom značenju te reči. Ono ne raspolaže konstitutivnim pravilom jedne institucije, države, već se poziva na moral, odnosno na moralna osećanja onih koji su, ili misle da su, dovoljno moćni da svoja moralna osećanja (uzmimo da je to zaista u pitanju i da u pozadini nema ničega drugog) pretoče iz moralnog suđenja u pravno suđenje. Štaviše, sam izraz „međunarodno pravo” sadrži u sebi jednu tenziju: ono bi bilo zaista pravo ako bi postojala jedna svetska država pa ne bi bilo „međunarodno”, a ako, kao što jeste slučaj, u svetu ima mnoštvo država onda to „pravo” može raspolagati samo jednim regulativnim pravilom, nedovoljnim za uspostavljanje sudova i validnost suđenja, koja zahteva konstitutivnost za svoja pravila. Činjenica postojanja mnoštva država proizlazi iz osnovne ljudske osobine, slobode, koja bi u jednoj svetskoj državi bila radikalno ugrožena. Dok god se ljudska vrsta ne odrekne slobode biće i država, a dok je država biće i ratova, pa i teškoća u kažnjavanju zločina koji se izvrše u ratu i potrebe ili želje za njihovim međunarodnim sankcionisanjem, potrebe radi obezbeđivanja kažnjavanja, a želje radi sopstvenog uključivanja u taj proces.

I tu nastaje problem. Kad se bolje pogleda klasifikacija ratnih zločina – oni se dele na tri vrste: zločini prema miru, ratni zločini u užem smislu, zločini prema čovečnosti – može se videti da samo *prva* kategorija zahteva međunarodnu instancu, ali da analiza pokazuje da je zločin protiv mira zapravo *zločin poraza*, i može se potvrditi da je termin „ratni zločin” jedna politička kategorija i u domenu prava. Ostala dva tipa ratnih zločina mogu se opisivati u *ratnom pravu* (*ius in bello*) i „etici rata”, i onda i sankcionisati, pa i međunarodno (na osnovu raznih konvencija i međudržavnih ugovora) isto kao i kod svih drugih prestupa. *Planiranje* pak ratnih zločina i zločina protiv čovečnosti može se smatrati samo posebnim oblikom kriminala, i nema unutrašnje veze sa pojmom rata.

Štaviše, planiranje (kao i vršenje) običnih ratnih zločina, po pravilu, je i kontraproduktivno za ostvarenje ciljeva rata, pa je utoliko i neracionalno. Ali „zločin protiv mira” je složen i kontroverzan pojam: *započinjavanje* rata je, za *status quo ante*, uvek kršenje uspostavljenog, etabliranog, stanja i kršenje međunarodnih ugovora.

Pojam „agresije” koji se tu uvodi u međunarodnom pravu trebalo bi da bude odlučujući. On je zaista veoma obećavajući, i u nekim slučajevima je imao prihvatljivu primenu: primeri su *napadi* Indije na Pakistan 1971. i Tanzanije na Ugandu 1979. koji *nisu* bili označeni kao agresije. Ali cena uvođenja pojma agresije je ukidanje pojma rata (kao što je zaista slučaj sa dokumentima sadašnje svetske organizacije u kojima se govori samo o agresiji, ali ne i o ratu kao takvom) i svođenje rata na policijsku akciju u kojoj je unapred odlučeno ko je u pravu; time se isključuje mogućnost pobeđe i poraza kao ključnih određenja rata jer je jednoj strani negirano pravo da svoje interese predstavlja kao legitimne, i ona stoga nema pravo ni da se brani niti da, na primer, beži. To je situacija svetske imperije, i samo sa tom pretpostavkom može se govoriti o jednoznačnom određenju „zločina protiv mira”. Bez te pretpostavke rat ostaje, kao što i jeste, pravilo igre u kojoj se može pobediti i biti poražen, i u kojoj se, *činom* ulaska u rat prihvata pravednost rezultata. Ako je rezultat pravedan, onda zločina (i zločinaca) protiv mira može biti samo ako onaj ko je planirao i započeo rat (tj. napadač ili pobunjenik ili secesionista) *bude poražen*. Ali to je zaista i pravedno – jer on je u potpunosti odgovoran za poraz pošto je njegova *odluka* (da napadne ili da se pobuni) ključni među *uzrocima* njegova poraza. Ali ako napadač pobedi ili pobuna ili secesija uspe (tj. pobedi), *napadnuta strana*, prihvatanjem poraza, ne *postaje* kriva za „zaveru protiv mira” (tj. za to što je za uspostavljanje novog stanja mira bio potreban rat) jer ona braneci prethodno stanje nije morala ništa da *odlučuje o tome šta hoće* ili neće. Prethodno stanje već postoji i ono je zaštićeno ili prethodnim mirom među državama (kao jednim zakonitim stanjem čije načelo zabranjuje državama da se međusobno napadaju) ili unutrašnjim zakonom (koji zabranjuje pobunu ili secesiju). Oni koji su napadnuti nemaju šta da načelno odlučuju, već samo da *procenjuju* da li odbrana ima neku šansu ili nema.

Podrazumeva se da je odluka o tome šta se načelno hoće jedna institucionalna svršena činjenica u vidu zakona, za razliku od odluke za napad, pobunu ili secesiju koje predstavljaju nove uzroke. Pa čak ni ta procena ne obavezuje u moralnom ili pravnom smislu, već samo u smislu razboritosti: da li je pametno braniti se uzaludno? Ali *pravo na odbranu* nije zasnovano u šansi na efikasnu odbranu, već u vrednosti onoga što se brani. Ta vrednost je, pored i pre ostalog, načelo zakonitosti. Nasuprot tome, „pravo na napad” se može uspostaviti samo u odnosu prema izgledu na pobedu. Takvo pravo međutim ne može postojati kao pravo, jer ne može postojati pravo na pobedu – to bi bilo u protivrečnosti sa pojmom rata. Zato se ono kao pravo uspostavlja tek *nakon* pobeđe, i nema retroaktivno dejstvo. Inače bi se moglo suditi onima koji su se branili – *zato što su se branili*. (Ne zato što su njihove procene bile pogrešne, ili što su poraženi, već prosto zato što su se branili.)¹³⁰

Takva logika zaista postoji u *policijskim* akcijama, ali u njima nema nikakve inicijalne ravnopravnosti prava suprotstavljenih strana. Primenjeno na poražene branioce u ratu nameće se pitanje: *ko* je odlučio, i to unapred, *ko* je „agresor” na takav način da odbrana može da se protumači kao agresija? I da li iko *može* imati *pravo* da to odluči? Ako bi postojao neko takav onda bi on morao imati moć dodeljivanja „prava na pobedu”. Ali ako bi imao takvu moć onda bi trebalo da ima i dužnost da unapred *kaže* *ko* je pobednik. A to znači da spreči rat. Ako ga ne spreči, *on* je kriv za rat.

130 Može se, međutim, pomisliti da bi neka *svemoćna sila* mogla *naknadno* da izmeni pozicije napada i odbrane. Ako misliš da si svemoćan možeš misliti i da možeš da proglašiš za agresora onoga za koga ti hoćeš da bude tako označen. A možeš i da *proizводиš* „agresore” od svih onih koji pokušavaju da te spreče da ih savladaš, osvojiš, porobiš ili razbiješ, tj. koji se usuđuju da se brane. *Logika sile* bi tu naizgled bila dovedena do perfekcije: nagovoriš nekoga da se pobuni, pomogneš mu da pobjedi, i onda iz pozicije pobjede kažeš da se branio. Onda oni koji su se branili postaju „agresori”. Pa i „ratni zločinci”. Ali takva mehanička primena *logike rezultata* je nasilna i nasilnička. Jer da bi se postalo *zločinom protiv mira* nije dovoljno biti poražen. Inače sila ne bi imala nikakvu unutrašnju granicu i razlika između sile i nasilja uopšte ne bi mogla da se konstituiše. Za validno funkcionisanje *razloga* mora se pretpostaviti da sila kao takva, čista sila, ne čini sve razloge bez izuzetka „dobrim”. Mora postojati nezavisna i načelna razlika između dobrih i rđavih razloga.

Ali ako ga sprečava, on je onda nadležna država, i kod njega je ceo suverenitet. Ali onda se sam rat pretvara u jednu policijsku akciju, u kojoj ne važi pravilo igre u kojoj postoji mogućnost i pobeđe i poraza i u kojoj se ne zna ko je pobedio pre kraja igre. Uvođenjem pojma agresije u međunarodno pravo, kao pojma na koji se redukuje celokupna relevancija rata, a da se pri tom taj pojam potpuno odvoji od institucionalne pozadine uspostavljenih prava koja čine *status quo ante*, upravo to se dešava: unapred se i proizvoljno dodeljuje ili uskraćuje „pravo na pobedu”. Pošto takvo pravo ne može postojati, i svoju pretenziju može zasnivati samo na pukoj sili, to se njegovim apriornim dodeljivanjem potpuno destruiše svaki pravni smisao „zločina protiv mira”. Ali čak i kad se ratno pravilo, kako je gore definisano, ipak dopusti i onda sudi poraženim napadačima ili pobunjenicima, opet će to suđenje biti jedan potpuno politički čin, pa će opet ono što je izgledalo kao ratni zločin u varijanti zločina protiv mira biti jedna politička a ne pravna kategorija. Jer pobjeda i poraz ipak nisu dokaz da oni interesi koji su na početku rata doživljeni kao potencijalna prava, i koji bi to pobjedom zaista i postali, nemaju takav normativni sadržaj koji je dovoljan za validnu pretenziju da budu ozbiljno doživljeni kao „pravo”. To je zato što priroda sile, koja odlučuje o tome ko će biti pobjednik, ne garantuje da će pobediti bolji ili onaj ko ima više prava, već onaj ko je jači. Za moralnu, a pogotovo za pravnu, artikulaciju odgovornosti tu mogu biti relevantni samo oni izgledi i verovatnoće koji su na početku mogli izgledati ozbiljni – ozbiljnom i objektivnom posmatraču. Ali nema garancije da će pobuna ili napad, ma kako dobri izgledi bili na početku, na kraju i uspeti. U tome je *rizik odluke* napadača ili pobunjenika. Onaj ko se brani ulazi u isti rizik što se tiče mogućeg rezultata, ali on je od suđenja obezbeđen već prethodno postojećom etabliranom odlukom, založenom u institucije koje čine pretpostavku mira. Tako, iako je zločin protiv mira jedna u suštini *politička* kategorija, njegovo *pravno* sankcionisanje kod pobune je moguće zato što se njegove posledice ulivaju u kontekst postojeće pravne regulative. Kod spoljnog napada to je komplikovanije, i čini se da uvođenje ratnog zločina u kontekst međunarodnog prava po logici stvari ukida

pravni karakter tog prestupa i uvodi u njega političko određenje. Ako zanemarimo nasilnički karakter spoljnjih (skriveno ratnih) odluka i njihovih opravdanja, kao što je, na primer, opravdanje atinske odluke da napadne Melos, o čemu nas izveštava Tuki-did,¹³¹ ili kakva je odluka da se u sadašnjem jugoslovenskom ratu „kazne” oni koji pokušavaju da brane *status quo ante* (ili uopšte pokušavaju da se brane) i *dodatno* nagrade pobunjeni secesionisti taj zaključak ima zapravo vrlo neprijatne konsekvence i za suđe-nja u Nirnbergu i Tokiju 1945. godine, bez obzira na to što je ta-mo „suđeno” *poraženim agresorima*.¹³²

131 Cf. Tucidid, *Istorija peloponeskih ratova*, knj. V, odeljak „Melijski dijalog”.

132 Ovo ne znači da pojam ratnog zločina izvan konteksta međunarodnog prava nije složen i teško odrediv pojam. Ono što pada u oči jeste relativizam, možda više u njegovoj primeni nego u samom opisu. Jedan od najzanimljivijih prime-ra u kojem se relativizam ispoljava jeste pitanje *izvršenja naređenja* koje rezul-tuje u ratnom zločinu u užem smislu (narušavanje zakona i običaja rata). Ako izvršenje naređenja rezultuje u zločinu onda bi trebalo da je samo to naređe-nje *nelegalno*. U tom slučaju moralo bi postojati pravo da se naređenje ne iz-vrši. To je lako reći. Ali kada je naređenje nelegalno? Takva naređenja mogu biti stvar birokratske rutine, stvar opštih određenja ciljeva koji se postavljaju ili čak stvar konkretnih određenja tih ciljeva – a da sredstva budu takva da vo-de u zločin. Na primer, naređenje može biti da se postigne neki cilj (bez spe-cifikacije sredstava), a među sredstvima bude i pribavljanje neke informacije koja se u datom vremenu najbrže ili jedino može postići mučenjem zatvorenika. Slično je i sa masakrom: on zaista može imati jak učinak obeshrabrivanja protivnika. (Na primer, masakr u Zapadnoj Slavoniji mogao je biti taktička priprema za napad na Kninsku Krajinu.) Što znači da kriminalne aktivnosti mogu biti uobičajen ili direktan odgovor na sasvim standardna naređenja. U tom kontekstu posebnu ulogu opravdavanja igra tzv. *taktička nužnost* (upor. fn. 1) – da je neki postupak koji je u suprotnosti sa „zakonima i običajima rata”, na primer, uništavanje letine ili ubijanje zarobljenika, potreban ili čak nužan upravo za konkretnu ratnu svrhu na terenu. *Sudovi*, međutim, pokazuju neve-rovatan relativizam u pristupu tom pojmu. To možda i nije neobično ako se uzmu u obzir sledeća pitanja: ko sudi? I kako to čini? Razni sudovi primenju-ju različite pravne standarde: jedan će ga naći krivim ako izvrši, drugi ako ne iz-vrši naređenje. Tako se može desiti da se nekome sudi prosto za učestvovanje u ratu na određenoj strani – i to je onda „ratni zločin” *strictu sensu*: taj postupak je određen *samo i isključivo* ratom; ništa drugo ne ulazi u njegovo određenje. Ali kakvo je to suđenje? Jer čin za koji se sudi mora prvo da se inkriminiše, a onda osuda sledi iz proste supsumcije tog čina pod opis: učestvovanje u ratu na nepri-jateljskoj strani! Ali *koje* naređenje on onda nije izvršio? (Na drugoj strani bi mogao biti suđen ako *nije* učestvovao, mada tada opisu čina pridolaze i druge odredbe: kršenje zakona neodazivanjem, *free-rider* problem, itd.) Formalno gledano lakše se argumentiše ako je prestup nastao zbog *neizvršavanja* naređenja.

Možemo dakle zaključiti da od tri vrste zločina koji se označavaju kao „ratni” samo „zločin protiv mira” ima neke karakteristike koje ga izdvajaju iz skupa svih ostalih zločina, i čini pravim ratnim zločinom. Naime, ratni zločin u ovom smislu postoji samo u proizvodnji uzroka rata, a to je ono jedino što rat specifično izdvaja u pogledu primene moralnog kriterijuma; sve ostalo, bilo rđavo ili ne, što se u ratu dešava samo ulazi u pretpostavke ili deskripciju radnji na koje se primenjuje taj kriterijum. Ali to što ga izdvaja istovremeno ga čini nepodobnim za *pravno* regulisanje, jer njegovo određenje zločina zavisi od ishoda rata, kao osobene vrste ljudske delatnosti koja po određenju svog pravila predstavlja privremenu suspenziju normalne zakonitosti. To pravilo čini da rat, odnosno proizvodnja njegovog uzroka, njegov započinjanje, nije, što se neke određene strane u njemu tiče, dobar ili zao prema određenju njegovih uzroka (da li su uzroci rata takvi da ga opravdavaju i sl.), već prema rezultatu: pobjeda donosi opravdanje. Ona, a ne pravednost cilja, opravdava *započinjanje* rata. Ako nema izgleda na pobjedu, započinjanje rata je nepravedno nezavisno od opravdanosti uzroka koji vode u tu posledicu. *Poraz je zločin*. Ali tu postoji opet važna ograda: poraz je stvarno zločin samo ako je poražena ona strana koja je počela rat na jedan od dva načina na koji se to

Jer kada se sudi za *izvršavanje* onda se mnogo nemoralnog nudi kao prateći prtljag. Ali ako se nekome sudi što nije izvršio naređenje onda on sam (tj. odbrana) mora da dokaže da je naređenje bilo neregularno, što je izvrtanje principa o prezumpciji nevinosti; ako ga sudi „međunarodni sud” onda on ne može imati validno ovlašćenje; ako mu sudi neprijateljski sud ne može se obezbediti načelo nepristrasnosti; ako je *mogao* odbiti naređenje, *morao* je to učiniti, ali onda odbrana mora da dokaže nezakonitost naređenja, međutim iz toga što je znao da je naređenje nezakonito ne sledi da zna i to da to može dokazati. Ali iz pretpostavke da je *mogao* odbiti izvodi se da *mora-znati* kad treba odbiti što ga praktično ostavlja bez odbrane – ovako ili onako: jer to da je mogao znači da nije bio prinuđen, pa je mogao da odbije, ali nije morao moći znati da je odbijanje pravno validno, ili, ako je i znao, nije morao moći znati da to može i dokazati. I tako dalje. (Časopis *Philosophy and Public Affairs* objavio niz kvalitetnih tekstova o ratu i ratnom zločinu. Cf. npr. Sanford Levinson, „Responsibility for Crimes of War”, Vol. 2 (Spring 1973) no. 3; Donald Peppers, *op. cit.*; George Mavrodes, „Conventions and the Morality of War”, Vol. 4 (Winter 1975) no. 2.)

može učiniti: napadom ili pobunom. Ako je pak poražena napadnuta strana, ili strana koja brani *status quo ante* (strana koja predstavlja prethodno postojeći zakon) onda *zločina nema!* Inače bi rat bio puka policijska akcija u kojoj se unapred zna ko je u pravu, nezavisno od pobeđe, tj. u kojoj jedna strana *ima pravo na pobeđu*. Takvog prava ne može biti u moralnom smislu jer bi ono ukidalo pravo na odbranu. Ne može ga biti ni u pravnom smislu – jer bi izvor prava i ovlašćenja za sprovođenje zakona koji sada imaju suverene *države* bio potpuno uništen navodnim pravom na pobunu sa garancijom na pobeđu, kao i odgovarajućim pravom na napad svaki put kada se ima pravo na pobeđu. Dakle, pravo na pobeđu se u dva važna smisla, moralnom i pravnom, svodi na apsurd pošto povlači ukidanje prava na odbranu i odricanje mogućnosti uspostavljanja ovlašćenja za sprovođenje zakona. Pošto je dosledno pravno definisanje ratnog zločina definiciono povezano sa ovom pretpostavkom o pravu na pobeđu, to pretenzija da se ratni zločin (u varijanti zločina protiv mira) tretira na pravni način takođe vodi u apsurd u ova dva smisla. Ta pretenzija je odraz, čini se, jedne krstaške psihologije, uz koju na prirodan način ide ne samo paternalizam već i fanatizam, eskalacija nasilja i proizvodljivost.

Kažnjavanje poraženih napadača ili pobunjenika povlači stav negiranja da oni imaju pravo na status jedne od strana u ratu. Zato je suđenje i kažnjavanje i u tom iznimnom slučaju u kojem postoji moralno opravdanje za nezavisno određenje ratnog zločina – naime, kada se radi o poraženim napadačima ili pobunjenicima – zapravo jedan *politički čin*. (Kažnjavati pak poražene branioce – zato što su se branili – ne može se nikako moralno opravdavati.) Otuda je međunarodno kažnjavanje tzv. ratnih zločina, osim prema konvencijama koje su države slobodno potpisale, pravno nevaljan i moralno sumnjiv paternalistički postupak, koji neko svoje opravdanje može dobiti samo kao politički čin, ali samo pod uslovom da se sudi stvarnim napadačima ili stvarnim pobunjenicima. Ono zapravo i *nije međunarodno*, nego je sud pobjednika nad onim poraženim koji je proizveo rat kao jedno stanje zla, i to zato što je upravo poraženi izvršio suspenziju zakona (unutrašnjeg, koji nužno zabranjuje pobunu, ili međunarodnog, koji zabranjuje državama

da se međusobno napadaju) i *pobednik* tom kaznom uspostavlja zakoniti *status quo ante*. *Treća strana*, koja nije ni pobednik ni poraženi, a koja je takođe prisutna u odredbi „međunarodni”, nema zapravo pravo da sudi – ni poraženom. (Ona doduše može lešinarski da se pridruži izvršavanju kazne u funkciji učestvovanja u podeli ratnog plena.) Ako pak treća strana hoće da ipak kazni uspešnog agresora ona ga mora prvo *poraziti*, a da bi to mogla mora ući u ratni sukob sa njim i tako prestati da bude „treća strana”. To se može učiniti stvaranjem *ad hoc* odbrambenih saveza, što je već više puta viđeno, ali savezi se mogu stvarati, kao što se i stvaraju, i radi napada. Pri tom, naravno, ne treba izgubiti iz vida da je pobjeda, u odbrani kao i u napadu, rezultat konačnog odnosa snaga u kojem je vojna moć samo jedna, čak ne nužno ključna, dimenzija. Ali da može postojati neka međunarodna instancija koja bi imala pravo da deli indulgencije ili dozvole za rat ili pobunu u vidu licence za pobjedu, to bi predstavljalo negiranje svake zakonitosti. Naravno, tekuća svetska organizacija (a u svako vreme je postojala neka takva) može potpasti (kao što se uvek iznova dešava) pod prevlast neke nadmoćne sile koja svoje ciljeve radi lakše i jeftinije realizacije može predstaviti kao svetske ciljeve, i artikulirati i promovirati ih kao važeću svetsku ideologiju, i onda gaziti principe i uvoditi presedane; ali to je upravo deo smisla kada se kaže da je takva praksa *politička* makar da se opisuje *pravnim* ili *moralnim* terminima.

IX

PACIFIZAM

Iako su, kao što kaže Vilijam Džems,¹³³ ljudi, narodi, pa i čovečanstvo kao celina, značajan deo svog identiteta stekli, kroz rizike, slavu i agoniju svojih ratova, ipak je vrednost mira ona vrednost koja ratovima daje neki mogući konačni smisao. To je tako zato što rat nije finalna, ciljna, već instrumentalna vrednost, dok je mir jedna vrednost po sebi, i uvek se nalazi među ciljevima rata. Zato je samo prividno paradoksalno što su bogovi rata uvek zauzimali viši društveni položaj od bogova mira: to je samo potvrda Kantove teze da onaj ko hoće cilj hoće i sredstvo za taj cilj,¹³⁴ kao i toga da su sredstva u našoj moći (u našoj tekućoj političkoj moći), dok su ciljevi u našoj moći samo preko postignuća, tj. preko sredstava (a ponekad uopšte i nisu u našoj moći). Ali bez obzira na ovu asimetriju između intrinzične vrednosti mira i instrumentalne vrednosti rata, ako i jedno i drugo vrednujemo *kao stanja stvari* imaćemo za oba stanja istu evaluacionu proceduru, a onda imamo kardinalan raskorak u vrednosnom određenju tih stanja stvari. *Rat*, bez obzira na to što se tako dešava da bude efikasno, kvalitetno, ili možda čak

133 Cf. W. James, „The Moral Equivalent of War”, ovde navedeno prema, *ib.*, R.N.Beck and J.B.Orr, eds, *Ethical Choice*, The Free Press/ Collier Macmillan Publishers, New York – London, 1970, p. 382.

134 Cf. I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. N. Popović BIGZ, Beograd 1981, str. 57.

jedino sredstvo za ostvarenje onog skupa ciljnih vrednosti koje se uzimaju kao minimum pretpostavki za vrednost življenja (bezbednost i mogućnost predviđanja i planiranja, koji, u političkom smislu, čine krucijalni deo određenja mira, jesu među najvažnijim od njih), ipak može da se, posmatran sam po sebi, vidi tako rđavim da se čini *po sebi* nedopustivim (bez obzira na njegovu *instrumentalnu* vrednost). I to je ono mesto na kojem se javlja jedan stav prema ratu u kojem se njegova posebna negativna vrednost čini jedino važnom ili najvažnijom, i u kojem se njegova instrumentalna vrednost čini nevažnom ili pak (daleko) manje važnom od ove posebne. Granični oblik tog stava prema ratu, onaj po kojem se broji samo njegova posebna, negativna vrednost, dok je njegova instrumentalna vrednost potpuno nevažna (a onda su nevažne i ciljne vrednosti za koje je on instrumentalna vrednost), možemo označiti kao *pacifizam*.

Moglo bi se možda reći da je to stanovište u kojem se posebna, negativna vrednost rata smatra ne jedino važnom već najvažnijom, a instrumentalna ne potpuno nevažnom već daleko manje važnom. To bi naizgled moglo biti jedno solidno političko stanovište, koje bi onda, pod imenom pacifizma, u areni postojećih političkih stanovišta, i u kompeticiji sa tim ostalim stanovištima, pokušavalo da nametne svoje shvatanje o tome šta je *najvažnije* u onome što je „dobro”. Ali, iz razloga koje ću pokušati da iznesem u ovom ogledu, takvo stanovište neće moći da zadovolji zahtev konzistencije.

Nije slučajno da se pacifizam određuje kao stanovište u kojem se vidi samo posebna, negativna, a ne i instrumentalna vrednost rata. Prihvatajući mogućnost bilo kakve instrumentalne vrednosti rata prihvaćiće se odmah i da ciljevi za koje je rat sredstvo mogu po svojoj posebnoj vrednosti da se mere sa posebnom vrednošću rata, da mogu da je nadvladaju (da budu važniji) i onda posebna vrednost rata, u svom odnosu prema drugim vrednostima u svetu, ne može unapred da računa na to da će biti najvažnija. A time se dovodi u pitanje razlog konstituisanja nekog posebnog vrednosnog, samim tim i političkog, stanovišta o ovom pitanju. Jer, čim se napusti maksimalizam apsolutne zabrane rata – a on se napušta čim se ratu prizna bilo kakva dopustiva instrumentalna vrednost – od tog trenutka u vrednovanju rata figuriraće samo njegova instrumentalna

vrednost. Njegova posebna vrednost figuriraće samo sekundarno – samo u kontekstu neke njegove moguće instrumentalne vrednosti, opterećujući ovu svojom dodatnom cenom, ali kao već ugrađena pretpostavka. Ta pretpostavka je tu pre i nezavisno od instrumentalne vrednosti rata i ulazi u ovu kao jedan od njenih parametara, ali predmet evaluacije je na kraju ipak ova instrumentalna vrednost. Jer, posebna vrednost rata nije intrinzična, njome se kao takvom ne određuje nikakav pozitivni cilj, niti se daje *opis* nekog stanja kao cilja. Ona označava samo to da će rat, osim onih ciljeva za koje je sredstvo, uvek nužno poizvesti i mnoge druge, uglavnom rdave, učinke, koji ga i određuju kao stanje. Naime, ne može se sporiti da je rat jedno veoma rdavo stanje stvari i da se stoga njegova posebna negativna vrednost ne sme previdati, ni onda kada se govori o onim ciljnim vrednostima za koje je on (dobro, nužno ili efikasno) sredstvo. Ali da bi se tako sudilo, nije potrebno posebno vrednosno stanovište, već je dovoljna obična moralna svest i minimum intelektualnog poštenja.

S druge strane, posebno vrednosno stanovište može načelno da umanjuje ili negira značaj celim skupovima razloga ili potkrepljujućih objašnjenja, isto kao što može da pojačava ili pridaje isključivi značaj nekim drugim razlozima i objašnjenjima, uvodeći vrednosno opredeljenje u samu ocenu njihove razložne ili objašnjavalačke snage. To vrednosno opredeljenje onda unapred diskvalifikuje ili omalovažava neke razloge, pa čak i objašnjenja, negirajući njihovu razložnu ili objašnjavalačku snagu ako ona nije u funkciji tog posebnog vrednosnog stanovišta, što treba da vodi u zaključak da negativna (ili pozitivna) intrinzična vrednost neke radnje kao stanja stvari onemogućava njenu pozitivnu (ili negativnu) instrumentalnu vrednost. Ako nešto ima određenu intrinzičnu vrednost onda, *po tom opredeljenju*, ne može imati instrumentalnu vrednost suprotnog predznaka. To je onaj razlog zbog kojeg se pacifizam u suštini i prihvata, iako to prihvatanje izgleda neobično i neočekivano: rubriciranjem unapred svih razloga koji se mogu pojaviti, a u te razloge spada i njihovo apriorno kardinalno određenje, bilo negativno bilo pozitivno, obezbeđuje se poštediti od naknadnog odlučivanja o razložnoj ili ubeđivačkoj snazi razloga i tako postiže efekat koji liči na obavezivanje, poput onog koje se stvarno konstituiše u *obećanju*. Da bi se taj efekat, u svojoj pretenziji na stvarno

konstituisanje neke obaveznosti, učinio zasnovanim, pacifizam se predstavlja kao *moralno stanovište*. On mora tako da se predstavlja ne samo zato što to priroda te umišljene obaveznosti zahteva, već i zbog prirode vrednosti koje bi se tom obaveznošću isključile i stavile van snage. Pre svega vrednosti *prava na odbranu*.

Pacifizam ne mora nužno da se vezuje za odnos prema ratu, on u svojoj definiciji može umesto toga da se odnosi prosto na *nasilje*; ali kako god da se pacifizam odredi njegov odnos prema pravu na odbranu ostaje isti. Naime, njime se odbacuje sila kao odgovor na nasilje – kao puko dodavanje nasilja nasilju. Paradoksalnost tog odbacivanja je u tome što on znači protest, protivljenje i otpor upravo *prema samom otporu*. Budući da se napad kojem ne treba da se pruža otpor po pretpostavci *već desio* (odnosno već je započeo), to se otpor prema nasilju preusmerava na onu mogućnost koja je *actualiter* još jedino preostala, a to je odbrana. Odbrana, kao aktivan otpor, i otuda kao izvor „sile”, postaje predmet zabrane i ono prema čemu se pruža otpor. Dakle, imamo paradoksalnu situaciju *otpora prema otporu*. To što je taj otpor prema otporu izražen kao potpuno i definitivno *odbacivanje*, tj. kao zabrana i samog pokušaja odbrane, ne znači da to odbacivanje neće preći, i da ne prelazi, sa načelnog, ocenjivačkog nivoa na nivo konkretnog i kontinuiranog *delovanja* koje je usmereno protiv konstituisanja ili nastavljanja odbrane, dakle kao delatnost koja svoje ostvarenje i svoju efikasnost mora da pokaže i testira u susretu sa onom delatnošću protiv koje se „bori”. A to znači da je paradoksalnost kompletna i praktički relevantna: pacifizam, da bi „pružio otpor otporu” mora da se „bori protiv borbe”, i da se onda i sam ispoljava kao aktivan odnos prema onome što se u njemu definiše kao „sila”. Pokazujući elementarnu praktičku mudrost kroz *stav* da se sila ne može *sprečavati* (negativnim) ocenjivanjima, pacifisti onda prelaze na sprečavanje onoga što se uopšte može sprečiti, a to je odbrana. I taj *stav* je, a ne *ocena* koja mu stoji u osnovi, zapravo ono što zovemo „pacifizam”. Ali na odnosu između njegove delatne, stavne strane i one evaluativne koja je sadržana u apstraktnoj, načelnjoj oceni nastaje jedna dijalektika koja taj stav gura u položaj u kojem on mora da se predstavlja kao *moralno stanovište*, iako bi on

možda bez pretenzije koju povlači to lažno predstavljanje mogao da se konstituiše kao jedno legitimno *privatno* stanovište. (Kao svako privatno stanovište i ono bi onda ponekad moglo da dođe u tražičan konflikt sa nekom moralnom dužnošću, ali bi iskrenost koja je založena u njega možda mogla ponekad da predstavlja dovoljan ili prosto dobar razlog za istrajavanje na tom stavu – pod uslovom da je u tu iskrenost uključena i spremnost da se plati puna, odnosno pravedna, cena za vlastito izuzeće iz obaveznosti onih dužnosti koje su se (is)postavile kao *svršene činjenice*. To bi čak mogla biti osnova za neko supererogativno – svetačko ili herojsko – postavljanje prema svetu, ili čak za neko *delovanje* takve vrste.) Ali preuzimanje jednog takvog legitimnog stanovišta podrazumeva i preuzimanje celokupne odgovornosti za njega, i *isključuje* moralistički stav apsolutnog prava u koji se ono pretvara ako se uzme kao moralno stanovište. A to povlači i rizik, kao i u svakoj drugoj moralno relevantnoj situaciji. I to ne samo praktički rizik poraza, već i rizik da je ocena bila, možda i od početka, pogrešna, jer je, kao i svaka druga relevantna ocena bila zasnovana na nekoj *proceni*.

Dakle, pacifizam se može označiti kao stanovište u protivstavu. Pokušavajući da se predstavi kao moralno stanovište, što implicuje jedno apsolutno vrednovanje po kojem se načelo tog stanovišta ispostavlja kao izvor moralnih dužnosti, onih dužnosti prema kojima se poštovanje tog načela i obaveza koje iz njega proizlaze može s pravom očekivati i zahtevati od svakoga, pacifizam povlači poricanje validnosti onih načela koja opravdavaju (samo)odbranu, kažnjavanje i sprečavanje zločina. Kao stanovište protesta, protivljenja i otpora prema nasilju uopšte, svakom nasilju bez razlike, pacifizam će tako predstavljati jedan poseban pogled na svet u kojem negativna vrednost nasilja postaje apsolutna i apsolutno najveća negativna vrednost. Samo tom apsolutnošću on može da isključiti *upoređivanje* sa drugim vrednostima i mogućnost da nešto drugo bude procenjeno kao ipak veće zlo. Ponekada se na suprotnoj, pozitivnoj, strani vrednosne skale onda vrednost za koju se pretpostavlja da se štiti tom apsolutnom zabranom uzima kao apsolutna pozitivna vrednost. Pacifisti uobičajeno uzimaju da je ta apsolutna pozitivna vrednost *ljudski život*, mada ta karakterizacija može biti

i znatno složenija, pa uključivati (kao kod Gandija) *svaki život*, ili pak svaku *osetljivost*, što bi onda i običnu neljubaznost učinilo predmetom zabrane. Ali ako se prihvati prva karakterizacija, onda se pacifizam može odrediti ne u odnosu prema nasilju, već prema ubijanju, što se ponekada i radi.¹³⁵ Odatle je samo jedan korak do stava bezuslovnog odbacivanja svakog rata. Na tom planu postaje vidljiv razlog za određenu tendenciju socijalne institucionalizacije koja se može primetiti kod pacifizma: stvaranje pokreta, sekti itd. Jer i rat je socijalna a ne individualna pojava, i u njemu se odnosi između ljudi i prema ljudima (na primer, ubijanje) definišu kao socijalni a ne individualni odnosi. Sukobe ljudi kao pojedinaca nećemo ozbiljno označavati terminom „rat”, mada odnos između pojedinaca i države ponekad može da postane „ratni” ako je u taj odnos ugrađena težnja da se negira legitimnost te države. Definišući svoje stanovište u odnosu prema ratu pacifista onda može da isključi iz opisa tog stanovišta i ubijanje u samoodbrani, kao i svako drugo ubijanje ili nasilje koje pojedinci čine jedni drugima i kao pojedincima, a ne samo kao predstavnicima ili članovima državnih kolektiva.

Iskreno prihvatanje pacifističkog stanovišta zahteva ozbiljnu analizu, bez obzira na to da li je to stanovište koje se odnosi na sve moguće oblike nasilja, ili pak samo na ratno nasilje ili se možda gradi samo na odnosu prema ubijanju u ratu. Bilo šta od toga da je slučaj, ukoliko se iskreno prihvata, i ukoliko svoj razlog nalazi u predmetu te iskrenosti, imaćemo da *delatnost* koja bude proizašla na osnovu tog stanovišta neće moći da se redukuje na *taktiku* postizanja nekog cilja (koji se po pravilu sastoji u težnji da se izbegne neki nepoželjni razvoj događaja). Ta će delatnost, pretendujući na zasnovanost ili utemeljenje na određenom *moralnom stavu*, u stvari označavati određeni *pogled na svet*; upravo iz tog određenja proizlaziće zapravo i pretenzija na moralnu zasnovanost. Pokušaću da navedem neke razloge koji treba da pokažu da ta pretenzija nije zasnovana, a zatim i da, ukoliko se neka delatnost koja se označava kao pacifistička ne može svesti na taktiku zaobilaznog postizanja

135 Cf. R. Norman, „The Case for pacifism”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 5, No. 2, 1988, p. 198.

nekoj cilja, ukoliko ona odražava dakle stvarno neki određeni pogled na svet, taj pogled na svet nije nikakva nužna pretpostavka za ostvarenje tih ciljeva niti uistinu predstavlja neko moralno stanovište, već odražava jedno *privatno* stanovište svojih nosilaca. Kao takvo ono ne može da se univerzalizuje niti da se s pravom nameće svima, i ako se to pokušava učiniti onda imamo posla sa protivpravnim nametanjem (svima) drugima svog stanovišta u nečemu što se tih drugih tiče na jedan relevantan način i o čemu oni sami moraju doneti svoju odluku. Pacifizam, kao i opraštanje ili osveta, nije moralno već jedno privatno stanovište. Priroda opravdavanja kod privatnih i kod moralnih stanovišta bitno je različita.¹³⁶

Većina ljudi će smatrati da je ne samo *odbrana*, već i *kazna* moralno opravdana. Mnogi će takođe smatrati opravdanom i *prevenciju*, i to ne samo u smislu racionalnosti već i u smislu moralnosti. Ono što je zajedničko svim ovim stanovištima jeste to da se u svima njima *nasilje* (pa i ubistvo, kao jedno od najgorih nasilja), kao i u pacifizmu, uzima kao rđavo, odnosno kao zlo. Pa ipak su to stanovišta koja su potpuno oprečna pacifizmu: u njima se takođe priznaje moguća pozitivna instrumentalna vrednost nasilja. Nasilje pod određenim uslovima može biti opravdano. Stanovište koje opravdava prevenciju, iako zasnovano na principu racionalnosti, može da se razvije do tle da se nasilju, pod vidom njegove konačne osude, pribavlja, kao u nekim učenjima o revoluciji, takoreći neograničeno opravdanje po kojem svako nasilje postaje opravdano ako je usmereno na ukidanje pretpostavki nasilja (u budućnosti). Rezultat ovog „viška sprečavanja” biće u izvesnom smislu sličan onome što nalazimo u pacifizmu: određeni pogled na svet u kojem će jedan princip opravdavanja imati pretenziju na, da tako kažem, vladanje svetom, a njegovu vlastito opravdanje će se smatrati *očiglednim*, iako je to takođe stanovište koje ne može da se univerzalizuje jer je u suprotnosti sa pretpostavkom slobode i na njoj zasnovane odgovornosti i obaveze poštovanja delatnika kao autonomnih osoba.

Sasvim je drugačije sa kaznom i odbranom, koje svoje opravdanje ne izvode iz nekog spoljašnjeg odnosa prema svom

136 O opraštanju vid. gl.X.

predmetu (*apsolutnosti* vrednosti koja se propagira, kod pacifizma, ili *moćnosti* sprečavanja nekih po pretpostavci nepoželjnih posledica, kod prevencije), već iz određenog *prava* i eventualno dužnosti koje se pripisuju delatniku kao nešto njegovo unutrašnje, nešto što je u vezi sa njegovom odgovornošću i za šta se ne podrazumeva da se „*mora*” već je u vezi sa onim što *treba* ili ne *treba* da se učini. Samo tako se može uspostaviti veza sa pravima (i dužnostima), što naravno ne umanjuje stepen obaveznosti ali isključuje podrazumevanje nužnosti koja bi uvela heteronomiju. *Kazna* (u pravnom smislu), kao i *odbrana* tako se mogu moralno opravdavati na način na koji prevencija i pacifizam ne mogu: tu se kao razlog pojavljuje i univerzalno poštovanje, koje se ne pojavljuje među razlozima utilitarističkog tipa kojima se opravdava prevencija niti među razlozima kojima se opravdava pacifizam.

Ali i u odbrani i u kazni i u prevenciji nasilje se ne uzima kao apsolutno, a pogotovo ne kao jedino zlo, i ono onda može ulaziti u različite vrednosne celine koje će kao takve dobijati i različite vrednosne oznake. U prevenciji nasilje se uzima prosto kao sredstvo kojim se sprečava veće nasilje. U kazni se pak uzima da je vrednosna celina koja se sastoji od dva zla, koja oba po pretpostavci kao bitan element sadrže nasilje (prestup i kazna) bolja od vrednosne celine koja sadrži samo jedno od ta dva zla (naime, samo prestup, bez kazne) pa se novo nasilje koristi da bi se postigla svrha kazne. U odbrani se nasilje takođe koristi kao sredstvo suprotstavljanju drugom nasilju, ali ne sa neposrednom svrhom sprečavanja tog nasilja kao takvog, već radi zaštite neke vrednosti koja je ugrožena (život, dostojanstvo, ili neka druga vrednost do koje se drži). Zato nije slučajno da se pacifisti određuju preko njihovog stava prema odbrani: onaj ko odbacuje odbranu mora, ako hoće da ostane konzistentan, da odbaci i kaznu, a pogotovo prevenciju. Doduše, različite etičke teorije imaju različit odnos prema ova tri oblika instrumentalne upotrebe nasilja. Utilitarizam će biti skeptičan prema kazni, jer se prestup koji se kažnjava već desio, pa ostaje samo pitanje da li se ta činjenica može iskoristiti za neko dobro u budućnosti, i jedino iz te mogućnosti, ako postoji, može da se izvede neko opravdanje za kaznu. Deontološki pristup će opet biti podozriv prema prevenciji, jer se njome,

kroz sumnjičavost koju sadrži, izražava nepoverenje prema slobodnim delatnicima koji autonomno odlučuju o svojim postupcima, što povlači njihovo nepoštovanje, a to je u neskladu sa zahtevom univerzalnog poštovanja koji deontološko načelo nalaže kao obavezno; zato će se za prevenciju, prema ovom stanovištu, uvek zahtevati posebni i dovoljno jaki razlozi. Ali oba stanovišta dopuštaju odbranu, utilitarizam što mora da dopusti mogućnost da je odbrana racionalna po svojim posledicama, a deontološka etika zato što pravo na odbranu predstavlja jedno od neporecivih prava. Pacifista će međutim smatrati da je nasilje toliko veliko zlo da se ne treba (čak ni) braniti. Odricanje od odbrane nije samo dopušteno nego je obavezno.

Kako se, i *da li se*, ovakvo stanovište može *moralno* braniti? Šta znači „odreći se od odbrane”? To svakako uključuje *odluku* da se odustane od odbrane. Ali ta odluka se može donositi na osnovu barem dve vrste razloga. Prvo, to može biti odluka da se u nekoj konkretnoj situaciji, kad usledi napad, faktički odustane od odbrane, i takva odluka može imati različite uzroke. Njen uzrok može, na primer, biti *strah*. Ili to može biti uverenje ili procena da će pokazivanje namere odustajanja od odbrane na napadača učiniti takav utisak da će ga zakočiti ili sprečiti u napadu, na primer, tako što će ga zastideti. Odustajanje od odbrane može ponekad da bude najbolja odbrana. Ali da li je takvo ponašanje pacifističko? Procena o tome šta je najbolja taktika može se ispostaviti kao pogrešna, pa, nasuprot nameravanom cilju, ohrabriti napadača i podstaći napad. Šta treba učiniti u sledećoj sličnoj situaciji? Okolnosti se mogu promeniti, a i procena o najizglednijem postupku može biti drugačija. Ako bi se pacifizam sastojao od ovakvih procenjivanja onda očitó ne bismo imali posla sa nekim stanovištem koje bi moglo imati pretenziju na principijelnost. Odluka koja se donosi u trenutku, i na osnovu neke konkretne procene o izgledima ovog ili onog postupka, i nije načelne prirode, pa pošto se ne podvodi pod neko načelo, ona nije primer nečega što se može i treba označavati nekim posebnim imenom. Ali da li će ona podvođenjem pod neko načelo odmah postati načelna? Kakva treba da je priroda načela da bi neka odluka bila zasnovana na tom načelu, i onda uključivala jednu načelnu obaveznost?

Mogu, na primer, da odlučim da se *nikada* ne branim. Takva odluka bi onda imala svoje pravilo, koje se onda može tretirati kao načelo da se nikada ne branim. Isto tako, neki pušač ili kleptomani mogu doneti odluke da potpuno prestanu sa svojim porocima. Neko, opet, može doneti odluku da obavezno posti svake srede, ili da uopšte ne jede meso. Uzmimo da se svi oni zaista strogo pridržavaju svojih odluka. To, opet, neće biti dovoljno da se kaže da takve odluke imaju načelno obrazloženje, ako načelno obrazloženje treba da označi moralno obrazloženje. Jer potpunost njihovog ispunjavanja je potpuno nezavisna od bilo kakve univerzalizacije. To ne bi bio slučaj, tj. ta potpunost ne bi bila nezavisna od univerzalizacije, ako bi se ispunjavanje zahteva tih „načela” moglo s pravom očekivati i tražiti od svakoga. Ovako njihova prividna univerzalnost u potpunosti zavisi od odluke i snage odluke da se taj zahtev ispunji ili ispunjava. Za pravu univerzalnost bilo bi potrebno da se ta načela mogu protegnuti i na (sve) druge ljude. Neko ko se odlučuje na istinoljubivost ili poštenje, u tom je pogledu u mnogo boljem položaju. Ali ja nemam pravo da očekujem, a još manje da zahtevam, od drugih da se i oni odreknu od (samo)odbrane, na osnovu činjenice da sam ja odlučio da se nikada, bez obzira na sve, ne branim – jednako kao što ni isposnik iz našeg primera nema pravo da očekuje ili zahteva da i drugi, kao on, poste svake srede. Ovakve „načelne” odluke nemaju univerzalno (moralno) pokriće, one su zapravo neka vrsta *zaveta*, jedan oblik *obećanja* ili *zakletve* samome sebi. Dato obećanje treba ispuniti, ali iz toga uopšte ne sledi da je u bilo kojem pogledu bilo moralno nužno da se ono da. Obaveza postoji samo u ispunjavanju, ali ne i u davanju – tu je čovek potpuno slobodan, i pravo da se daju obećanja povlači i pravo da se ona ne daju, pa niko ne može s pravom očekivati ili zahtevati od bilo koga da da bilo koje obećanje. Za konstituciju takvog očekivanja ili zahteva, a pogotovo prava na takvo očekivanje ili zahtev, potrebni su nezavisni, i u odnosu na samo određenje čina slučajni, razlozi. Sve četiri „načelne” odluke iz naših primera u tom su pogledu jednake: njihova obaveznost ne može da se univerzalizuje. Zato one ne mogu predstavljati *moralne dužnosti*. Njima *može* nedostajati moralno opravdanje.

Čini se da je ova nemogućnost univerzalizacije glavni izvor tendencije da se pacifizam institucionalizuje u socijalne pokrete (sekte, društva, asocijacije). To pacifizam čini, takoreći, *privatnim* poduhvatom, a validnost njegovog zahteva diskriminatornim. Taj zahtev je obavezujući samo za one koji ga prihvataju. Njegovo prihvatanje je, međutim, stvar privatnog izbora. To povlači da je pacifističko stanovište u moralnom smislu samo *prima facie* dopustivo. Ali to je aksiološki veoma slabo određenje. Osim toga dopustivost može imati svojih ograničenja. Možete, na primer, s pravom da zamerite svome prijatelju – pacifisti – što vam nije pomogao da se odbranite od siledžije, i neće biti ništa neobično da se prijateljstvo posle toga prekine. S druge strane, pravo na odbranu nije samo dopustivo. Ono se mora priznati svakome, i bez dodatnih pretpostavki, a ne samo nekima, onima koji su „načelno odlučili” (obećali sebi) da će se pridržavati nekog određenog pravila ponašanja i tako postali nosioci jednog specijalnog zaveta. Ne mora se ništa unapred odlučivati da bi se imalo pravo na odbranu. Doduše, u pojmu prava sadržano je i pravo da se od prava odrekne, da se ono ne koristi, ali to ne povlači nikakav odnos prema pacifizmu osim dopustivosti. Iz svega ovoga sledi moralni primat prava na odbranu u odnosu na sasvim privatni karakter svake obaveze koja bi nastala iz pacifističkog stanovišta. Taj primat postoji nezavisno od jedne druge značajne mogućnosti – naime, da pacifistički zahtev dođe u sukob sa nekom postojećom dužnošću. Svako, i bez posebne dužnosti koju može imati da nešto brani, može slobodno i s pravom odlučiti da se brani ili da se ne brani, i obe ove opcije su starije i jače od svake obaveze koju bi pacifisti mogli pokušati da nametnu drugima. A sam taj pokušaj bi povlačio nedopustivi paternalizam, nametanje drugima svog privatnog stanovišta kao obaveznog. Otuda je pravo na odbranu moralno nadređeno pacifizmu, što se vidi i u tome da na planu odlučivanja niko nije dužan da moralno opravdava odluku da se brani. Kada bi pacifizam bio moguće moralno stanovište onda bi odluka da se branimo morala i moralno da se pravda. (Kažem „i moralno” zato što odluka da se branimo po pravilu treba da se opravda drugim, vanmoralnim, racionalnim razlozima: može biti neracionalno braniti se, recimo, od jačega,

ili može čak biti korisno ne braniti se; ali to se ne tiče *prava* na odbranu, koje naravno ne mora da se „iskoristi”.) U ovom smislu pravo na odbranu ne povlači nikakvu dužnost. Apstraktno gledano, obe mogućnosti, i odluka da se brani i odluka da se ne brani, jesu u domenu delatnikove slobode. Ipak, postoji određena značajna asimetrija. Nema načelnih, već samo privatnih i faktičkih, razloga za odluku da se odustane od odbrane. Nasuprot tome, postoje dve vrste načelnih razloga za odluku da se brani – to je, prvo, odbrana svog moralnog integriteta (založenog u dostojanstvu vrednosti koje se napadaju, i koje se stoga moraju braniti) i, drugo, to su *dužnosti*, kao postojeće, etablirane, institucionalne činjenice, koje svojim postojanjem i svojom svršenošću *zahtevaju* odbranu. A svaki *status quo ante* je neiscrpan izvor raznih, pa i moralnih, dužnosti.

Ako išta, onda ova moralna nadređenost prava na odbranu povlači da je u najmanju ruku *dopustivo* braniti se, i da otuda može biti *ispravno* odgovoriti na nasilje silom ako je to primeren način odbrane. Značenje „primerenosti” je složeno i ono se ne svodi na određenje sile kao kvalitetnog, odnosno najboljeg ili jedinog, sredstva odbrane od nasilja. Ponekad *bekstvo* može biti još kvalitetnije sredstvo za postizanje tog cilja, a da ipak odbrana time ne gubi svoje moralno opravdanje. Jer moralno opravdanje i opravdanje na osnovu efikasnosti ovde se, kao i u mnogim drugim slučajevima, ne poklapaju. S druge strane, odsustvo svakog izgleda na efikasnost ima neposrednu moralnu implikaciju. Upotreba nekog sredstva koje nema nikakvog izgleda na uspeh, po pravilu, je moralno sumnjiva i može biti direktno nemoralna. Ovde se radi o nečemu drugom – ako odbrana i nije jedino ili najbolje sredstvo da se postigne onaj cilj na koji je ona usmerena, ona je ipak, uz uslov spremnosti da se plati cena rizika, moralno sasvim dopustivo sredstvo za taj cilj. Da pak odbrana uključuje ili barem može uključivati silu, stvar je sasvim kontingentna i spoljašnja – jer, kako kaže Narveson,¹³⁷ imati neko pravo znači učiniti ono što je potrebno da se to pravo zaštiti i spreči njegovo narušavanje. Tako sadržaj prava na odbranu postaje empirijsko pitanje. Kada bi se samo racionalnom

137 Cf. Jan Narveson, „Pacifizam: filozofska analiza”, *Gledišta* 11-12/85, str. 131.

argumentacijom, ili čak samo pukim ukazivanjem na postojanje nekog prava, uvek moglo sprečiti kršenje tog prava, tj. ako bi se prava kršila samo iz neznanja ili nesporazuma, onda zapravo ne bi ni bilo nikakvog nasilja, pa bi bilo suvišno i govoriti o „pravima”. Ali da u našem ograničenom i temporalnom svetu nije suvišno govoriti o pravima, to valja uzeti za činjenicu. Jer ono čime se definiše *nasilje* nisu njegove spoljašnje, akcidentalne posledice (neki bol, poniženje, i sl.), već *neopravdana prisila*, osujećivanje koje ne može da se opravda, odnosno neispravno ograničenje slobode.

Nije svako ograničenje slobode nasilje, kao što nije ni svaka prisila neopravdana. Nije lako, a nije ovde ni mesto, odrediti onu demarkacionu liniju na kojoj prisila (prinuda) i ograničenje slobode prelazi u nasilje; svakako da nasilje imamo u onim delatnostima koje u svoj cilj uključuju jedno takvo ograničenje. Prirodni zakoni, ili nehotični postupci, na primer, nisu izvor nasilja ma koliko inače mogli nanositi bol ili sprečavati slobodu. Pošto nasilja postoje, i pošto sadržaj odbrane ne može unapred da se specifikuje, to zapravo odgovor na pitanje *na šta* se ima pravo u odbrani, shvaćenoj kao „pravo”, jeste da se ima pravo da se učini „ono što je potrebno da se to pravo zaštiti”. Da tu može biti uključena sila, ne samo da je empirijski verovatno već i logički sledi iz analize pojma narušavanja nekog prava: upravo to narušavanje jeste nasilje. Da „sila” koja je potrebna da bi se sprečilo nasilje može označavati i fizičku silu stvar je, naravno, empirijskih okolnosti. A na pitanje *koliko* sile može da se upotrebi da bi se nasilje sprečilo jedini mogući odgovor je onaj koji daje Narveson u pomenutom članku: „onoliko koliko je *dovoljno*”.¹³⁸ Jer ako ne bismo imali pravo na upotrebu baš tolike količine „onoga što je potrebno” za sprečavanje nasilja, to ne bi značilo ništa drugo do to da mi u takvom slučaju nemamo pravo da se odbranimo od nasilja.

Ako nam se čini da takvi slučajevi postoje, onda to može biti ili zato što dotična prinuda u stvari nije nasilje ili da mi u tom slučaju stvarno nemamo pravo da se branimo; demarkacija između ove dve vrste slučajeva određena je ekskluzivnim definicijama

138 *Ibid.*, str. 132, kurziv moj.

nasilja i odbrane. Sasvim je sigurno da postoje mnogi slučajevi prvog tipa, ali bi bilo neobično i predstavljalo bi određeni, da tako kažemo, civilizacijski defekt i odsustvo važenja zakonitosti ako bi se pojavio neki slučaj drugog tipa. Takav slučaj imamo u ratu, zato što su, po pretpostavci, u ratu zakoni (privremeno) suspendovani, a odbrana svedena isključivo na nacionalnu odbranu. Ali iz činjenice nepostojanja (nevažanja) zakona ne sledi da takvo pravo ne može da se uspostavi u svom kriterijumu, već da ono ne može kao pravo pojedinca uvek da se primeni, i u tom smislu onda nema stvarnog prava na odbranu jer pretenzija na njegovo ostvarenje (uterivanje) nema stvarnog izgleda. (To je opšta karakteristika rata kao jednog uspostavljenog stanja, i jedan od najjačih razloga za njegovo sprečavanje, ali i za napor da se rat što brže završi, a ne da se neodređeno produžava, ili da postane trajno stanje.)¹³⁹ Pacifisti svakako ne misle na to kada kažu da nemamo pravo (ne treba) da se branimo. Oni ne misle da pravo na odbranu ne može, već da ono ne treba da se primeni, i da zbog odsustva tog „*treba*” ono i nije pravo, i da zato to pravo ne postoji – odbrana nije nemoguća već nedopustiva.

Izvestan puritanski stav založen u ovakvo apsolutističko stanoviše možda može da se objasni verovanjem da između *činjenja* i *trpljenja* postoji kardinalna moralna razlika, što, kako se ponekad čini, podrazumeva da samo prvo ali ne i drugo, povlači odgovornost. Ovde bi to bilo verovanje da je upotreba i fizičke sile uvek moralno neispravna zato što ta upotreba podrazumeva *činjenje* (i to, po pretpostavci, činjenje zla), dakle jedan aktivan odnos, dok, nasuprot tome, *trpljenje* (trpljenje zla), kao pasivan odnos, ne povlači neispravnost jer u tome *nema krivice*. U osnovi ovakvog verovanja može da stoji i verovanje o razdvojenosti kauzalnih lanaca dobra i zla, verovanje da iz zla proizlazi samo zlo, kao i iz dobra samo dobro.¹⁴⁰ Ali takvoj ideologiji „čistih ruku i mirne savesti”, po kojoj „nikada ne treba činiti zlo” – pa „makar i nebo palo”, mogu se uputiti razne primedbe. Osnovna primedba mora da se odnosi na

139 Cf., G.W.F. Hegel, *Filozofija prava*, par. 338.

140 Upor. M. Veber, „Politika kao poziv”, u M. Đurić, *Sociologija Maksa Vebera*, Matica hrvatska, Zagreb 1964.

praktičku i moralnu neodrživost dualizma, i zapravo na njegovu irelevantnost. Ali i njegovom ograničenom obliku, kakav imamo u distinkciji između „činjenja” i „trpljenja”, mogu se uputiti razni prigovori. U kontekstu pacifizma čine se posebno važnim dva. Prvi je već naveden – nemogućnost pacifizma da postane predmetom opšte moralne obaveze, jer zbog svojih maksimalističkih pretenzija ne može da se univerzalizuje. Drugi prigovor odnosi se na određenje „zla” kod pacifista. Identifikujući zlo sa fizičkom silom, oni bi zapravo morali smatrati da je fizička sila *jedino* zlo na svetu; u svakom slučaju, oni to zlo percipiraju kao *najveće* zlo u nekakvoj hijerarhiji zala. A takvoj se tezi opet mogu uputiti dva prigovora. Prvi se odnosi na teškoće oko formiranja jedne takve sadržinski određene hijerarhije vrednosti.¹⁴¹ Drugi prigovor kaže da je sasvim neuverljiva teza da je baš upotreba fizičke sile nužno najveće zlo. Pored toga što prisila ne mora biti samo fizička sila i što fizička sila ne mora biti najefikasniji oblik prisile – razni vidovi prevare i manipulacije (ili indoktrinacije) mogu biti rđavi u sličnom smislu i u istom ili čak većem stepenu nego fizička prisila – ne vidi se zašto bi u ovom kontekstu postupci prisiljavanja bili nužno gori od postupaka uzdržavanja ili lišavanja. Razlika između postupaka činjenja i propuštanja da se učini ne može ovde biti relevantna, jer uvođenjem takvih sadržinskih određenja kao što je fizičko određenje prisile, pitanje ocene postaje pitanje konkretne ocene o posledicama, i kao što je to uopšte u utilitarizmu slučaj – gubi se pitanje pretpostavljanja manjeg zla većem zlu, i na tom nivou moguća vrednosna razlika između prisile i lišavanja. To znači da je pacifističko hipostaziranje fizičke sile u vrh piramide zala ne samo neuverljivo već i proizvoljno, i da u najboljem slučaju predstavlja stvar pacifistove subjektivne odluke, tj. njegovu *privatnu* stvar. Otuda će i njegov stav biti takve, privatne prirode. On ne može biti predmet moralne obaveze.

Ovde je mesto da se upitamo da li pacifističko postupanje možda možemo da posmatramo kao delanje koje je supererogativno (naddužnosno, ono koje prelazi granicu dužnosti)? Vrednost takvog

141 O nemogućnosti bilo kakve *moralne* hijerarhije vrednosti, upor. J. Babić, *Kant i Šeler*, IIC SSO Srbije, Beograd 1986, naročito glave III i V.

delanja upravo je u tome što prevazilazi ono što se može univerzalno zahtevati. To su postupci koji idu preko granica dužnosti, i mogu imati vrednost samo kao individualni čin. Nemoguće je, a i kada bi bilo moguće bilo bi moralno nedopustivo, unapred izdvojiti neku određenu klasu ljudi koji bi onda po nekom normativizmu koji sadrži određenje te klase bili obavezni na vršenje supererogativnih radnji. Pored moralne nedopustivosti *nalaganja* ili propisivanja supererogativnih radnji kao takvih (što bi bilo u suprotnosti sa pravima ljudi da njihove dužnosti načelno budu određene u minimalnom smislu, što je nužna pretpostavka da bi njihove želje i interesi – pa i želja da postupaju supererogativno – uopšte mogli biti legitimni), tu je sadržana i jedna aksiološka protivrečnost: zamislite jedno *herojsko bratstvo*, članom kojeg se postaje davanjem zaveta da će se činiti herojska dela – licemerno je i moralno samoprotivrečno sebi postavljati takav cilj: svojim postavljanjem on sam sebe ukida.

Ali, može se postaviti pitanje, zar *poštovanje prema ljudskom životu*, koje je tako jak razlog protiv ubijanja u miru, nije i u ratu takođe jak razlog protiv ubijanja? Naravno! To bi mogao biti argument za pacifistu samo ako bi se on mogao upotrebiti protiv rata na jedan *jači* način nego što inače funkcioniše. Jer, pošto se u ratu zaista ubija, onda je stav poštovanja ljudskog života zaista argument protiv rata: verovatnoća da se u ratu ubije ili bude ubijen čini rat veoma rđavim i nepreporučljivim stanjem stvari. Kad se tome doda da se u ratu ne kažnjava za ubistvo (načelno gledano to se odnosi samo na ubistvo u borbi, ali se u ratu, zbog enormne koncentracije moći i njene potpuno neravnopravne distribucije, otvara mogućnost za razne zloupotrebe u kojima se ljudski život veoma malo ceni i poštuje), onda ta rđavost pretvara rat kao sredstvo u veoma skupo sredstvo čija se upotreba veoma teško opravdava. Ali iako argument protiv rata, taj argument nije *argument za pacifizam*. On bi to bio samo ako bi svrha rata bila ubijanje radi ubijanja. Ta svrha bi momenat slobode izražen u spremnosti da se pogine, ili ubije, potpuno ukinula i svela čoveka na nivo stvari. Mobilisani *roboti* ili neprijateljski vojnici *prisilno* poslani protiv svojih jesu primer takvog svođenja ljudi na nivo stvari. Ali iako se takve stvari, doduše, ponekad dešavaju, to ipak nije opšta značajka rata.

Momenat dobrovoljnosti, koji se tu pretpostavlja, a proizlazi na zakonit način iz institucionalne činjenice državljanstva i pretpostavke o stalnoj pripremi države za rat kao dela njenog normalnog opisa, čine da se mora zaključiti da se u rat ne ide zato da bi se ubijalo, ili poginulo, već naprotiv, da bi se odbranilo ili porobilo, u svakom slučaju da bi se *pobedilo*. Sve su to svrhe čije vrednosti upravo parazitiraju na istoj onoj vrednosti koja je predmet poštovanja prema ljudskom životu. Insistirati na tome da je svrha napada razaranje i uništavanje, to znači odustati i od pokušaja da se napad razume. Ali čak i bez tog razumevanja kao osnove na kojoj se može graditi efikasnost odbrane, odustajanje i od pokušaja sprečavanja napada očito ima veoma malo veze sa poštovanjem života i njegove vrednosti. To je zapravo daleko od poštovanja bilo čega, čak i od poštovanja samog napada, iako mu faktički pomaže.

Ono što pacifista stvarno čini jeste da, izvodeći iz pretpostavljene apsolutne vrednosti života apsolutnu zabranu ubijanja, zaključuje da zabrana ubistva povlači i zabranu odbrane od ubistva – zabranu ubistva u samoodbrani. Ima jedna jaka interpretacija pojma prava – da ako imam na nešto pravo, onda imam pravo ne samo da mi se ne sprečava ostvarenje sadržaja tog prava (pa onda imam pravo na upotrebu onoga što je potrebno da se ono ostvari) već imam pravo da mi se taj sadržaj da ili obezbedi. Tu se podrazumeva ne samo da ja imam pravo da preduzimam radnje za ostvarivanje sadržaja tog prava, već da prosto imam pravo na posedovanje sadržaja tog prava. (Na primer, u takvoj interpretaciji prava, pravo na rad ne znači da imam pravo da radim sve što nije u suprotnosti sa zakonom, već znači pravo da mi se obezbedi plaćeni posao; pravo na stan nije pravo na sticanje stana, već pravo da mi se obezbedi stan; itd.)¹⁴² Takva interpretacija prava uključuje velike konceptualne teškoće, a iz njih onda proizlaze i teškoće normativne prirode. Jedna se ovde čini posebno važnom: tako jak pojam prava povlači tezu da se sve, ali baš sve što ima praktički značaj,

142 Taj pojam prava zasniva se na jednoj maksimalističkoj interpretaciji pojma slobode, tzv. pozitivnoj slobodi, u kojoj se moment mogućnosti i moment aktualnosti potpuno poklapaju. O slobodi u ovom smislu upor. I. Berlin, „Dva pojma slobode”, u njegovoj knjizi *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit/ Filip Višnjić, Beograd 1992.

svih ljudi jednako tiče, i da je onda i drugima *jednako* stalo do ostvarenja mojih prava kao i meni samom. Ostvarenje nekog prava se ne očekuje ili zahteva – s pravom – *već se podrazumeva*. Odsustvo tog ostvarenja onda nije nikada rezultat kompeticija sa tuđim pravima, pa čak ni tuđa nezainteresovanost se tu ne pojavljuje kao faktor, već je to samo rezultat objektivnih prepreka i neznanja. U kontekstu pacifizma radi se o pravu na život i njegovom ostvarenju – ono se u svojoj apsolutnosti podrazumeva kao dato, pa ugrožavanje tog prava može biti samo nesreća, ali se njegovo ostvarenje ne može postići drugačije do pretpostavkom da je *već* ostvareno. Zapravo to pravo – *kao pravo* – uopšte i ne može, po ovoj maksimalističkoj interpretaciji, biti ugroženo. Odbrana je nepotrebna zato što je nemoguća, a nemoguća je zato što je irelevantna: vrednost koja je napadnuta je izvan napadačevog dometa. Ne radi se o životu kao biološkoj činjenici već o životu kao *vrednosti* koja se gradi ili koja parazitira na toj činjenici. Napadač, u moralno relevantnom smislu, ne može da ugrozi tu vrednost, i napad je zato unapred promašen.

To naizgled predstavlja veoma jako moralno stanovište. Sličnu argumentaciju nalazimo još kod sv. Avgustina u jednom argumentu protiv samoubistva.¹⁴³ Svedeno, taj argument kaže da se, nakon silovanja, ne može samoubistvom spasiti čast za koju se pretpostavlja da je silovanjem narušena, i to ne zato što je ta čast bespovratno i definitivno izgubljena, već zato što ona, ukoliko žrtva sama nije „učestvovala” u narušavanju svoje časti, uopšte nije narušena zato što je to narušavanje potpuno izvan napadačeve moći. Napadač može da naruši fizički, ali ne i duhovni integritet, i obezbeđivanje ovoga drugog samoubistvom samo je znak da žrtva nije načisto sama sa sobom; ali obezbeđivanje nema relevantnu referencu na njen odnos prema napadaču. Jer to je samo spoljašnji odnos; nevinnost se ne može izgubiti silovanjem niti dokazati samoubistvom. Tako i pacifista može da drži da mu napadač *u stvari ne može ništa* – on ga može samo ubiti, mučiti, ograničiti mu slobodu itd., ali ga ne može *poniziti*, ukoliko mu se to ne dopusti nekom saradnjom sa njim, *a odbrana može da se percipira kao jedan oblik takve saradnje*.

143 Upor. A. Avgustin, *O državi božijoj*, I, 19.

Ključno pitanje ovde jeste: šta znači „ništa” u tezi da agresor žrtvi „ne može ništa učiniti”? Na šta se odnosi ono neko potencijalno „šta” koje je suprotno ovome „ništa”, u pitanju „šta se onda uopšte može učiniti žrtvi?” ako joj se ubijanjem, mučenjem i ograničenjem slobode ne može ništa učiniti. Pitanje je samo naizgled teško, jer upravo je zaista jedno značenje pojma „poniženje” predmet tog „šta”. Ako nekoga ubije grom, ako ga hrapava stena niz koju pada teško izranjavi i ako mu to nanese ogroman fizički bol, ako ga poplava zarobi na komadiću suvog tla i tako mu drastično ograniči slobodu kretanja, ipak mu se u svemu tome nije desilo ono poniženje intendiranog svodenja na nivo stvari koje bi mu se desilo u ubistvu, mučenju, zarobljavanju ili zatvaranju. Pošto su u ovom drugom slučaju sva ta dešavanja rezultat nečijeg slobodnog intencionalnog delanja, ona imaju moralno značenje koje događaji u prirodi, pa onda i dešavanja iz onog prvog niza, nemaju. Zato u prvom nizu nema pretpostavke o odgovornosti i, onda, krivici koju u drugom nizu normalno pretpostavljamo. Ako sada ponovo postavimo pitanje šta znači teza da agresor „ne može ništa” svojoj žrtvi, onda možemo uočiti mogućnost da se pacifizam interpretira kao jedno iskreno prihvatanje stanovišta da fundamentalne moralne vrednosti ne mogu biti ugrožene bez žrtvinog „pristanka”, bez njenog „prihvatanja” *napada* kao *razloga* za odbranu. Onda zaista imamo čistu situaciju u kojoj napadač žrtvi ne može ništa, jer ono što je fundamentalna moralna vrednost – dostojanstvo ličnosti, moralni integritet, ako se definiše preko prihvatanja ili neprihvatanja napada za razlog za odbranu – ostaje izvan kruga napadačeve moći. Ključan je ovde momenat *iskrenosti*, ali ne prvenstveno po osnovnom određenju „iskrenosti” – *snazi* uverenja – već po jednom drugom, naizgled nebitnom detalju. Taj detalj je već pomenut – to je da se sam napad mora smatrati irelevantnim. Jedino se tako pacifističko stanovište neće svesti na neki oblik moguće ali neizvesne *odbrane*, i jedino tako se može dosledno insistirati da na napad *ne treba* da se odgovara, makar da se ovo „*ne treba*” specifikuje pa kaže „ne treba odgovarati silom”. Jer nema, videli smo, načina da on „silu” izuzme iz inventara onoga *čime se odgovara*. Ako odgovara, onda ne može unapred odrediti čime će odgovarati, već će mu to,

u kontekstu situacije, određivati valjanost razloga za ovo ili ono kao *dovoljno dobro, bolje ili najbolje sredstvo*. Ako hoće da bude dosledan on mora da odustane od toga da mu pacifizam bude jedna taktika odbrane, jer kad prihvati da ga karakteriše kao *taktiku* mora prihvatiti i da se njegovi oblici menjaju do neprepoznatljivosti, pa i da se ta, kao i svaka druga, taktika napusti u korist neke druge bolje taktike. On jednostavno mora da odustane od odbrane. *Zato* je iskrenost tu ključna: on mora svoju odluku da donese *unapred*, da odbranu unapred isključi, a to može samo ako *napad unapred* proglasi irelevantnim. Ako, kad napad počne, on još razmišlja o taktici, onda nije pacifista, bez obzira na to koju taktiku izabere. Koju god da izabere, izabire je zato što mu se čini izglednom i mora, *svakog trenutka*, da bude spreman da je napusti ako mu to valjani razlozi nalože. On dakle napad ne može označiti irelevantnim drukčije osim da ga unapred proglasi takvim i da u ovu relaciju „unapred” investira svoju iskrenost. I onda mu napadač zaista ne može ništa. Za to će doduše morati da plati veliku, kao što ćemo videti, preveliku *cenu*. Ta cena se sastoji u *izjednačavanju* ona naša dva niza događaja, gde smo u jednome imali *grom, padanje u provaliju i poplavu* a u drugome *ubistvo, torturu, zarobljavanje i zatvaranje*. Zašto je ta cena prevelika? Zato što kad plati *tu* cenu pacifista više neće moći da pravi razliku između ta dva niza; ali ta će mu razlika biti potrebna iz onog istog razloga iz kojeg mora da je se odrekne – naime, da bi mogao da uspostavi vrednost svog stava.

Iz svega rečenog sledi da se napad može proglasiti irelevantnim samo tako što će se napadač tretirati kao slepa prirodna sila, neodgovorna i nedostojna onog poštovanja koje odgovornost povlači: da se odgovara za svoje postupke, da postupci povlače zaslugu ili krivicu, i da rezultat primene moralnog kriterijuma nije samo predmet prava da se moralno sudi već i dužnosti da se sudi baš po tom kriterijumu. Međutim, utvrđena moralna krivica nije rezultat primene nekog prava, prava da se moralno sudi, jer kad bi postojala mogućnost apstinencije od primene kriterijuma tog pretpostavljenog prava onda se moralno vrednovanje ne bi mnogo razlikovalo od vrednovanja u sudovima ukusa: čak i ako bi taj kriterijum posedovao određenu objektivnost kada se primeni, bilo bi svakome

ostavljeno na volju da li će da ga primeni ili neće. A onda bi mogao da se primeni i neki drugi kriterijum. Rezultat primene tog drugog kriterijuma na *napad* mogao bi onda zahtevati nešto drugo a ne osudu – na primer, da se napadaču *oprosti*, ili da se, kao u našoj gornjoj analizi, sam napad tretira kao irelevantan, a napadač kao neodgovoran i zato nedostojan osude.

Prezirujući napadača pacifista ulazi u jednu moralno apsurdnu dijalektiku koja ga vodi u moralni nihilizam. On time, doduše, uspeva da proglasi napad irelevantnim, ali irelevantan postaje i predmet napada – sve ono što je napadnuto. Ali prezirujući napadača tako da ga svodi na neodgovornu slepu silu, on mu time uskraćuje ono elementarno poštovanje koje je kao element univerzalnog poštovanja pretpostavka moralnog suđenja. A univerzalno poštovanje nije samo pretpostavka moralnog suđenja, već je i predmet univerzalne moralne dužnosti – dužnosti da se *postupci*, kao nešto što odaje postojanje moralnog adresata i što se time ne samo razlikuje od pukih događaja već tom razlikom postaje nužan predmet moralnog suđenja, pripisuju onima kojima pripadaju i da ovi za njih odgovaraju. Mi imamo pravo da im sudimo upravo na osnovu ove pretpostavke o pripisivosti odgovornosti, koju možemo da im pripisujemo jedino ako ih *ne tretiramo* kao slepe prirodne sile – dakle, ako ih poštujemo. Ako ih ne poštujemo, onda im ne možemo suditi. Bez normativne pretpostavke o nužnosti univerzalnog poštovanja ne bi bilo univerzalnog prava suđenja kakvo nalazimo u moralu, i bilo bi moguće da neko kaže da ga se moralni kriterijum ne tiče i da se primenom tog kriterijuma na njega krši njegovo pravo da se izuzme od tog kriterijuma. (S druge strane, ako bismo mi mogli *druge* da izuzimamo od tog kriterijuma, onda bi i oni sami mogli da učine isto.) Zapravo, poštovanje i ne može postojati drugačije do kao univerzalno, jer ono predstavlja jednu *refleksivnu* relaciju, koja se po tome razlikuje od drugih „osećanja”; za razliku od, na primer, ljubavi, koja može biti diskriminatorna (pa mogu, recimo, voleti druge a ne voleti sebe, ili obrnuto), poštovanje i samopoštovanje se uzajamno pretpostavljaju. Tako prezirujući napadača na taj način – svodeći ga na neodgovornu slepu silu, nesposobnu da „uvredi i ponizi”, nedostojnu da joj se moralno sudi – pacifista je

prezreo samoga sebe. Dajući sebi pravo da druge izuzme iz skupa onih koji zaslužuju ono minimalno poštovanje na osnovu kojeg im se može suditi, pacifista pokazuje onaj vid oholosti kojim se direktno negira univerzalnost poštovanja. Time je, *ipso facto* i samoga sebe izuzeo iz obaveze poštovanja (uostalom, zašto bi ga slepa sila, na primer, zemljotres, morala poštovati?!), i odustao ne samo od samoga sebe nego i od samopoštovanja. Jer, po svojstvu refleksivnosti, on ne može poštovati sebe ako ne poštuje druge. Ali bez samopoštovanja on nema pravo da prezire druge. Tako on sebe, a ne napadača, svodi na nivo stvari, a u praktičkom smislu sebe određuje kao saučesnika u napadu. Kako je napad, po pretpostavci, već kršenje moralnog načela zasnovanog na univerzalnom poštovanju, pacifista se svojim samoprezirom samo pridružuje onom kršilačkom i nemoralnom što je u napadu već prisutno. Na opštem delatnom planu on se samo pridružuje onome ko je jači. Nije mu dovoljno da kapitulira pred napadačem, već „hoće” i sam da doprinese napadačevoj pobedi. A to se ispostavlja kao potvrda, a ne negacija napada: napad postaje irelevantan zato što je suvišan, jer se unapred isključuje svaka mogućnost suprotstavljanja. A ono što na planu teorije odlučivanja ovde predstavlja grešku jeste apriornost zaključka da je napadač jači. (Možda se pacifisti, da bi izbegli ovu vrstu greške, pridružuju samo onim napadačima koji u napadu deluju uverljivo.)

Tako se analogija sa Lukrecijom, čije samoubistvo kao pokušaj dokazivanja nevinosti nakon silovanja razmatra Avgustin, pokazuje nedostatnom. Ali sve što bi analogijom i moglo, ili trebalo, da se pokaže jeste da je, načelno gledano, *moguće* da se sačuva moralni integritet i onda ako odbrana ne uspe i ako usledi poraz i sve ono što uz poraz ide (naš „drugi niz događaja”). Ono što bi, u kontekstu rata, ova analogija *mogla* da pokaže (ali ovde nije mesto da se raspravlja o tome) jeste da kapitulacija i poraz ne moraju biti moralno neispravni postupci. Ali zamislimo da je Lukrecija s lakoćom mogla izbeći prvom delu svoje sudbine (da je, na primer, mogla da pobegne ili da se odbrani) – da li bi tada bilo ikakvog smisla u njenom (naknadnom) „dokazivanju nevinosti samoubistvom”? Ako joj je, pak, bilo „ispod časti” da beži ili da se brani, bilo zato

što prezire napadača bilo zato što ne može podneti poniženje bekstva ili „ulaska” u neki odnos sa napadačem u koji se mora ući „ulaskom u odbranu”, teško da joj blanko utočište u samoubistvu može dati valjan dokaz iskrenosti. Iskrenost ne zahteva nikakav dokaz, pa ni samoubistvo, ali takođe ne obezbeđuje ni od saradnje sa napadačem, pa dakle i ne daje dokaz za bilo šta. A ako se ne brani zato što ne može podneti poniženje izloženosti napadu, jedno poniženje kojeg u našem temporalnom svetu slobode niko ne može unapred biti pošteđen, onda mora podneti ono poniženje koje proizlazi iz oholosti – a to je ona kapitulacija koju bismo mogli nazvati *moralnom* kapitulacijom: ne samo zasluženi poraz već i zasluženi prezir. Jer apsolutna nemogućnost prihvatanja poraza i potreba da se on po svaku cenu ukine i negira otkrivaju da se i ne radi o vrednosti koja je ugrožena ili narušena već o nečemu sasvim različitom: o jednoj vrsti oholosti po kojoj i nije bitna vrednost već lična afirmacija kroz tu vrednost, a to se, kao što vidimo, može postići i nečim drugim, ponekad upravo suprotnim. Onaj ko nije u stanju da prihvati poraz da bi sačuvao jezgro svog identiteta mora da stvar ili ispravi ili da se sa njom pomiri u jednom mnogo jačem smislu: ne da je prihvati već da je preuzme kao novi deo sebe i da poraz proglaši za pobjedu. Čineći tako on svoj identitet potpuno gubi (mada to može biti samo simptom da ga nije ni imao), i doživljava *totalan poraz*.

Ali, može neko protestovati, ako bi pacifizam bio *univerzalno prihvaćen*, zar onda ne bi *time* bile otklonjene sve rđave posledice koje nužno prate upotrebu sile, kako u napadu tako i u odbrani? Zar se ne bi cilj pacifizma postigao kada bi se svi pridržavali pacifističkih zahteva, i zar to nije *dokaz prihvatljivosti* pacifističkog stanovišta? Međutim, ovde nema nikakvog dokaza. Ima samo logičkih pogreški, i to najmanje dve. Prva proizlazi iz toga što su *prihvaćenost* i *prihvatljivost* veoma različite stvari, i to po značenju: prva se odnosi na činjenice, a druga na vrednosti. I bez potezanja opšteg stava da se iz činjeničkih iskaza ne može izvoditi vrednosni, može se jasno pokazati da prihvaćenost, pa i opšta prihvaćenost, ne govori ništa o prihvatljivosti pacifizma. Jer, ako zamislimo da se univerzalno apstinira od upotrebe sile zbog (faktičkog) *prihvatanja* pacifizma – što bi se moglo desiti ako bi pacifizam postao univerzalna

religija – to još ne bi povlačilo da je on prihvatljiv. Onog trenutka kad neko nekoga napadne, celokupna prethodna praksa prihvatanja i hipotetičko stanje do tada opšte prihvaćenosti – neće ništa pomoći da se dođe do *načelnog odgovora* na pitanje „treba li se braniti?“ Jer, ako se prethodna praksa mira upotrebi kao razlog protiv odbrane, onda to može da se učini samo iz *taktičkih* razloga, s nadom da će sve ostati kako je bilo, tj. da će napad ostati samo izuzetak (a ne da će odustajanje od odbrane ohrabriti napadača). Očito je, dakle, da zaključak da iz opšte prihvaćenosti sledi prihvatljivost pacifizma sadrži logičku grešku. Ali ta je greška posledica jedne prethodne greške – greške u pretpostavci. Jer, ako uopšte ne bi *bilo* napada, ne bi moglo biti ni pacifizma, jer ne bi bilo prilike da se *ne odgovori* na napad. Ta pretpostavka je pojmovno pitanje: univerzalno odsustvo upotrebe sile ne bi bilo potvrda pacifizma već samo odsustvo mogućnosti i prilike da se on testira. To bi, paradoksalno, bio simptom sveta u kojem nema odlučivanja, sveta kojem bi nedostajale dve glavne karakteristike ljudskog sveta: temporalnost i sloboda.

Na socijalnom i političkom planu pacifizam se pojavljuje kao praktička ideja koja isključuje upravo najefikasnija sredstva za postizanje uobičajenih političkih ciljeva. Zbog toga se prema njemu mora uvek zauzeti nekakav stav, i taj stav je po pravilu negativan, i to utoliko negativniji ukoliko se raspoláže većom odgovornošću za postavljanje i postizanje tih ciljeva. Zato se i dešava da se to stanovište napušta ne samo sazrevanjem već i društvenim etabliranjem ili dolaskom na vlast. Dobar primer za ovo je hrišćanstvo, koje je počelo kao religija mira, da bi se stanovište odbacivanja sile napustilo odmah nakon zvaničnog priznanja 313. godine i bilo zamenjeno učenjem o razlici između pravednih i nepravednih ratova. Iz istog razloga (odgovornost nasuprot neodgovornosti) ne treba da iznenadi ako nedemokratske ili totalitarne partije, pokreti ili ideologije naprasno postanu pacifistički raspoloženi kad im se desi da izgube vlast.

Ako, sa jedne strane, imamo osudu nasilja i rata, i ako ta osuda znači pretpostavljanje mira ratu, to još ne znači, sa druge strane, apsolutno odbacivanje odbrane. Opređeljujući se za ovo drugo,

dosledni pacifisti će odbaciti i neke druge relevantne distinkcije. Tako, osuđujući i odbacujući svaki oblik borbe oni će morati da odbace i svaku *etiku borbe* i tako, jednako kao i nejekstremniji apologeti rata, ili čak i više od njih, neće biti u mogućnosti da postave bilo kakva moralna ograničenja u vođenju borbe i rata, iz prostog razloga što neće biti u stanju da po težini moralnog prestupa razlikuju postupke različitog stepena moralne neispravnosti, budući da su svi takvi postupci za njih apsolutno nedopustivi.¹⁴⁴ To, međutim, znači da dosledni pacifista u konkretnoj situaciji neće biti u stanju da razlikuje stvari koje treba razlikovati i da će ih odbacivati na jednak način i sa istim intenzitetom – a ako je u pitanju organizovan pokret, da će se bez diskriminacije boriti protiv različitih pojava koje su, možda, sve rđave, odnosno neispravne, ali ne podjednako, ili nemaju u sebi isti stepen hitnosti ili nepodnošljivosti. Moralno činstvo sadržano u takvom apsolutnom stavu učiniće nemogućim uvođenje razlike između, na primer, torture, ratnog zločina ili genocida, na jednoj, i učestvovanja u borbi, ubistva u samoodbrani, pa čak i pukog uzimanja oružja u ruke, na drugoj strani. Polazeći od pretpostavke jednog idealnog sveta, nijedan od tih postupaka se zaista ne može smatrati dobrim ili poželjnim. Ali takav ideal je etički potpuno neplodan ako ne daje (osim mogućnosti utvrđivanja da li se neki postupak slaže ili ne slaže sa njegovim idealnim sadržajem) i neki mehanizam koji će omogućiti da se kaže koji je postupak, među onima koji se ne slažu sa tim idealnim sadržajem, *bolji*, odnosno *gori*. Polaziti od pretpostavki koje ne postoje, ili bi samo logički mogle postojati, ali u našem nesavršenom svetu (a nesavršenost našeg sveta je jedna od pretpostavki naše slobode) zapravo ne mogu nikada postojati, nije samo etički jalovo već je i metodološki neispravno. Društveni pokreti koji polaze od takvih pretpostavki i u svojim normama postavljaju maksimalističke zahteve, bez obzira na svoju militantnost, ne mogu trajno obuhvatiti celo društvo. Oni mogu egzistirati kao posebne organizacije, sekte, u okruženju svetom (može se uslovno reći „normalnim svetom”, ali koji oni preziru), ali ako se desi da se nametnu kao religija ili ideologija, veoma brzo moraju da

144 O drugim aspektima ovakvog nivelisanja relevantnih razlika upor. T. Neigel, „Rat i pokolj”, *Gledišta* 9-10/85.

vedu razliku u stepenu ili stepenima zahtevnosti, što znači zapravo odustajanje od početnog maksimalističkog zahteva za sve, a to znači i za većinu tzv. običnih ljudi, zadržavajući te zahteve samo na „izabranima”. Hrišćanstvo tu uopšte nije usamljen primer. Polazeći od nezadovoljstva svetom, ide se na negiranje njegovih neprihvaćenih svojstava, a kad se to pokaže necelishodnim ili nemogućim, onda se prvo beži od sveta, a onda to bekstvo delegira na određeni ideal, instituciju ili segment društva, i onda jedino što preostaje jeste tendencija zataškavanja i okretanja glave od pitanja koja se tako proglašavaju irelevantnim.

Jedna logička implikacija pacifizma – saradnja sa napadom i napadačem – može, udružena sa unutrašnjom tendencijom pacifizma ka institucionalizaciji i potrebom da se i samo stanovište kao i njegova institucionalizacija opravdaju i učine prihvatljivim i uverljivim, voditi raznim opravdanjima i racionalizacijama koje će po pravilu završiti u nekom obliku sektašenja. Jedan oblik takvog sektašenja, kao mogući uzgredni učinak pacifizma, zaslužuje možda da se ovde uzgredno i pomene. On može zadobiti određenu uverljivost ili privlačnost u pacifističkim pokretima u narodima koji su potencijalne ili stvarne žrtve napada. Taj učinak je u tome što kolaboracija sa agresorom (što je drugi izraz za „saradnju sa napadačem”) po inerciji vodi identifikaciji sa njim i proizvodnji određenih delatnosti koje treba da potvrde tu identifikaciju a koje možemo, u nedostatku boljeg izraza, nazvati „petokolonaškim delatnostima”, ali, što je za nas ovde posebno zanimljivo, može voditi i proizvodnji određenih osećanja koja u analogiji sa njima primerenim delatnostima možemo nazvati „*petokolonaškim osećanjima*”. To nisu, strogo govoreći, mazohistička osećanja, sa kojima se ponekad brkaju, već više žal nad tim što smo tu gde jesmo, a ne na nekom drugom mestu (u prostoru, ali i u vremenu). Ta osećanja su značajna jer snižavaju opšti nivo kvaliteta društvenog života. To se može pokazati lakim misaonim eksperimentom. Ako, na primer, imamo dva društva koja su *po svemu* ostalom ista, izuzev po tome što je jedno od njih opterećeno petokolonaškim osećanjima, onda će kvalitet života, koji se delom izražava u radosti življenja *svog* života i zadovoljstvu u svom *identitetu* – u svom (našem) prostoru i vremenu – biti značajno narušen prisustvom tih negativnih

osećanja. Ona će ometati konstituisanje samopoštovanja, bez kojeg se ne može uspostaviti kvalitetan identitet (lični i nacionalni), ali će i direktno proizvoditi nezadovoljstvo (ne zbog spoljašnjih uzroka već zbog neprihvatanja sebe), a imaće i tendenciju ometanja bilo kakve radosti i zadovoljstva kod drugih (sunarodnika), kao nedostojnih da se raduju i uživaju, što će zcelo uveliko destimulisati, demotivisati i proizvoditi rezignaciju. (To je sasvim u skladu sa osnovnim *uzrokom* te „proizvodnje” – saradnjom sa napadačem, potencijalnim ili stvarnim, i pomaganjem da se napadnuti *oslabi*.) Ta osećanja će, naročito ako su raširena, sprečavati konstituisanje opšteg društvenog kriterijuma poželjnosti. Postavljajući nemoguće zahteve (da budemo ono što nismo i da ne budemo ono što jesmo) proizvodiće vrednosnu dezorijentaciju, difuzni osećaj krivice, očaj i nepredvidljive reakcije. A u odbrani proizvodiće smešne i suviše reakcije u vidu racionalizacija i opravdavanja (što si uopšte živ, što nešto hoćeš, što činiš, misliš ili voliš ovo a ne ono, itd.) i, što je krajnji rezultat, investirajući stid i sramotu u čin odbrane, postaviće žrtvu napada u poziciju da se opravdava, ostavljajući napad kao nešto što se podrazumeva.

Ipak, bez obzira na ove jasno izražene implikacije socijalnog i političkog artikulisanja pacifizma to je stanovište čija se osnovna moguća vrednost može konstituisati samo na individualnom planu. Bez obzira na unutrašnju tendenciju ka institucionalizaciji, koja proizlazi iz viška njegove pretenzije, pacifizam zapravo nije u stanju da indukuje stvaranje bilo kakvog kolektivnog identiteta. To, *prima facie*, nije ništa neobično pošto su njegovi ciljevi po svom određenju maksimalistički. To je razlog što, za razliku od pravnog stanovišta, na primer onog stanovišta koje nalazimo u krivičnom pravu, koje je prema ljudskim postupcima „ravnodušno” sve dok ne dođu u sukob sa načelom tog stanovišta, pacifizam ni prema postupcima ni prema kolektivnom identitetu nikada neće biti ravnodušan, već će pre biti raspoložen negativno i neprijateljski. A onda će, u onoj meri u kojoj je taj identitet pretpostavka „izgradnje sveta” u kojem se gradi smisao života ljudi i kao pojedinaca i kao zajednica, takav stav onda povlačiti i višak zahteva i pretpostavljenih obaveza ljudi kao pojedinaca. Jer, jedno je *stav* prema nečemu, a nešto sasvim drugo je pitanje uspešnosti delatnosti prema zahtevu tog stava. I u tom odnosu se može desiti

da se hipostaziranjem nekog stava, njegovim načelnim odvajanjem od bilo kakvog konteksta, stvaraju očekivanja i zahtevi koji na osnovu očiglednosti važnosti i prihvatljivosti svog osnovnog značenja daleko prevazilaze domen svog obrazloženja i vode u moralne i životne stranputice. Jer, nije teško obrazložiti da je rat, ili ubijanje u ratu, nešto veoma rđavo, i nije uopšte nužno zastupati pacifističko stanovište o miru, ili životu, kao apsolutnoj i krajnjoj vrednosti, da bi se „bilo protiv” rata ili ubijanja. Ali sa moralne tačke gledišta kao univerzalna dužnost, *kao svačija moralna dužnost*, može da se konstituiše samo dužnost otklanjanja *uzroka* tih rđavih stanja. Mogu se konstituisati najrazličitiji razlozi protiv učešća u ratu. Njihov odnos prema obavezama učestvovanja u ratu pretpostavlja, međutim, odgovor na mnoga druga pitanja, pre svega pitanja o opštoj moralnoj zasnovanosti političkih obaveza, ali i ona pitanja koja se tiču konkretne artikulacije uspostavljenih obaveza (kao svršenih *činjenica*) i podrazumevanja koja čine ključni sastavni deo života. Oba ova skupa pitanja su veoma složena. Što se tiče odnosa moralnosti političkih obaveza i pacifizma, čini se da je (bez obzira na to kako se obrazlože pitanja *lojalnosti*, *patriotizma*, *građanske neposlušnosti* ili *prava na pobunu*) pacifizam u najboljem slučaju jedno *dopustivo*, ali nikako ne i neko *moralno obavezno*, stanovište. Što se tiče stvarne artikulacije života, ni ta *dopustivost* više nije izvesna, jer ona svoju mogućnost, pa onda i vrednost ili nevrednost, dobija iz kontingentnih karakteristika date situacije, lične i društvene. A ta kontingentnost je opet uveliko određena raznim procenama, ličnim, političkim i drugim. Mir, pak, iako univerzalna ljudska svrha, pa otuda i predmet svačije moralne dužnosti, morao bi biti i apsolutna svrha po sebi, krajnja svrha, da bi pacifizam postao obavezno moralno stanovište. Ovako, u najmanju ruku, nije neophodno biti pacifista da bi se čovek zalagao za mir.

X

OPROŠTAJ I OPRAVDANJE

Ponekad se smatra da *filozofija* ne može puno reći o *opraštanju*. To je tako zato što je, kako kažu neki *teolozi*, opraštanje nešto što u potpunosti izmiče svakom objašnjenju ili opravdanju, štaviše, nešto čemu nikakvo opravdavanje nije ni potrebno: ono je u potpunosti bezrazložno. Kad ne bi bilo bezrazložno opraštanje bi bilo predmet dužnosti i ne bi više imalo onu vrednost koja mu se pripisuje. Ono je istovremeno nešto što uvek ili kad god je to moguće treba da se čini. Ali ako se opraštanje ne može opravdavati, onda je to isto slučaj sa *osvetom*. Jer, opraštanje je korelativno osveti, pošto su osveta i opraštaj suprotni i međusobno isključivi stavovi prema istom, po pretpostavci, neispravnom postupku. Kao nešto suprotno opraštanju, što treba uvek činiti, osveta ne treba nikada da se čini. Teza je jednostavna: ako ima neke mogućnosti za opravdanje postupka koji se oprašta, onda će biti i izvinjenja i prevrednovanja, ali tada nema nikakve osnove za praštanje, jer nema šta da se prašta, ali ni osveta neće imati svoj pravi predmet. U tom pogledu, ova dva stava su *iracionalna*, i u tom smislu filozofija zaista ne može učiniti bilo šta u vezi sa opravdavanjem opraštanja, izuzev da istraži sam princip, prirodu i mogući domen samog tog opravdavanja. Tako filozofija zaista „zaostaje” iza religije, kako kažu teolozi,

ali ona u tom smislu zaostaje i iza ideologije i politike. Može biti, međutim, da je nužno da bude tako, jer je filozofija, čak i kao filozofija morala, na neki način osuđena da ostane na, da tako kažem, nivou Starog zaveta, budući da najviše što njeno načelo opravdavanja može dati jeste neki kriterijum *pravde*. Ni pravde, a još manje opravdanja, filozofija se ne može odreći. To je tako zato što se filozofija kreće na nivou načela, a to je u suštini jedan formalni nivo. Tome se, naravno, ne može prigovoriti težom da ne postoji savršeno merilo pravde i da *lex talionis*, načelo „oko za oko”, svakako nije neko savršeno načelo, jer osnovnu asimetriju između nevinosti i krivice ne može ukinuti: onaj ko dobija kaznu *zaslužio* je da oko izgubi, dok onaj ko je prvobitno žrtva to nije zaslužio, tako da bi, strogo govoreći, kazna trebalo da bude ne srazmerno jednaka prestupu već srazmerno veća od njega, da bi pravda mogla da se zasniva na restituciji. (Drugo je pitanje što pravda ne može da se redukuje na restituciju i što će ono drugo – što u njoj još ima – ispostavlјati apsolutne zahteve koji zabranjuju odustajanje potpuno nezavisno od svake ideje „nadoknade” i srazmere.) Savršeno merilo pravde ne postoji ne zato što se ono možda ne može zamisliti, već zato što ne postoji savršena pravda. Ali u otvorenom i temporalnom svetu slobode odsustvo savršenosti u primeni pojma pravde nije razlog za odbacivanje pravde već pre cena ključnog konstitutivnog principa tog sveta, slobode.

Ono što filozofija može da doprinese u ovakvim pitanjima jeste ono što i inače spada u njen osnovni posao, a to je raščišćavanje pojmova. Prvo, naravno, u vezi sa njihovim određenjem – koji su to pojmovi i šta tačno znače. A zatim i u kakvom su odnosu, i šta u njihovim međusobnim odnosima sledi a šta ne sledi. To još nisu pitanja moralne ispravnosti, već pitanja *konzistentnosti*, koja već i sama zabranjuje mešanje i zamenu pojmova. Ovde imamo grupu pojmova koje je istovremeno veoma lako pobrkati i izuzetno važno precizno razlučiti: opraštanje, izvinjenje, opravdanje, osveta, kazna, milosrđe, zaborav. Uz to treba dodati pojmove pravde i nepravde, poštenog i nepoštenog, ispravnog i neispravnog, i pojam

zla. Filozofija će se svim tim pojmovima baviti na jednom načelnom nivou, a to znači na nivou pretpostavki i mogućnosti, dakle, na jednom apstraktnom i teorijskom planu; ali, opet, relevancija tih razmatranja biće konstituisana kroz mogućnost njihove valjane primene na neki postupak ili praksu.

Pojmovna analiza i utvrđivanje pojmovnih distinkcija daće osnovu za relevantno obrazloženje mogućnosti opravdavanja opraštanja. Analizom pojmova sličnog značenja može se doći do onih pojmovnih distinkcija koje će omogućiti da se pokaže šta se može a šta ne može opravdati. Na primer, oproštaj i izvinjenje se lako brkaju, pa ipak su to bitno različiti pojmovi: ako postoji neki razlog za izvinjenje, onda taj razlog čini praštanje deplasiranim: postupak se doduše i dalje uzima kao rđav, ali postoji neki uzrok koji tu rđavost kauzalno objašnjava, i time izmiče iz domena delatnikove odgovornosti, a onda i iz domena onoga što mu se može zameriti i onda eventualno i oprostiti. Ako objašnjenje i razumevanje postupka već povlače neko njegovo opravdanje onda smo u dvostrukoj teškoći: ako se postupak može opravdati (on je rđav u određenom smislu, ali kad se uzme sve u obzir, ili kad se uzme u obzir neki drugi, važniji, smisao, on je zapravo opravdan) onda se postupak konačno i ne uzima kao rđav, pa nema šta da se oprašta; s druge strane, i sam oproštaj mora imati neki razlog, a ne biti sasvim bezrazložan, pa ako razumevanje predstavlja opravdanje (navođenje razloga), a opravdanje ukida mogućnost opraštanja, izgleda kao da sam postupak opraštanja u toku samog postupka sam sebe ukida. A odatle opet možemo zaključiti dve stvari. Prvo, da praštanje nije opravdavanje postupka, i drugo, da razlog koji praštanje u svojoj konstituciji ipak mora sadržati, ne može biti u objašnjenju postupka ili nekom njegovom razumevanju zasnovanom na objašnjenju, da se u stvari taj razlog i ne može odnositi na sam postupak kao takav (na postupak će se onda odnositi samo praštanje), već se mora odnositi na nešto drugo. I taj se razlog onda mora naći i opravdati. Ovo odstranjivanje postupka iz procesa obrazlaganja opraštanja ostavlja nam dve mogućnosti: (a), da taj razlog lociramo u samom delatniku, na neki način odvojeno od njegovog rđavog postupka, kao, na primer,

kada kažemo da mu opraštamo zato što ga sažaljevamo, pa iako je zaslužio da ga osudimo mi mu opraštamo, i (b), da taj razlog lociramo u nas koji praštamo.

Termin „osudimo” možemo uzeti u dva smisla – moralnom smislu, kao vlastiti osećaj moralne indignacije, koju na neki način odстранjujemo iz inventara svojih osećanja – pa ga „više ne osuđujemo” – i to onda zaista jeste opraštanje; ali taj termin možemo uzeti i u jednom jačem smislu, u kojem delatnik treba da istrpi neke sankcije zbog onoga što je učinio, pa mu te sankcije „oprostimo” – i on onda nešto „dobije” kao posledicu našeg opraštanja. Samo u ovom drugom slučaju mi konstitutivni razlog opraštanja jasno lociramo u delatnika, odvajajući ga od njegova čina. U prvom slučaju mi konstitutivni razlog za opraštanje lociramo u sebe, odnosno u one koji opraštaju. Mislim da tu zapravo treba tražiti mesto određenja pojma opraštanja. Mislim, takođe, da postoje dobri razlozi da se ovaj drugi slučaj, u kojem se uzima da delatnik nešto dobija, izuzme iz značenja pojma „opraštanja”: jer, s jedne strane, možemo oprostiti nekome a da on sam i ne zna da smo mu oprostili; ali, sa druge strane, ono što „dobija” kao posledicu našeg čina on dobija i ako smo mi, na primer, neiskreni a tada teško da bismo mogli reći da smo mu stvarno oprostili; a postoji i treća grupa razloga za to izuzimanje, i ona je u potrebi da se praštanje i sankcionisanje razdvoje, i na to ćemo se još vratiti. Mislim da tu vrstu postupaka treba označiti jednim drugim terminom, terminom „milosrđe”: ono može, za razliku od opraštanja, da bude i neiskreno a da se ipak realno konstituiše, tako što onaj prema kome smo milosrdni dobija nešto što nije zaslužio ili na što nema pravo, ali, sa druge strane, on mora imati neku svest o tom dobitku, inače milosrđe nije učinjeno. Ako se konstitutivni razlog za opraštanje locira u oprostioce, a ne u oproštenike, i ako to određenje artikulišemo kao pokušaj da se *u sebi* savlada zla volja prema nekom uzročniku zla – da se prevaziđe ogorčenost, zloпамćenje, želja za osvetom – onda ćemo imati definiciju opraštanja koja neće imati gornje nedostatke, a otvoriće mogućnost za traženje razloga zašto bismo to uopšte činili.

Ti razlozi mogu, naravno, biti različiti. Oni mogu, na primer, biti utilitaristički: da se na neki način „isplati” brisanje negativnih osećanja iz inventara svojih osećanja, drugim rečima, da se tako uštedi vreme, energija, otkloni duševna patnja, i postignu druge dobre posledice. Nameće se utisak da će se takve posledice najbolje postići ako se praštanje upražnjava kao jedno *pravilo* ponašanja. Ali, sa druge strane, sve posledice koje se tako postižu jesu kratkoročne, i u suočenju sa perspektivom sveta u kojem takvih osećanja i nema, mogu se pojaviti dugoročne posledice koje će izmeniti rezultat utilitarističke kalkulacije. Tako bi bile ugrožene neke krucijalne vrednosti koje se upravo brane tim osećanjima. Na primer, vrednost koja se u suštini brani osećanjem osvetoljubivosti jeste *samopoštovanje*, koje je opet pretpostavka mogućnosti univerzalnog poštovanja, i zapravo mogućnosti bilo kakvog poštovanja, pa i onog koje je u moralu konstitutivno: poštovanja ličnosti kao slobodnog i odgovornog bića. Olaka sklonost opraštanju može biti simptom nedostatka samopoštovanja, kao što i velika nesklonost može biti simptom arogancije i oholosti – ili moralizma, koji u sebi takođe nužno sadrži oholost, pre svega jednu vrstu gnoseološke oholosti koja mu omogućava da u sebi konstituiše višak ovlašćenja na kojem se moralizam i konstituiše.

Ako se opraštanje odredi kao *pokušaj* da se savlada ili prevlada zla volja u sebi, onda se nameće pitanje da li je to uopšte u našoj moći? Taj pokušaj može biti uspešan ili neuspešan. Opraštanje kao tehnika prevladavanja takvih *osećanja* (koja proizvode zlu volju) ne može računati na sigurnost uspeha, isto kao ni kod, na primer, verovanja: ne može se odlučivati da li će se (u) nešto verovati. Kao što verovanje uključuje u sebe jednu vrstu aktualnosti ili budnosti svesti – prisustvo predmeta verovanja „u svesti o verovanju” – oproštaj uključuje jednu vrstu zaborava: *odsustvo* dejstva, ili doživljaja, tih osećanja. Odnosi se, dakle, samo na subjekta, na njegova osećanja – i *ne* uključuje nikakav praktički tretman onoga na koga se oproštaj odnosi. U izvesnom smislu njega se oproštaj i ne tiče, već samo onoga ko oprašta: on se bavi samo samim sobom – da li će oprostiti ili će trpeti neprijatnost

prisustva negativnih osećanja. Ono što je *dobro* ovde se razdvaja u dva pravca: 1) *korisno* je ono što je bolje (lakše), ono što donosi više koristi ili sreće u budućnosti, pa ako je neposredna budućnost u pitanju onda je *lakše* oprostiti ili odustati, ali ukupno gledano, na primer, u perspektivi životnog plana ili celine života, ili pak u perspektivi dugoročnog životnog plana kakav se artikuliše na nacionalnom ili civilizacijskom nivou, nije tako lako reći šta je korisnije), i 2) *ispravno*, a to je ono što zadovoljava odgovarajući *moralni* zahtev, na primer, zahtev pravde ili poštenja, ali dugoročno gledano može biti da je u taj zahtev investirano i povećanje izgleda na planu mogućnosti ukupnog dobra, čak i u smislu sreće ili koristi.

Međutim, nužnost prisustva *iskrenosti* daje opraštanju striktno moralnu konotaciju – to nije naprosto (kao u zaboravu) *prestanak postojanja* tih negativnih osećanja (mržnje, indignacije, želje za osvetom), već će se o opraštanju govoriti samo ako je to učinjeno iz moralnog razloga – to nije prosto uklanjanje tih osećanja, već takvo njihovo uklanjanje u kojem ostaje svest o njihovom predašnjem *uzroku*, štaviše, i svest o tendenciji tog uzroka da proizvede ta osećanja, ali uz istovremenu samokontrolu kojom se to sprečava. Opraštanje dakle nije zaboravljanje: ono je specifično odsustvo dejstva tih osećanja, uz istovremenu apstraktnu svest o stvarnom postojanju njihovog uzroka. Uzrok je aktualan, a posledica apstraktna. Kao *stav*, koji određuje dinamičan odnos prema svom predmetu, oprostaj je bitno različit od zaborava: to je jedan *aktivan* odnos. Zaborav je nešto što može samo da *se desi* (i što će se zapravo i desiti: sve će se zaboraviti, treba samo dovoljno vremena: nema ničega što se konačno neće zaboraviti, takva je priroda jedne od ključnih konstitutivnih osobina našeg sveta, temporalnosti). Ako bi u opraštanje bilo investirano zaboravljanje, onda bi to bio sasvim pasivan odnos, mirenje ili bežanje.

Određenje *aktivnosti* (a koje je zapravo već bilo sadržano u onom zahtevu za *iskrenost*) stavlja čin opraštanja neposredno u moralni kontekst: kao što je prestup koji hoćemo da oprostimo *čin* za koji prestupnik snosi odgovornost pre svega zato što se njemu

pripisuje kao *njegov* čin, a taj čin nas *vreda* i *degradira* (inače nemo štata da opraštamo), tako je i opraštanje čin kojim mi sadržaj tog vredanja (prestupnikov čin kao uzrok naših negativnih osećanja) ostavljamo netaknutim, i naš aktivan odnos (odbijanje tog sadržaja) zamenjujemo jednim drugim aktivnim odnosom (apstraktnim „sećanjem” na taj sadržaj). Opraštanje kao čin jeste nešto na šta se mi odlučujemo, što nam se mora pripisati kao naš čin, i za šta snosimo odgovornost. Pitanje koje se ovde nameće jeste pitanje uslova pod kojima se možemo suočiti sa tom odgovornošću, ili jednostavnije, pitanje prava na opraštanje. Mislim da opraštanje ima moralno opravdanje samo ako je to čin izvršen uz očuvanje uslova mogućnosti univerzalnog poštovanja načelno svačije ličnosti kao moralnog adresata. U ovom kontekstu to međutim znači očuvanje samopoštovanja. Nije ovde mesto za obrazlaganje odnosa između samopoštovanja i univerzalnog poštovanja, dovoljno je utvrditi da jedno bez drugog nije moguće i da je ta obostrana uslovljenost normativno nužna. Ali pošto je predmet opraštanja čin koji nas degradira i koji negira upravo tu pretpostavku, onda samo opraštanje može biti, što se moralnog opravdanja tiče, eventualno jedan supererogativan (naddužnosni) čin.

To otvara problem demarkacije između onih slučajeva kada to može da se desi i kada ne može. A u ovom drugom slučaju čini se da je opraštanje jedna forma saučesništva sa prestupom, ili zločinom, jer oprostiti znači prihvatiti, pomiriti se sa time što se desilo, apsolvirati ga, u izvesnom smislu opravdati i autorizovati ga. Jer u moralu imamo posla sa vrednostima koje su u svojoj normativnoj pretenziji po definiciji apsolutne, nemerljive, nesvodive i nezamenljive. Zato u moralu, za razliku od religije, ideologije, politike, biznisa i drugih oblasti svakodnevnog života, nema mogućnosti tolerancije. Tolerancija je tu ona demarkaciona linija koja luči dopustivo od nedopustivog: u praktičkom smislu moralno je dopustivo ono što je moralno indiferentno i ono je predmet legitimne slobode, dok ono što je moralno nedopustivo ne može, uopšte ne može, da se toleriše, i njegova tolerancija (kod drugih) značila bi odustajanje od osnovnog principa moralnog vrednovanja (kod sebe). Tolerancija je *moralno* moguća samo

tamo gde ću, tolerišući nešto sa čime se ne slažem – nešto što mi je neprijatno, odiozno, odvratno – (inače nema potrebe da se govori o *toleranciji*), moći da prihvatim to što tolerišem bez narušavanja sopstvenog moralnog integriteta. To će po pravilu biti moguće u onim postupcima koji su moralno indiferentni, u oblasti legitimne slobode: iako je sloboda pretpostavka morala (koja omogućava pripisivost odgovornosti) u samom moralu nema slobode (kao mogućnosti različitog ocenjivanja). Ponekad će to biti moguće i u onim postupcima koje možemo označiti kao supererogativne postupke, postupke u kojima se nekom žrtvom prelazi granica moralne dužnosti. Međutim, tamo gde tolerancija prelazi granicu između dopustivog i nedopustivog, ulazeći u domen nedopustivog, kao stav prihvatanja nečega što se ne može prihvatiti, imamo ne supererogaciju nego moralnu neispravnost. Ne može se, na primer, tolerisati laž: nema smisla reći da tolerancija podrazumeva da onaj ko laže ima pravo da se sadržaj njegovog iskaza poštuje. I zato ne može biti prava na laž. Slično zaključivanje važiće i kod opraštanja: tamo gde ono predstavlja saučesništvo u nečemu što se ne može tolerisati, nema prava na opraštanje. A gde ima?

Da bismo odgovorili na to pitanje pogledajmo malo sa druge strane. *Osveta* se smatra moralno rđavom ne po vrednosti koja se njome, po pretpostavci i u pretenziji, univerzalno štiti, već po tome što se njom ta vrednost ne može zaštititi, jer u sebe uključuje proizvoljnost i zato izmiče mogućoj univerzalizaciji. Zato njen predmet, nazovimo ga *osvećivanje*, može biti moralno opravdan i zahtevan sa moralne tačke gledišta samo kao *osuda*. To je direktna suprotnost opraštanju. Kao *izlaz* iz početne situacije (a taj izlaz je direktno suprotan opraštanju) on takođe nije bez teškoća. Naime, da bi se sudilo, treba imati nešto čega nema, izvesnost. Nije dovoljna samo univerzalizacija. Otkud ti pravo da sudiš? Kako znaš da i ti *ne bi* tako postupio *da si bio na njegovom mestu*? (Ili još bolje: kako znaš da *nećeš* i ti tako postupiti, samo ako dospeš u tu situaciju?) Pitanje je međutim pogrešno postavljeno. Ne radi se o pravu, kao što iz onog opravdanog dela pojma osvete *izgleda* da sledi. Osveta je, kao i praštanje – „pravo” žrtve. Kad bi

osuđivanje bilo u tom smislu „pravo”, onda bi zlatno pravilo, koje kaže: ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi čini, uz uslov iskrenosti, kao i kod praštanja, bilo sasvim dostatno; ali isto tako bi se moglo po volji odustati, da bi se oprostilo ili učinilo milosrđe. Pojam prava je tu preslab. Radi se o *dužnosti*. I o pravu kao nečemu što onda proizlazi iz te dužnosti i prati je. Onda nije važno kako *bih* ja postupio u toj situaciji – kao da moralna ocena *varira* u zavisnosti od moje spremnosti da učinim ovo ili ono, da oprostim ili da se svetim – već je važno šta *treba* da učinim. Neophodnost univerzalizacije, a ne *želja* da se skroji pravda, osveta, kazna – u tome je razlika između moralne osude i osvete. Može se, naravno, reći da je ova pozicija u izvesnom smislu *tragična*: da mi ovde nemamo pravo da sudimo (jer od prava, s jedne strane, možemo i odustati, ali, sa druge strane, nikada ga ne možemo zasnovati ni na izvesnosti o moralnoj krivici ni na izvesnosti o svom sudijskom ovlašćenju – jer nikada nema apsolutne sigurnosti da nema nekog valjanog ili dostatnog opravdanja za čin koji je u pitanju), ali da imamo dužnost da osudimo, iako je istovremeno pravo koje prati tu dužnost, kao njen element i uslov njene primene, neodređeno ili neizvesno.

Pošto praštanje označava prihvatanje uvrede, a svrha uvrede je da nas degradira i ponizi, to praštanje očigledno može biti u koliziji sa obavezom očuvanja moralnog integriteta. Ali postoji jedan moralno valjan razlog za praštanje koji doduše ne doseže do svih uvredljivih i ponižavajućih postupaka, ali svakako do nekih doseže. To je savladavanje sopstvene *oholosti*. Taj razlog će pokriti neke postupke koji se zato *mog*u oprostiti, ali ćemo ovde imati jednu zanimljivu implikaciju: da ono što ovde *može* da se oprost, istovremeno *i treba* da se oprost, da sve što se može i treba oprostiti: da sve ono što zameramo zapravo iz oholosti (kao oblika nekog *viška* samopoštovanja, oblika samouzdanja preko granica moguće univerzalizacije) i možemo, ali i treba da oprostimo: to nas vređa, ali nas ne vređa nužno, vređa neku našu sliku o sebi, ali ne onu koja stvarno čini deo našeg identiteta, već neku koju smo u taj identitet nasilno učitali ili prokrijumčarili, pa uvređenost koju osećamo kad smo prinuđeni

da odustanemo od vlastite arogancije u stvari nije poniženje – i ako imamo moralne snage mi to nećemo ni doživeti kao poniženje.

Samopoštovanje nije narušeno ni u opraštanju onom prestupniku koji se *kaje* – pa je tu oproštaj *dopusšten* (ali ne nužno i moralno naložen, kao u prethodnom slučaju). Ali ako se opraštanje smatra *vrlinom*, onda se može činiti da to nije dovoljno. S jedne strane, kajanje nije osnov za opravdanje postupka, i ne može ga izviniti: niti je prestup, uzevši sve u obzir, time na kraju postao ispravan postupak, niti je kajanje od prestupa nezavisan činilac (kao neznanje, afekt, sužena svest) da bi ga moglo izviniti (kajanjem se ne ustanovljuje niti konačna ispravnost postupka niti odsustvo ili umanj enje odgovornosti za njega). S druge strane, ako je nešto *vrlina*, onda to nije samo dopušteno, već je nešto što *treba* da se čini, a to opet navodi na pomisao o nekom pravu druge strane – što bi značilo da pokajanje proizvodi pravo na oproštaj, a to očito ne sledi. Najviše što može da sledi je da bi u nekim slučajevima bilo neobično ili neprimereno – kao znak nekog *drugog*, vlastitog, nedostatka – ne oprostiti onome ko se kaje, pa i ako postoji neka dužnost da se oprost i, to nije dužnost prema pokajniku, već prema sebi samome.

Teza da opraštanje povlači zaboravljanje navodi na tumačenje da opraštanje povlači odustajanje od sankcionisanja prestupa, odustajanje od kažnjavanja: ne samo da smo prevladali naše osećanje zle volje prema počiniocu nekog zla, ne samo da smo mu (kao žrtve, dakle oni koji su načelno jedino ovlašćeni da to čine) oprostili, već to „mi” postaje jedna, da tako kažemo, politička sila koja ukida pravo, i oproštaj onda može da znači i to da mu je oproštena kazna, i da *mi* (koji *nismo* žrtve) opraštamo naprosto zato jer imamo tu *moć*, i onda žrtvujemo žrtve još jednom – pokazujući da nam do njih nije, i nije ni bilo, stalo – a to se ne može univerzalizovati. Ali ako samo žrtve mogu oprostiti onda se opraštanje i kažnjavanje mora razdvojiti, kao što se i osveta i kažnjavanje razdvajaju (što se čini ne zato što je osveta nužno nepravedna, već zato što ona to može biti jer, za razliku od pravne kazne, nije na nužan način povezana sa nepristrasnošću kao

neophodnim sastojkom valjanog kriterija pravde). Kažnjavanje nije samo, ili prvenstveno, stvar žrtve, kao opraštanje (ili osveta). Tu onda dolazimo do one treće grupe razloga za razdvajanje praštanja i milosrđa. Jer, jedna je stvar *moralno* opravdanje, a sasvim druga *pravno* opravdanje, bez obzira na to što i samo postojanje pravnih instituta ima moralno pokriće, kao što i njihova struktura podleže moralnoj oceni. Bez tog pokrića pravo bi bilo puka distribucija sile, ali bi i primena moralnog kriterija izgubila svoj put, ona bi postala praktično besmislena, i otvorio bi se put moralizmu, raznim moralističkim ideologijama i opštoj moralnoj sumnjičavosti, što bi vodilo u moralni terorizam i zamenu pravnog poretka moralnom ideologijom zasnovanoj na nekom od bezbrojnih mogućih oblika moralnog redukcionizma. To poznajemo iz istorije, a i iz iskustva. Naprotiv, pravno artikulisanje negativnih osećanja, kao što je osvetoljubivost ili zavist, ostavlja, za razliku od ideološkog artikulisanja tih osećanja, određeni prostor praktički relevantne slobode, u kojem doduše nema mesta za opraštanje, ali ima za njegovu dragocenu zamenu u vidu načela o prezumpciji nevinosti. Otuda postojanje pravnog poretka, iako je to poredak različit od moralnog, ima ne samo moralno pokriće u slabijem smislu (dopuštenje) nego i u jednom jačem smislu: on je moralno obavezan, bez njega nema mogućnosti ostvarenja opšteg poštovanja i samopoštovanja kao moralnih vrednosti. A u njemu nema, i ne može biti, one neodređenosti i proizvoljnosti u primeni (odsustvo nužnosti te primene) koju nalazimo u opraštanju i osveti. Ali ako praštanje odvojimo od milosrđa onda možemo i oprostiti a da taj čin ne prati i neki odgovarajući čin milosrđa kao zahtev da mu se oprost i kazna ili da se od nje odustane. Praštamo ako hoćemo i ako možemo da to učinimo, a da pri tom ne prekršimo neku dužnost (po pretpostavci, dužnost prema sebi: očuvanje moralnog integriteta), a sudimo jer nam to nalaže opšta dužnost pravde i činjenica prestupa.

Svi pomenuti (i nepomenuti) ideološki pristupi sadrže u sebi gnoсеološku oholost koja ispostavlja pretenziju na pravo vladanja nad stvarnošću preko onih zakona koji u toj stvarnosti važe i pretenziju

na pravo da se ne poštuje inventar činjenica, pojmova i pojmovnih distinkcija koji u toj stvarnosti aktualno postoje. Gnoseološka oholost je međutim takođe oblik oholosti, pa ako se, na primer, filozofiji prigovori da je u svom doprinosu suviše skromna – iako taj doprinos može biti od osnovnog i ključnog značaja, i zato veoma relevantan – onda se na to može odgovoriti da barem oni koji skromnost drže, ili treba da drže, za vrlinu (hrišćani) ne bi trebalo da upravo tu osobinu smatraju nedostatkom. Pogotovo to ne bi trebalo da čine u kontekstu opravdavanja opraštanja, pošto skromnost, ili neki njegov ekvivalent, predstavlja moguću osnovu opravdanja opraštanja u onim slučajevima u kojima je opraštanje samo dopušteno, i prepušteno našoj slobodnoj volji (a nije i moralno naloženo). Pošto hrišćani zahtevaju opraštanje, već i zbog toga ne mogu biti protiv skromnosti. Oni drugi pak, neotporni na razne oblike sekularne oholosti – koja je po pravilu praćena pomenutom gnoseološkom ohološću i totalitarnim implikacijama koje odatle slede – ne treba ni da govore o opraštanju, ako ni zbog čega drugog, a ono iz pristojnosti: oni ne spadaju u one koji treba da opraštaju (niti mogu, niti imaju šta, da oproste), već pre u one kojima eventualno treba da se oprosti. Pa makar sebe smatrali filozofima. Jer, čak i ako ne bi bilo osnove za opraštanje na strani oprostilaca, to ne znači da nema osnove na kojoj se može uspostaviti potreba ili želja za oproštenjem na strani oproštenika, ili da takva potreba ili želja kod njih ne bi bila znak njihovog moralnog popravljanja.

XI

CILJEVI OBRAZOVANJA: ETIČKA ANALIZA

Ma koliko nam moglo izgledati da su sva glavna pitanja obrazovanja odavno rešena moramo se pomiriti sa tim da se toj temi stalno iznova moramo vraćati, i to ne samo radi neke *dorade* ciljeva obrazovanja i sredstava kojima se ti ciljevi mogu postići već i radi ispitivanja osnovnih pretpostavki u samom procesu obrazovanja. Zato je potrebno odmah na početku dati jedno opšte određenje tog procesa za koje se čini da je posebno značajno, naime, to da je obrazovanje oblik *manipulacije ljudima*, štaviše, opravdane manipulacije. *Cilj* pedagoške manipulacije je sasvim drugačiji od cilja većine drugih manipulacija. Njen cilj nije ni prevara ni indoktrinacija, već stanje u kojem nema više potrebe za pedagoškom vrstom manipulacije. Taj cilj je naime *zrelost*. Sva složenost obrazovnog procesa proizlazi iz određenja tog cilja, određenja koje uključuje ne samo *osposobljenost* da se nešto radi da bi se moglo preživeti, već i *kompetenciju* u najmanje još dva smisla: sposobnost suočavanja sa svetom važećih vrednosti i sposobnost samoodređenja.

Time su ocrtane i tri dimenzije koje obrazovanje, ako hoće da bude kvalitetno i odgovorno, treba da ima. Svaka od tih dimenzija ima i svoj vaspitni aspekt, uključujući i onu prvu za koju se to ne vidi na prvi pogled. Prva dimenzija obrazovanja odnosi se, naravno, na prenošenje *znanja o činjenicama*. Sticanje tog znanja nema za svrhu

samo *profesionalno osposobljavanje*, već i uopšte svako snalaženje u svetu, i to opet ne samo za iznalaženje sredstava za ostvarenje raznih mogućih ciljeva koje sebi možemo postaviti, već i za to šta sve mogu biti ti ciljevi, kako se oni mogu postaviti i šta to konačno znači. Sve je to predmet činjeničkog znanja. Iako se ne vidi nužnost logičke veze između znanja o činjenicama i vrednosnih stavova, izgleda da samo vladanje znanjem ima tendenciju da proširenjem horizonta mogućih objašnjenja i obrazloženja, i tako širenjem moguće osnove za uspostavljanje i pripisivanje odgovornosti, povećava ne samo efikasnost već i samu odgovornost. To je i logično, jer širenjem tog znanja povećava se i ljudska sloboda, kao i osetljivost na razlike, među njima i razliku između ispravnog i neispravnog. (Ako kao primer zamislimo sliku grupe ljudi koja se u fabričkoj hali odmara u pauzi rada i koja pri tom pivskim flašama gađa sijalice na plafonu, svakako da ćemo se iznenaditi ako nam kažu da su ti ljudi inženjeri.) Da li znanje o samim činjenicama, kao takvo, čini ljude boljim, ipak je teško i složeno pitanje u koje ovde ne možemo ulaziti. Ali znanje o činjenicama je nešto što se ne postiže samo od sebe niti pak lako, to zahteva ulaganje napore i mentalnu i duhovnu disciplinu koja podrazumeva otvorenost, kritičnost i toleranciju. Pogotovo što skup činjenica nije nešto što je statično dato u svetu, već se stalno proizvode ili pojavljuju nove činjenice i, što je posebno značajno, nove *vrste* činjenica. Ogroman broj činjenica uvek je bio odlika sveta, ali naše vreme karakteriše, čini se, i veliki broj kardinalno novih činjenica. Pošto je znanjem o svim tim činjenicama praktično nemoguće ovladati, to je nužna određena društveno organizovana, verifikovana i institucionalizovana *podela rada*. Ta nužnost će se onda ogledati i u artikulaciji škole.

Druga dimenzija obrazovanja, koja se odnosi na vrednosti, funkcioniše ne kao informacija o važećim vrednostima već više kao podastiranje preporuke o tome šta treba da se uzima kao poželjno i dobro. Ona je takođe nužni sastojak obrazovanja kao i prva, a njena svrha je prenošenje određene slike čoveka koju društvo prihvata i odobrava. Ta dva momenta, *prihvatanje* i *odobravanje*, bitno se razlikuju, i na toj razlici se gradi jedna značajna razlika u pristupu obrazovanju i određenju škole, njenoj funkciji, ciljevima i ovlašćenjima. Naime, samo prvi momenat, momenat *prihvatanja* nekog shvatanja čoveka, zaista

je nužan sastojak obrazovnog procesa. Iako po pravilu takođe prisutan, drugi momenat ove dimenzije obrazovanja, momenat *odobravanja*, koji ima tendenciju spoljašnjeg nametanja društveno poželjne slike čoveka ili nekih osobina te slike, ne mora biti deo tog procesa. Iako svaka slika čoveka koja pretenduje na društvenu poželjnost teži da se nametne kao „najbolja” i otuda po značenjskoj inerciji konačno jedina, moguće je da u jednom istom društvu bude više *prihvatljivih* slika čoveka. Demokratsko, a pogotovo liberalno društvo upravo se i određuje time što ne nameće neku određenu sliku i na njoj izgrađeni pogled na svet kao obavezan i jedini. Naravno, skup prihvatljivih slika čoveka (ili skup dopuštenih vrednosnih ili moralnih stanovišta) u nekom društvu ne može obuhvatiti ni sve slike koje mogu pretendovati na prihvaćenost. Ne mogu se *sve* tolerisati. Iako su sva vrednosna stanovišta *prima facie* dopuštena ili načelno jednako vredna, po tome što se stvaraju načelno slobodno, nisu sva jednakovredna, i u suočenju sa nužnošću opravdavanja proći će različito, u zavisnosti od kvaliteta *razloga* na osnovu kojih se vrši njihovo opravdavanje. Ti razlozi ne moraju biti dovoljno dobri da bi se moglo postići opravdanje. Razložnost sadržana u razboritosti prihvatanja ili neprihvatanja vrednosnih stanovišta isključuje ne samo njihovo nametanje nego i njihovo podrazumevanje. Ali kada se prihvati pretpostavka o mogućnosti postojanja više prihvatljivih slika čoveka onda prestaje potreba da se momenat *odobravanja* pojavljuje kao deo samog obrazovnog procesa. Obrazovanje i dalje ostaje *vrednosno angažovano*, ali postaje *ideološki neutralno*. Taj se efekat postiže samim odustajanjem od preciznog i definitivnog artikulisanja jedinstvenog skupa *pozitivnih* vrednosti i zadovoljavanjem takvim određenjem skupa *negativnih* vrednosti (koji takođe ne mora biti zatvoren i u tom smislu kompletan), čime momenat društvenog odobravanja postaje formalan, a društvena sloboda proširena na sve ono što nije zabranjeno ili na osnovu nekog razloga nepoželjno. Ostaje dakle mogućnost za formiranje tradicije, mode, običaja, raznih vidova institucionalizacije društvenog identifikovanja itd. Ali i za mogućnost promene, prilagođavanja, suočavanja sa drugim itd. Drugo i tuđe se ne mora zabraniti da bi se očuvalo ili moglo ceniti svoje. Ali da bi se posedovao identitet, mora se prvo posedovati integritet.

Funkcija ove druge dimenzije obrazovanja je uspešna društvena integracija. Značajan deo značenja te uspešnosti odnosi se na *ličnu sreću*, ili mogućnost lične sreće. U obrazovanju se na toj osnovi javljaju dve tendencije, obe negativne. Jedna je tendencija koja ide za okamenjivanjem važeće slike čoveka, što je komforno ali vodi u dogmatizam i u instalisanje takvog ideala čoveka koji se ponekad u teoriji označava kao „vreća vrlina”; to je „savršeno” uklopljen i prilagođen čovek koji isto tako savršeno usvaja *važeći* sistem vrednosti poštujući ga i sprovodeći „do kraja”. U graničnom vidu ova tendencija vodi u nešto što bismo, u blažem vidu, mogli označiti kao *moralno žandarisanje*, a u težem vidu kao *moralni terorizam*. Druga, suprotna, tendencija ispoljava se u težnji za *stalnim* menjanjem društveno važećeg načela poželjnosti. Ona delimično proizlazi iz njegove nužne zastarelosti u bilo kojem datom trenutku, ali i iz određenog dinamizma društvenih procesa. Ta tendencija u krajnjem vodi u relativizam koji za implikaciju može imati moralnu ravnodušnost i proizvoljnost. Sama promena ne mora biti rđava, ali načelo stalnog menjanja nužno povlači visoki stepen permisivizma, neizvesnost, moralnu komociju i opšte sniženje zahteva i kriterijuma u formiranju ciljeva i vrednosti u životu.

Cilj obrazovanja se, međutim, ne iscrpljuje sa ove dve dimenzije. Postoji još i jedna treća dimenzija obrazovanja, koja možda nije uvek njegov nužni sastavni deo iako bi to trebalo da bude. Ta dimenzija je posebno važna za konstituciju smisla dobrog života u kvalitetnom društvu, a ako je to društvo još i demokratsko onda bi, ukoliko se u određenju „demokratski” misli na neku pozitivnu vrednost (a naročito ako se uzima da je ta pozitivna vrednost velika), ta dimenzija obrazovanja morala biti i među pretpostavkama takvog društva. Ova dimenzija obrazovanja se ispoljava kao prenošenje, zadobijanje ili osvajanje sposobnosti da se znanje primeni univerzalno, tj. po ljudskoj meri, i ta sposobnost nadilazi društveno verifikovanu sliku čoveka kao nosioca određenog i konačnog broja poželjnih osobina (onu „vreću vrlina”) koja je predmet druge dimenzije obrazovanja. Ona takođe nadilazi i puku uspešnost u društvenoj integraciji, koja se može ostvariti i bez ovog usaglašavanja sa zahtevom načela društvene poželjnosti, na primer, potpunim

konformizmom. Ona podrazumeva ljudsku i moralnu kompetenciju koja se ne postiže ovladavanjem bilo kojeg određenog nastavnog ili nekog drugog obrazovnog sadržaja već samo, takoreći, *ovladavanjem formom*, a to znači ovladavanjem sposobnošću da se *misli* i to da se misli onako kako se jedino misliti može, a to znači svojom glavom i do kraja. (Jasno je da ne može biti kompetentnog građanina bez kompetentnog čoveka, i otuda velika politička važnost ove dimenzije značenja.)

Obrazovni proces se u svojoj prvoj dimenziji, ovladavanju znanjem o činjenicama, u načelu nikada ne može završiti. Sa svakim značajnijim tehnološkim napretkom cele generacije ostaju u nekom smislu tehnički nepismene i samo retki uspevaju da prevladaju ovu generacijsku barijeru. Može se međutim desiti da već naredna generacija to isto znanje poseduje kao opštu stvar. U periodima brzog napretka i velikih promena to može dovesti do krize autoriteta.

U drugoj dimenziji, obrazovni proces ima svoj jasan završetak u trenutku ostvarenja svrhe obrazovanja – ovladavanja sposobnosti uspešne društvene integracije. Čovek koji je postao „vreća vrлина“ u tom pogledu takođe je završio svoje obrazovanje. Psihološki i duhovni procesi, kao i spoljašnje, najčešće društvene, promene mogu, međutim, to stanje razoriti. Pomirenost sa svetom i stavljanje u funkciju sveta može se postizati na razne načine. U tom smislu najznačajniji je onaj oblik manipulacije (koja ima i svoj pedagoški vid) koji zovemo *indoktrinacija*. U kontekstu relativno stabilne važeće slike čoveka (ili stabilnog važećeg skupa takvih slika) proces obrazovanja se u ovoj dimenziji relativno lako završava; to se sa potpunom izvesnošću i prećicom postiže kada je ta slika okamenjena, kao što je često slučaj u malim, parohijalnim, patrijarhalnim, provincijalnim i verski ili ideološki dogmatičnim sredinama. Životni komfor i društvena harmonija, koji se u tako idiličnim uslovima postižu, mogu biti ostvarenje lične i društvene sreće.

Ali postoji jedan smisao pojma obrazovanja po kojem se tek sa njegovom trećom dimenzijom obrazovni proces može stvarno završiti. Obrazovanje, kao pedagoški proces (a ne samo kao stalna dužnost samousavršavanja) je takav oblik manipulacije u koji je na konstitutivan

način ugrađen cilj prestanka potrebe za takvom vrstom manipulisanja. Ako je tako onda je *stanje* odsustva takve potrebe, kao ljudsko lično stanje, stanje *spособnosti* ili *moći* čoveka da se *sam* suočava sa pitanjima i problemima na koje nailazi. To stanje uključuje, dakle, ne samo praktičku slobodu – da se nešto *može* učiniti – već i *kompetenciju* koja je potrebna za *odlučivanje* šta (sve) da se učini ili ne učini. To stanje možemo označiti kao *zrelost*. Kao rezultat takav kraj pedagoške manipulacije može, sa nekih drugih stanovišta, biti i nepoželjan ili čak opasan (zbog svoje subverzivne implikacije na neka moguća stanja društvenog ustrojstva), ali sa stanovišta koje uključuje postizanje opšte ljudske kompetencije, slobodu i mogućnost pripisivosti odgovornosti – takav cilj se nameće kao praktički nužan. U njemu je založen vrhunac i kraj pedagoške manipulacije.

Ova dimenzija obrazovanja ima suštinski *formalan* karakter, i zapravo nema *nikakvog* unapred datog nastavnog *sadržaja* čijim bi se ovladavanjem njen cilj postigao. Isto tako nema *nikakvog* sadržaja koji, ma koliko širok i kompletan bio, ne bi bio parcijalan. Ovde se može ukazati na to da iz značaja ove formalne strane obrazovanja proizlazi veliki značaj opštih predmeta, a među njima posebno tzv. društvenih nauka, jer je moć koju nam pruža znanje koje dobijamo iz društvenih nauka moć nad samim sobom, nad nama samima, moć koja nas može odvesti u slobodu ili ropstvo, za razliku od prirodnih nauka čije nam znanje pruža moć nad prirodom. Ali znanje kao takvo proširuje slobodu, a naporom i mukom koji su potrebni da se stekne ono daje toj slobodi i praktički kvalitet – naime, uvodi jednu posebnu dimenziju vrednosti koju je možda neprecizno nazvati „ozbiljnošću”, ali koja (podrazumevajući da ciljeve prate sredstva, a da su sredstva skupa i teška) postavljanje ljudskih ciljeva vezuje za ozbiljnu spremnost da se oni i ostvare, a njihovu vrednost vidi ne u zamišljanju, već u realizaciji.

Efikasna stručna osposobljenost i uspešna društvena integracija, koja ne mora prelaziti granice konformizma, sasvim su dovoljni za sreću u društvu, ali ne i za druge poželjne vrednosti, pre svega one koje su zasnovane na slobodi. (Kvalitetan progres, čak i nezavisno od toga koliko je zasnovan na slobodi, ne može se graditi

na konformizmu.) Zato je potrebno da se ciljevi obrazovnog procesa ne svode na one prve dve dimenzije. Potrebno je da u te ciljeve bude uključen i cilj postizanja autonomije ličnosti. Atmosfera koja proizvodi osećaj sigurnosti i slobode pokazace se svakako preduslovom za ostvarenje tog cilja. Zato se škole moraju, ma koliko to inače bilo teško, suprotstaviti okoštavanju znanja. Ono ne bi smelo biti zatvoreno, ritualno, kao što je to slučaj u alhemiji ili astrologiji ali često i u svakidašnjem životu, znanje koje je dostupno samo izabranima i čija je dostupnost pod posebnim ključevima određenih magičnih formula, nego to treba da bude otvoreno znanje koje podrazumeva razumevanje. Razumevanje već samo po sebi uključuje *zainteresovanost* za ono što se razume a ne ravnodušnost prema njemu. Prirodna implikacija toga biće poverenje u svet zasnovano na uviđanju činjenice da u njemu vladaju zakoni, pre svega prirodni ali i moralni. To je tako zato što je kosmičnost, konzistentnost, predvidljivost (a ne proizvoljnost i kaos, ili nekakva *čuda* čija bi pristupačnost zavisila od ovladavanja ili pripuštanja nekim čarobnim ili tajnim formulama) pretpostavka mentalne ekonomije koja stoji u osnovi pedagoškog procesa. Osnovno načelo te ekonomije kaže da *ima smisla* odlagati zadovoljenja, da ima smisla mučiti se da bi se nešto naučilo, i uopšte da ima smisla postavljati ciljeve koji imaju šansu za ostvarenje. U jednom haotičnom svetu bezakonja sve to bi bilo nemoguće, bilo kakvo odlaganje ne bi imalo smisla, sve bi se moralo utrošiti odmah, pa ne bi bilo nikakve akumulacije saznanja niti pak bilo kakvog poverenja u svet.

Učenje i obrazovanje je prva instancija unošenja reda u svet. Od njegovog kvaliteta zavisi kvalitet poverenja u svet, pa onda i kvalitet života. Od prirode znanja koje se stiče u procesu obrazovanja, od toga da li je ono otvoreno ili zatvoreno, neposredno zavisi kvalitativno određenje ljudskog života, i to ne samo društvenog. Ne samo zatvoreno, već i znanje koje možemo označiti kao pogrešno, iskrivljeno ili nedovoljno, zakonito vodi u jednu ne samo društvenu već i duhovnu stagnaciju. Kvalitetno, dovoljno široko i dovoljno otvoreno obrazovanje, koje podrazumeva suvereno vladanje velikim brojem pojmova i pojmovnih distinkcija, jeste ono od čega zavisi koliko ćemo zahvatiti od bogatstva sveta. Može se reći da to zavisi od veličine i gustine

naših pojmovnih mreža. Međutim, ima još jedan činilac od kojeg to zavisi, naime, od toga šta će se ceniti, a na opštem planu u velikoj mери stvar je odluke šta će se u nekom društvu ceniti. Teoretski je moguće čak i da se ništa ne ceni, već da se sve prezire. To bi drastično oslabilo moći prilagođavanja i produktivnosti. U takvom društvu većina ljudi ne bi imala nikakvu šansu da postigne moralno stanje koje bi uključivalo autonomiju ličnosti, a poslušnost i manipulacija bile bi nužna implikacija. Razume se da bi duhovni temelj takvog stanja bio postavljen u procesu edukacije. (Bez toga poslušnost ne bi mogla biti trajna, a potencijali života postojećih ljudi i novih generacija namećali bi takav princip društvene poželjnosti u kojem bi pored onog što se prezire bilo – sve više – i onog što se ceni.) Taj se proces doduše ne ograničava samo na školu, koja je samo jedan od društvenih instituta za vaspitanje i obrazovanje.

Pored škole tu su još i porodica, mikro i makrosredina, masmediji, običaji, opšte stanje duha, dostupnost informacija, sloboda u izražavanju različitih stavova, atmosfera slobode u mišljenju i delanju, itd. Sve su to stanja i procesi koji, bez obzira na modus njihovog postojanja, deluju kao uspostavljene ustanove, često i sa mnogo više uticaja ukoliko je njihova „uspostavljenost” manje vidljiva ili „zvanična”. Tu su i predrasude, kao naše skrivene institucije. Ali ipak, kao profesionalna ustanova, škola ima poseban značaj, iz raznih razloga među kojima se izdvajaju prisustvo neposredne društvene kontrole i mogućnost da se određeni programi, i određena znanja, plasiraju na sistematičan način. Da li je pri tom škola osuđena da nužno kasni i da li je baš neophodno da se neke vrednosti i znanja prvo oprobaju i izdrže test vremena da bi postali deo nastavnog programa ostaje jedno posebno i važno pitanje. Činjenica je da određeni konzervativizam uvek prati školu. Možda je to skopčano sa tim što škola treba da pruži nešto što se smatra osnovnom i stabilnom odrednicom u inventaru našeg života i što se zove *pismenost*. Međutim, iako je ta odrednica u tom inventaru svakako među osnovnim, ona izgleda ipak nije tako stabilna. To danas očito više nije samo sposobnost da se *čita* i eventualno još i *piše*. Pojam pismenosti je mnogo širi i bogatiji, a danas već i toliko razuđen da se ponovo teško postiže. Jedan aspekt tog pojma,

međutim, zaslužuje posebnu pažnju: na neki način on uključuje i zahtev da *svi* treba da u relevantnom smislu znaju barem da čitaju, kao i da raspoložu i nekim drugim znanjima. Neki oblici pismenosti su bezvredni ako nisu univerzalno raspoređeni. To se pre svega odnosi na elementarna značenja nekog određenog i ograničenog vokabulara, i minimalnu ali samostalnu sposobnost za razumevanje i korišćenje značenja termina iz tog vokabulara. Ta sposobnost je onda pretpostavka i za ostvarenje svrha onih prvih dveju dimenzija obrazovanja.

Tako se pokazuje da je naša treća dimenzija obrazovanja u neku ruku pretpostavka kvalitetne realizacije prve dve dimenzije. Čini se da je to posebno važno za kompetentno odlučivanje o izboru profesije. Po svom mestu u društvenoj organizaciji života škola treba da određenu stručnu kvalifikaciju za uključenje u društvenu poddelu rada. U sve većoj i složenijoj podeli rada može se učiniti da bi bilo uputno što ranije početi sa pripremama za izbor profesije, ali ne strogo u smislu osposobljavanja za čin izbora, već za sam izbor određene profesije. Ali to je pogrešno. Pored toga što pomeranje tzv. usmeravanja na raniji uzrast ima rđavu društvenu tendenciju koja se ispoljava u cementiranju ili produbljanju tzv. socijalnih razlika, sa njihovim konačnim fiksiranjem u nekom vidu (najčešće skrivenog) kastinskog društva, to snižava i sam kvalitet izbora. Jer, što je uzrast niži to je uslovljenost socijalnim i porodičnim okruženjem jača i teže se probija. To zacemento vodi u opšte snižavanje društvene i profesionalne kompetencije. *Idealiter* posmatrano, rano profesionalno usmeravanje u krajnjem vodi u eugeničko tipiziranje ličnosti, čiji opis možemo naći u tzv. negativnim utopijama poput one u Hakslijevom *Vrlom novom svetu*. Verovatno je pravi odgovor na pitanje o vremenu početka profesionalnog usmeravanja sledeći: taj trenutak treba da dođe *posle* relativno jedinstvenog i u formalnom pogledu *potpunog osnovnog* obrazovanja, a to nas suočava sa problemom određenja osnovne škole. Sadašnje rešenje – da to bude u petnaestoj godini života – čini se prilično neprimerenim. Kriterijumi, podele i testovi koji se na tom uzrastu mogu uvesti u tu svrhu, kao i lični i porodični uvidi u valjane razloge za ovaj ili onaj izbor, u mnogome su manjkavi zbog nezrelosti onih kojih se

to najneposrednije tiče, kao i nedovoljnosti znanja ne samo kod njih nego i kod drugih (jer oni nemaju kvalitetnu osnovu za uvid na osnovu kojeg bi mogli formirati kvalitetan savet). Zar ne bi bilo logično da se trenutak za ovu kardinalnu odluku pomeri na početak punoletstva? Mogu se navesti mnogi razlozi za ovakvo pomeranje; moralni razlog bi bio u tome da bi kompetencija za odlučivanje o sopstvenoj sudbini bila mnogo kvalitetnija, a imala bi i društvenu potvrdu koju daje punoletstvo; društvenih razloga bi se moglo navesti i više – od toga da bi bilo manje grešaka, više ljudi na pravim mestima, pa do toga da bi bilo više zadovoljnih i srećnih ljudi; zatim, ako se prave testovi mogli bi se napraviti bolji, precizniji i pouzdaniji; itd. Doduše, ovakvo odlaganje odluke sa petnaeste na osamnaestu godinu povlačilo bi pomeranje i produženje osnovne škole za još koju godinu – na deset ili dvanaest godina, i to bi se najbolje postiglo time što bi se celokupna bivša *gimnazija* uključila u osnovnu školu (kao što je to već jednom učinjeno, kada je prvi deo te gimnazije – prvih četiri od njenih osam razreda – zaista uključen u osnovnu školu koja je tako produžena sa četiri na osam godina).

U ovakvom konceptu škole, međutim, jedva da ima mesta za tzv. srednju školu. Ako se pitamo šta je sada funkcija srednje škole možemo utvrditi da ih ima tri. Prvo, srednja škola vrši profesionalnu pripremu. Drugo, ona vrši pripremu za fakultet. Ali ona ima i jedan treći cilj, a to je dovršenje osnovnog obrazovanja koje, očigledno, osnovna škola ne daje u potpunosti. Uzima se da osnovna škola ne daje nikakvu kvalifikaciju za uključenje u proces rada, što je u konceptualnoj suprotnosti sa njenim ciljem da pruži opštu i relevantnu pismenost kao uslov za elementarnu građansku kompetenciju. Izgleda, naime, da u sukobu koji, verovatno nužno, postoji između univerzalnosti ljudske prirode u pojedincu i društvene neophodnosti specijalizacije rada u kojoj se ta univerzalnost ukida i svodi na neku parcijalnost, srednja stručna škola služi za brzu profesionalnu pripremu. Dakle, akcenat je na njenoj drugoj funkciji. Brza profesionalna priprema podrazumeva i skraćeni postupak, a to za posledicu ima priličnu provizornost, nedorečenost i nedovoljnost. Akcenat na razvijanju uskostručne osposobljenosti sa tako

uske osnove svakako ide nauštrb stvarne pripreme za više obrazovanje, jer sužava broj opštih pojmova neophodnih za kvalitetno lociranje konkretnih pitanja, onemogućava razvijanje sposobnosti za lučenje bitnog i nebitnog koja bi nadilazila rutinski i manipulativni pristup konkretnim radnim problemima, sužava sposobnost uočavanja uzročno-posledičnih i drugih odnosa koji su bitni za objašnjenje pojava u svetu, ne razvija sposobnost nalaženja i korišćenja literature (u što je uključeno i dešifrovanje kataloga, bibliografija itd.) i, što je možda najvažnije, ne služi razvijanju osećaja sigurnosti koji bi rezultovao u intelektualnoj hrabrosti i poverenju koji treba da omoguće da se postavljaju pitanja i traže odgovori na njih. Umesto svega toga imamo rutinski pristup rešavanju problema (koji u stvari nisu, ili se ne doživljavaju kao, problemi), mehaničko ponavljanje ili odustajanje. Iz svega ovoga sledi da su prvi i treći cilj srednje škole, naime, priprema za fakultetsku nastavu i dovršenje osnovnog obrazovanja, u sukobu sa njenim drugim ciljem, potrebom za brzim profesionalnim osposobljavanjem. Nije, međutim, jasno da li zaista postoji takva potreba u situaciji latentnog viška radne snage, kao i viška ljudi uopšte, za postizanje većine ciljeva. (Potreba za ljudima pomera težište – oni su sad više potrebni kao potrošači nego kao proizvođači.) Proširena osnovna škola bi možda mogla da izbegne te nedostatke a da ipak, uz neki kratak završni ili tehnički kurs uvođenja u posao – u samom preduzeću ili nekoj za to specijalizovanoj ustanovi – bude dovoljna prethodna kvalifikacija za uključenje u sve te poslove. Mogao bi se takođe razviti razuđen sistem viših škola i raznostepenih specijalizacija. (A fakulteti će verovatno u budućnosti zauzeti ono mesto koje su u prošlosti imale srednje škole – davaće kvalifikacije za rutinsku podelu nešto kvalitetnijeg rada i pripremati za stvarni istraživački i naučni studij u raznim vidovima i na raznim nivoima poslediplomskih studija i specijalizacija.)

U tom latentnom sukobu među ciljevima srednje škole jasno dolazi do izražaja značaj teorije kao takve. Nasuprot uvežbanosti rutinskih radnji, čije uvežbavanje može apsorbovati sve raspoloživo vreme, teorije omogućavaju situiranje problema u takoreći celinu bogatstva sveta. Pomenuto obogaćivanje pojma pismenosti

u suprotnosti je sa usko shvaćenom koncepcijom škole. Ono je međutim, kako se čini, pretpostavka novog doba, a i vrednosti koje je to doba donelo, pre svega vrednosti jednakosti, ne samo kao moralne već i kao društvene i ekonomske vrednosti. Jednakost je pre svega jednakost kompetentnih ljudi. Tamo gde nepismenost ili polupismenost figurira pored pismenosti, teško da se može govoriti o relevantnoj jednakosti. Produženjem osnovne škole (pri čemu bi svi završavajući osnovnu školu u stvari završavali gimnaziju) postigao bi se zavidan nivo opšte kulture, pojam pismenosti bi mogao biti veoma bogat, što bi svakako pored osposobljenosti za veliki broj srednje složenih poslova, povećanja produktivnosti i poboljšanja kvaliteta i povećanja potrošnje, vodilo i u kvalitetniju jednakost. Jer bez opšte kulture nema ni tehničke, ekonomske ili političke kulture i svega onoga za šta je ona pretpostavka.

Opšta i kvalitetna prosvetljenost je prema tome pretpostavka kvalitetnog društvenog i individualnog života. Odgovarajući odnos između naše tri dimenzije obrazovanja, bez prevlasti bilo koje od prve dve (što bi onda praktično isključivalo treću), pretpostavka je valjanog obrazovanja. Jedna od osobina takvog odnosa je značajno uključivanje *vaspitnog* aspekta u obrazovanje. Naravno, to u najvećoj meri dolazi do izražaja u osnovnoj školi, u kojoj je manipulativni karakter pedagoškog procesa neposredno vidljiv. Polazeći od *nezrelosti* dece kao pretpostavljene činjenice, to se neposredno izražava kroz *obaveznost*, jedno svojstvo koje ima samo osnovna škola. Element *prisile* povezan sa tom obaveznošću proizlazi iz određenja dva momenta cilja koji treba da se ostvari – to su *pismenost* i minimalna *dovoljna kompetencija za uključivanje u život*. Tu se pod „životom” očito mora misliti na život odraslih, tj. slobodnih i odgovornih, ljudi. To je ona tačka u kojoj, kako mi se čini, trenutak *završavanja osnovne škole*, kao jedine obavezne škole, i trenutak formalnog postizanja zrelosti, *punoletstva*, mogu i treba da se povežu. Kao što joj samo ime kaže, osnovna škola daje, ili bi trebalo da daje, *osnovu* za mnoge važne stvari u životu. Ta osnova bi mogla da se označi i kao elementarna kompetencija za veliki broj rutinskih radnji, dakle za univerzalnu iako ne i veliku osposobljenost, koja bi se mogla nazvati *opštom minimalnom kvalifikacijom*. Jer, nije logično

da osnovna škola, a naročito ako je povezana sa postizanjem zrelosti, ne daje nikakvu kvalifikaciju, kao što se to sada uzima. Obaveznost osnovne škole daje stvarnu osnovu za postizanje one pismenosti i dovoljne kompetencije koja se u punoletstvu *od svakoga* očekuje. Naravno, ta dovoljnost ima dva aspekta: prvo, *određenje* nekog određenog *sadržaja* (kurikuluma) koji je dovoljan i, drugo, njegovo *ostvarenje*. Prvo je povezano sa pojmom *pismenosti* (kroz naše prve dve dimenzije obrazovanja – kao dovoljno znanje i kao dovoljna prilagođenost važećem vrednosnom sistemu). Drugo podrazumeva postojanje efikasne *pedagoške vlasti*, koja će se pobrinuti da se taj cilj stvarno postigne. Ta vlast treba da se pobrine da pedagoška prisila, koja je nužan sastojak pedagoške manipulacije, ne preraste u pedagoško nasilje, indoktrinaciju ili proizvoljnost. Jer pedagoška manipulacija lako može postati činilac porobljavanja, onesposobljavanja i u dogmatizam pretočene trajne infantilizacije ljudi. Mi decu ne vaspitavamo zato da bismo ih lakše kontrolisali ili lakše izlazili na kraj sa njima, niti pak da proizvedemo ljude sa kojima ćemo to isto lakše postizati. (Ili bar ne bi trebalo da to bude cilj obrazovanja i vaspitanja.) Cilj je da oni postanu punopravni članovi društva, dostojni poštovanja i sposobni da poštuju.

U tom smislu pravo na vaspitanje spada u osnovna ljudska *prava*, ona ne tako česta prava za koja postoji korelativna *dužnost* društva (u raznim njegovim vidovima i oblicima počev od porodice pa do države) da se ostvarenje tog prava i obezbedi. Može se čak reći da je *nepраведно* vaspitno i obrazovno zapustiti i neko pojedinačno dete, a pogotovo cele generacije dece, i otuda izgleda da postoji *moralna* osnova prava na obrazovanje. Pri tom stalno treba imati u vidu da indoktrinacija, kojoj se tako lako prepušta, predstavlja takođe oblik takve zapuštenosti iako može biti efikasno skrivena u drugoj dimenziji obrazovanja ili s lakoćom lažno prikazana kao deo tobožnje emancipacije. Pedagoški proces ne treba da bude slab, pa da rezultuje u zapuštenosti, proizvoljnosti, neznanju i lenjosti. Ali on ne treba ni da bude krut i da servira gotove istine. Škola je *slaba* ako ode u bilo koju od ovih krajnosti. *Jaka škola*, međutim, treba da rezultuje u kompetenciji i moralnoj autonomiji značajno velikog dela onih koji kroz nju prolaze. Očigledno je da

je to zadatak koji se ne postavlja tek samo pred školu i one koji u njoj profesionalno rade. Neko minimalno školovanje je elementarna obaveza društva prema deci kao svojim budućim građanima. Kvalitetno školovanje je, opet, oblik društvenog blagostanja pa – kao što je slučaj sa penzijama ili javnim službama – ono zavisi od nivoa opšteg blagostanja u društvu. Međutim, blagostanje je takođe nešto što se stiče. Cilj da se postigne kvalitetno školovanje je otuda cilj koji se postavlja pred celo društvo. To je velik i težak cilj. Da bi se on stvarno postavio (a ne samo da se priča o njegovoj poželjnosti) potrebno je dosta teških preduslova. Potrebno je da samo društvo bude dovoljno kompetentno (da postoji znanje o tome kako se taj cilj može ostvariti), ali to nije dovoljno. Potrebno je da društvo ima i volju da donese kardinalnu i skupu odluku o tako velikoj i značajnoj investiciji. Jedan od uslova da bi društvo moglo biti takvo, jeste i odricanje od prostog nametanja samo jedne slike čoveka kao dozvoljene i moralno ispravne – potrebna je dakle sloboda. Ali potrebna je i specifična volja da se među tim slikama neka određena ili nekoliko određenih (ma koliko to određenje moglo i zapravo moralo biti formalno) *izabere* i na osnovu tog izbora *odluči* da se preporuči *kao svoja*, kao vrednosni okvir društvenog života u kojem se postavljaju i ostvaruju ciljevi koji su ispravni i vredni. Moć da se poseduje takva specifična volja predstavlja, može se reći, kompetenciju samog društva. Jer „kompetencija”, iako znači i „merodavnost”, „nadležnost” ili „ovlašćenje”, ipak pre svega znači *sposobnost*. Ta se sposobnost može izražavati na razne načine, ali je njen osnovni vid i njena osnova u obrazovanju.

XII

ASISTIRANA HUMANA REPRODUKCIJA

Ako pođemo od teze da je predmet moralnog vrednovanja ljudska delatnost, a delatnost čine postupci, činovi, onda se čini da u moralu ne može biti ničega stvarno novog: treba samo utvrditi da imamo posla sa nekim postupkom, kakav je to postupak i ko je za njega odgovoran, i imaćemo sve što je potrebno za moralnu ocenu. Ipak, ljudski postupci se sabiru u prakse, a ove pak prate određeni moralni principi,¹⁴⁵ kao dužnosti ili prava, koji nam uveliko olakšavaju artikulaciju moralnog stava i moralne ocene postupaka. Prakse sačinjavaju postupci. One se doduše menjaju, a i postupci su stalno novi, ali se čini da su njihove *vrste*, prema tipu moralne ocene, uvek iste: laž, prevara, pakost, krađa, izdaja, ubistvo. Opštost ne mora biti tako velika: abortus, eutanazija, smrtna kazna i samoubistvo – sve su to primeri homicidnih postupaka. Ponekad mogu pridoći i dodatna određenja koja moralnu ocenu čine još manje unapred određenom: rat, terorizam, špijunaža, cenzura. Ali svi ti postupci su na ovaj ili onaj način po svojoj vrsti oduvek postojali, pa može izgledati da ne može biti *novih vrsta postupaka*. Ipak čini

145 Dž. S. Mil bi rekao „sekundarni principi”, što je dobar izraz budući da je moralni princip, ukoliko se pod tim podrazumeva moralni kriterijum kao poseban vrednosni kriterijum, ipak samo jedan. Upor. Dž.S. Mil, *Utilitarizam*, Kultura, Beograd 1960, str. 29; J.S. Mill, *Utilitarianism*, u J.S. Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, Collins/Fontana, London and Glasgow 1971, p. 278.

se, sa druge strane, da neki rezultati naučnog i tehnološkog progresa, naročito ako su povezani sa mogućim radikalnim društvenim implikacijama, mogu stvoriti postupke koji teško mogu da se svrstaju u one klase postupaka (prakse) u koje bi po prirodi stvari trebalo da budu svrstani. Atomska bomba teško da predstavlja oružje u pravom smislu te reči, nuklearna pretnja ne predstavlja ratnu pretnju već strateški odbrambeni potez odvracanja, masovna in-doktrinacija pomoću brzih sredstava javnog informisanja nije samo prevara nego često i pristanak na prevaru (čak možda zadovoljenje želje da se bude prevaren i zaveden), veštačko održavanje života može uvesti u zamku protivrečnih moralnih i profesionalnih zahteva. Tako se stvaraju nove prakse.

Čini se da u tom kontekstu „novih praksi” *bioinženjering* predstavlja možda i najveći izazov, i to ne samo primenjen na ljude. A primenjen na ljude zaista donosi nove dileme, takve kakve mogu doneti samo zaista nove vrste postupaka. Transplantacija organa, veštački organi, novi lekovi, nove dijagnostičke tehnike, produženje života, genetsko eksperimentisanje, novi metodi humane reprodukcije, sve nas to suočava sa pitanjima nikada ranije postavljanim, a to suočavanje nas pogađa kao ljude, a ne samo kao stručnjake, nadležne za efikasnost (lekare) ili regulaciju (pravnike), mada su stručnjaci prvi koji se sa tim pitanjima suočavaju.

U ovoj raspravi pozabavićemo se poslednjim pomenutim pitanjem, novim metodama humane reprodukcije. Neke od njih i ne moraju izgledati sasvim nove, kao što je slučaj sa surogat materinstvom, ali ćemo videti da postoji jedan potpuno novi momenat koji predstavlja sasvim različit i sasvim novi problem. I to je ono što je tu zapravo, sa moralne tačke gledišta, najvažnije: imamo posla sa jednom novom vrstom postupaka, koja može konstituisati sasvim nove prakse koje treba moralno proceniti i oceniti. A te će se prakse višestruko preklapati sa starim praksama, što nimalo ne olakšava moralnu analizu. Jer u stare prakse su založene i stare odluke, a nove prakse zahtevaju nove odluke. Ovo zahteva objašnjenje (koje se međutim ovde ne može dati u celini) o tome kako nastaju prakse, i kako nastaju postupci. Uprošćeno, postupci uključuju svrhovitost i momenat decizionizma, tako da je neka moguća svrha

konkretnom odlukom postavljena kao stvarni cilj koji se pokušava realizovati. Postupak je onda taj pokušaj. Prakse su klase postupaka definisane nekom odredbom, koja može biti neko načelo, a može biti i iskaz manje opštosti.

Zašto je to važno? Zato što u praksama (ili postupcima) nemamo posla samo sa činjeničkim pitanjima. Ona se sama po sebi načelno lako rešavaju. Isto tako vrednosna pitanja se načelno lako rešavaju na normativnom planu. Ali u postupku ili praksi imamo susret ta dva plana. Da je ubistvo moralno rđavo i da je normalan odrastao čovek osoba koja je kao takva zaštićena tom moralnom kvalifikacijom – jeste nešto u što niko neće sumnjati. Ali kada nastaje osoba, od kojeg trenutka je ona zaštićena tom kvalifikacijom, to pitanje nije pravo činjeničko pitanje: ako o tome pitate ljude različitih pogleda na svet dobićete različite odgovore, a svaki će odgovor imati pretenziju na to da predstavlja činjeničku tvrdnju. A zapravo je u svakom odgovoru skrivena *odluka* o tome šta odgovor treba da bude: za hrišćanina, osoba nastaje u trenutku začeća, za zakonodavca koji dopušta abortus to je trenutak u kojem prestaje da važi to dopuštenje, dok će za nekog trećeg to biti trenutak prvog udisanja vazduha.

Ono što je tu ključno jeste da *razlozi* koje će svaki od njih navesti za svoj odgovor uključuju u sebe odluku o selekciji nekih razloga iz ukupnog skupa svih mogućih razloga koji se tu mogu navoditi kao relevantni. Ponekad će, međutim, određenje tih razloga biti takvo da će se činjenice koje se njima određuju pomerati kroz vreme kako nauka i mogućnost njene primene napreduju; na primer, ranije se smatralo da trudnoća od dvadeset osam nedelja (sedam meseci) daje onaj uslov (*viabilitet*, sposobnost preživljavanja izvan materice) koji omogućava novom ljudskom biću samostalan život, što mu daje pravo da bude tretirano kao osoba sa svim pravima koja osobi pripadaju. Ali samostalan život nije moguć bez niza uslova koji uopšte omogućavaju život, pa ako se pod samostalnošću uzima mogućnost preživljavanja izvan materice onda napredak nauke pomera tu tačku na neki znatno raniji trenutak u razvoju fetusa; zašto se onda držati stare tačke razgraničenja? Ali to povlači

da je ta tačka pomična i da možda i nema načelne mogućnosti da se ona odredi, što nas suočava sa neprijatnim iskušenjem da mesto te tačke smatramo proizvoljnim i da možemo slobodno odlučiti gde ćemo ga staviti. Da li ćemo uopšte odlučiti jeste zaista u domenu slobode, ali šta i naročito kako ćemo odlučiti ne bi trebalo da bude sasvim u tom domenu: to pokazuje i potreba, koja se tu nužno postavlja, da se navode razlozi. Razlozi za odluke uvek postoje a ono što se njima postiže jeste da se isključi proizvoljnost, i kanalise pa i ograniči sloboda u odlučivanju, a sve to zato da bi se povećala verovatnoća, ili šansa, da se odluka i realizuje. Ta potreba je utoliko veća kod konstituisanja novih praksi, a pošto je odluka kojom se prakse konstituišu jedna kolektivna, ili društvena odluka, to je taj postupak utoliko komplikovaniji i ukoliko nije spontan on je po svojoj prirodi težak i u izvesnom smislu bolan. Ta spontanost je, međutim, ograničena upravo potrebom da se navedu razlozi: odluka o, na primer, značenjima reči takođe je društvena ali i spontana i ne zahteva navođenje razloga te stoga nije teška, iako i ona povlači opštu saglasnost. Spontanost svodi moment odlučivanja na jedan mehanički nivo. Na žalost, ili na sreću, kod stvaranja novih praksi mora se stvarno odlučiti i to mora biti potkrepljeno razlozima koji imaju pretenziju da su valjani i opštevažeći. Otuda filozofija morala od samog početka u takvim poslovima ima svoje mesto. U ovom primeru, primeru viabiliteta, imaju zapravo dva takva mesta: prvo, da li je viabilitet uopšte moralno relevantan i, drugo, ako jeste zašto je to tako.

Pitanje moralnog statusa nekog bića i pitanje života i njegovog početka tako se na neki način razdvajaju. Moralni status daje tom biću neka prava, ili barem konstituiše neke dužnosti u odnosu prema njemu, dok je život jedan kontinuirani proces koji traje u intervalu toliko dugom (više hiljada miliona godina) da pitanje moralnih implikacija njegovih diskretnih stanja čini potpuno deplasiranim: otuda, nije život ono što je predmet vrednosnog određenja i moralne zaštite, nego neka određena osobina nekog njegovog konkretnog izraza. Taj izraz je pojedinačna jedinka, ali opet ne kao nosilac života, već onog svojstva koje je, da tako kažem, ovlašćeno na poštovanje, što priroda koja je veoma rasipnički

nastrojena u pogledu broja novostvorenih jedinki ovima kao nosiocima života svakako ne podaruje. A to postavlja određenu osnovu za moguće odgovore na pitanja koja se postavljaju kao moralne dileme oko radikalnih intervencija u domenu humane reprodukcije. Te intervencije, grubo uprošćeno, svode se na asistenciju kod humane prokreacije. Ta asistencija, kao što ćemo videti može biti zaista radikalna, toliko da poremeti same osnovne pojmove koji su u najužoj vezi sa ljudskim rađanjem, pojmove kao što su otac, majka, porodica a onda i moralni identitet osobe. Taj osobni identitet je središnja tačka oko koje se centriraju pitanja moralne, a onda i pravne i društvene, dopuštenosti raznih mogućih intervencija u domen humane reprodukcije. A to će staviti u iskušenje naše uobičajene primene pojmova zabrane i dopuštenja, a posredno i ispravnosti i neispravnosti, što nam svakako dok se nova praksa ne konstituiše (a možda i kasnije) može stvoriti razne probleme i nevolje koji nisu samo teorijski.

Tri vrste takvih intervencija predmet su posebno živih rasprava u poslednje vreme. To su: fertilizacija *in vitro*, surogacija materinstva i tzv. donacija genetskog rasplodnog materijala (donacija sperme, jajnih ćelija ili čak gotovih embriona). Sve je to, osim donacije sperme, ako se sve precizno definiše, omogućeno velikim napretkom nauke i medicine u poslednje doba. Razmotrićemo po redu sva ta pitanja i ukazati samo na neke moralne dileme u susretu sa tim novim mogućnostima. Te dileme nisu samo naučni ili tehnički izazov već imaju i svoje veliko medicinsko, ljudsko i društveno opravdanje. Dva velika i važna cilja mogu se postići iz istraživanja i njegove primene u ovoj oblasti: lečenje i otklanjanje neplodnosti za mnoge ljude kojima je to problem i (delimično) sprečavanje naslednih ili genetskih bolesti. Za nas ovde je od prevashodnog interesa ono prvo. Pri tom ćemo poći od nekih normativnih pretpostavki koje se čine nesporne ili barem plauzibilne.

Prva je *univerzalnost*, u vidu poštovanja svačijih prava u smislu koji označava načelnu ravnopravnost svih ciljeva: *prima facie* to znači da su za zabranu nekog postupka ili prakse uvek potrebni razlozi koji će tu zabranu opravdati, dok su razlozi za dozvolu ili suvišni ili se pojavljuju na nekoj već postojećoj normativnoj

pretpostavci (na primer, dozvolu za slobodu kretanja osuđenika potrebno je opravdati na pretpostavci njihove kazne, a potpunu slobodu kretanja stiču *opet* onda kad kazna istekne; ili dozvola da se ubije stiče se na pretpostavci univerzalne zabrane ubistva, na primer, u samoodbrani ili smrtnoj kazni). To da se poštuju svačija prava (prava i deteta i majke i oca i lekara i društva itd.) ne znači da se poštuju i prava svih već samo da ničija prava nisu unapred i načelno privilegovana. Time nije pripuštena neka opšta permisivnost već samo uvedena razlika između davanja razloga za zabranu (oni se daju iz načelnih razloga) i davanja razloga za dozvolu (oni se daju na osnovu pretpostavke o prethodnom postojanju neke konkretne zabrane, inače ih nije potrebno davati).

Druga pretpostavka jeste da je sistem termina ili pojmova kojim se operiše načelno kompletan ili odrediv, da se njim pokrivaju svi relevantni slučajevi (da nema rupa u pojmovnoj mreži) i da uvođenje novih pojmova podrazumeva kompletnu proceduru uključujuću i utvrdivost odgovornosti ako neki predsedan postane (opšta) praksa; mada je opravdanje nekog postupka kao izuzetka jedna stvar, a njegovo opravdanje kao prakse druga stvar, uvek treba gledati šta će to biti ako postane opšta praksa. To da u sistemu pojmova nema rupa, znači da se odgovornost u načelu uvek može utvrditi. Ali to je moguće samo ako su definicije pojmova kojima se barata dovoljno određene. Na primer, da li u definiciju porodice načelno ulazi postojanje oca – koga možda *više* nema – ili je moguć pojam porodice po kojem oca *nikad* nije ni bilo? Ili, kakve će pravne posledice imati promena definicije majke kao „žene koja je rodila” na sticanje državljanstva, nasleđivanje itd.?

Treća pretpostavka jeste da se polazi od prostih i manje problematičnih slučajeva, i da ako se u njima utvrdi neko opravdanje da će to opravdanje u tim slučajevima važiti čak i ako u nekim drugim, složenijim slučajevima ne bude sličnog opravdanja. Odsustvo opravdanja u složenim slučajevima ne ukida opravdanje u prostim slučajevima. Ova razlika nije isto što i gore pomenuta razlika između izuzetka i opšte prakse: na primer, biranje pola budućeg deteta nije ni približno tako teško opravdati ako je to izuzetak, kao što bi

bilo teško opravdati taj postupak kao opštu praksu; prosti slučaj je, na primer, primena *in vitro* oplodnje u okviru bračnog para, a složeni slučaj je kad je uključena i tzv. treća ili možda i četvrta strana, i mada sa medicinske tačke gledišta sve može biti pokriveno valjanom dijagnozom, opravdanje, i sama mogućnost opravdanja, u tim različitim slučajevima biće različiti.

U svakom slučaju, uvođenje novih praksi nameće potrebu da se uvedu novi ili prilagode stari pojmovi kojima treba označiti ne samo nove činjenice već i novu vrednosnu i normativnu situaciju. Ako je ta promena značajna, nastaje revolucija u mišljenju koja omogućava prihvatanje nečega što se ranije držalo neprihvatljivim (makar da i nije bilo prilike da se to učini). Za pravni sistem nastaje nepodnošljiva situacija: važenje vladajućih pravila postaje sporno, nešto što je jednog trenutka bilo izuzetak počinje da teži ukidanju nekog od tih pravila, menja se paradigma o dopuštenom i nedopuštenom, poželjnom i nepoželjnom, prihvatljivom i neprihvatljivom. I dok taj proces traje, ljudi koji treba da donose odluke šta da se uradi nemaju onu vrstu moralnog pokrića koju imaju kad deluju unutar etabliranih praksi. A ne mogu je ni imati jer u novonastajućoj praksi imamo problem sa našom drugom normativnom pretpostavkom: ne samo da se ne vidi način da se utvrdi odgovornost za slučaj ako neki izuzetak postane opšta praksa, već nastaju situacije u kojima načelno nije moguće utvrditi odgovornost za neki određeni postupak. Takve situacije su rezultat neodređenosti ili nepostojanja relevantnih pojmova i termina kojima se označavaju ili opisuju neki bitni momenti koji ulaze u određenje ili opis nekog postupka. Stari termini prosto više nisu dovoljno precizni ili nisu dostatni. Na primer, ako zakon definiše „majku” kao „ženu koja je rodila”, onda nove reproduktivne tehnike stavljaju u pitanje tu definiciju i sam čin problematizovanja te stare definicije se ne može izbeći pozivanjem na zakon ili na rečnik: određenim postupkom, kao što je transfer embriona, stvaraju se *činjenice* koje problematizuju etablirano značenje potpuno nezavisno od naše volje da to učinimo ili ne učinimo. Te činjenice će vršiti pritisak na promenu etabliranog značenja, povlačiće razne, a među njima i jake razloge za tu promenu, otvoriće mogućnost pozivanja na principe

velikih vrednosnih pretenzija kao što je princip pravde, a kao *svršene činjenice* one neće samo povlačiti mogućnosti da se ta promena izvrši nego će tu promenu *zahtevati*, i taj će zahtev biti srazmieran snazi potkrepljujućih razloga koji se mogu ponuditi. Budući da se ovde radi o izuzetno važnim pojmovima i institucijama koje iza njih stoje nije verovatno da će se ti problemi moći rešiti proširenjem značenja postojećih reči ili nekom njihovom višeznačnošću. Da li će nakon toga postojeći termini promeniti značenje ili će se morati stvarati nove reči, nije unapred izvesno. Ali definicije će u svakom slučaju morati da se menjaju. Videćemo to upravo na primeru „surogat-majke”.

Humana *in vitro* fertilizacija je, zapravo onaj postupak koji stoji u osnovi tih novih praksi. Donacija sperme je, doduše, nezavisna od postupaka „u staklu”, ali sve ostale vrste postupaka kod asistiranane humane prokreacije, iako možda i moguće bez „stakla”, tek sa njim dobijaju stvarni značaj. Zato je *in vitro* fertilizacija (u daljem tekstu skraćeno IVF) na neki način pretpostavka na osnovu koje se govori, pa bilo da se govori o medicinskom ili nekom drugom, moralnom ili društvenom, aspektu. Ali i sama IVF nije bez moralno spornih ili nejasnih implikacija. Zato moramo ukratko opisati samu IVF.

IVF, kao što joj samo ime kaže, predstavlja „oplodnju u staklu”, odnosno u epruveti. Utoliko je taj postupak veštački, osobina koja sama po sebi može da pobudi ne samo moralnu podozrivost. Postupak se sastoji u tome da se ženski gamet, jajna ćelija (*oocit*), u odgovarajuće vreme uzme direktno iz jajnika, pomoću jednog od dva metoda kojima se to može učiniti – laparoskopijom, koja predstavlja jednu malu operaciju, ili ultrazvukom. Prvi metod je bio onaj sa kojim se počelo, i on se još uvek koristi iako uključuje opštu anesteziju. Pri tom se vrši stimulacija radi indukovanja tzv. superovulacije, da bi se, zbog poboljšanja izgleda na uspeh, u jednom potezu dobilo više od jednog oocita, što za posledicu ima da će se u epruveti naći i više embriona, i zato će se pojaviti njihov „višak”. Tako povećanje efikasnosti postupka dovodi do drugih problema kao što su ovi suvišni embrioni koji su u literaturi nazvani

i „embrioni siročići”.¹⁴⁶ Pojavljuju se naravno i druge komplikacije, ne samo moralne nego i medicinske (na primer, u proširene jajovode mogu da se usade transferisani embrioni). Na drugoj strani, gaji se kultura spermatozoida, i postupak se onda sastoji u tome da se *in vitro* obavlja fertilizacija (oplodnja), i nakon izvesnog vremena (36–96 sati), u okviru kojeg se dešavaju važne stvari u razvoju ploda (ili je možda bolje reći budućeg ploda) oplodeno jaje (zigot) prebacuje se u matericu kroz cervikalni kanal u nadi da će se izvršiti implantacija (usađivanje). Ako se to desi počinje delimično *veštačka trudnoća*, koja se ponekad takođe završava spontanim pobačajem. Taj naizgled jednostavan postupak povlači mnoge moralne i pravne probleme. Usavršavanjem postupka, koje je stalno u toku, ti se problemi ne umanjuju i ne pojednostavljaju već, naprotiv, samo usložnjavaju i povećavaju. Sama povećana dostupnost, koja je posledica ovog usavršavanja, proizvodi nove probleme i pitanja. Ali i postupak kao takav povlači pitanja i dileme.

Pre svega, postavlja se pitanje ko uopšte ima pravo da koristi ove veštačke tehnike. To nije samo pitanje ko ima pravo na besplatan ili subvencionisan tretman ovakvih postupaka u nekom mogućem vidu opšteg zdravstvenog osiguranja, što je više pitanje artikulacije i distribucije društvene solidarnosti i njenog opravdanja (na primer, pravo na besplatan abortus koji ponekad ima za posledicu upravo takve oblike sterilnosti koji se mogu lečiti samo ili najefikasnije upravo ovim novim i skupim tehnikama – možda opet besplatno); pitanja ovakvih prava nisu striktno moralna pitanja, ali imaju razne i često dalekosežne moralne implikacije. Ono što predstavlja neposredno moralno pitanje kod prava korišćenja ovakvih novih tehnika je pitanje distribucije odgovornosti za direktne posledice i pitanje obrazloženja prava i njihovog ograničenja.

Direktne posledice su predmet odgovornosti i samih aktera ali i ovlašćenja i odgovornosti koja se u vezi sa tim ovlašćenjima pripisuju lekarima. Zamislimo sledeći primer: mentalno zaostala žena, koja želi dete a ima medicinske indikacije koje za tu svrhu zahtevaju

146 Upor. M. Warnock, „The Artificial Family”, u M. Lockwood, ed. *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, OUP 1985, p. 222.

fertilizaciju *in vitro*, dođe u dogovarajuću ustanovu i tamo joj izađu u susret i ona rodi dete, možda takođe mentalno retardirano ali sposobno za život, pa onda odbije da preuzme brigu za to dete, ili, recimo, i sama dospeva u bolnicu za umobolne na neodređeno vreme. Ovaj veoma zaoštrjen primer očigledno upućuje na dva problema koji se inače mogu pojaviti i u drugim slučajevima, ponekad samo u tragovima a ponekad i u obliku nekog tragičnog konflikta. Prvo je da li lekar treba i sme da uzima u obzir samo medicinski aspekt pitanja, i da li je pacijentov pristanak (ili „pristanak”) sve što mu treba da radi ono što se pokazuje kao medicinski poželjno ili opravdano (i da eventualno iskoristi priliku da isproba, proveri ili uvežba neku novu tehničku mogućnost). Drugo, a u bliskoj vezi sa prvim, jeste da pacijent, kao što pokazuje naš primer, ne mora biti odgovoran za posledice, i da možda često ili uvek on i nije sasvim ili jedini odgovoran. To, naravno, povlači pitanje ko jeste odgovoran. Ne radi se o stvarima koje se dešavaju same po sebi, štaviše, za razliku od prirodne koncepcije (do koje je ta žena da je bila zdrava mogla doći i bez lekara) ovde imamo jasno definisanu nameru, proceduru i prognozu, što pitanje odgovornosti zaoštrava još i više nego u običnom seksualnom životu. Mada se, sa druge strane, može potegnuti i pitanje ravnopravnosti bolesnih i poznata teza o „tiraniji zdravih i normalnih”. To nas vodi u drugo neposredno moralno pitanje, pitanje obrazloženja prava i njihovih ograničenja.

Ovo pitanje nije samo, a možda nije ni prvenstveno, medicinsko. Njemu prethodi jedno drugo pitanje u kojem je upravo određenje „medicinski” predmet pitanja: to je pitanje da li je neplodnost *bolest*. Jer ako nije onda ni IVF nije u doslovnom značenju te reči *terapija*, ili ako i jeste onda se ne *leči* neplodnost nego nešto drugo. Šta? Ako je to nemogućnost da se pomiri sa bezdetnošću, ili intenzitet želje da se ima dete, onda bi IVF bila ginekološka alternativa nekim drugim, psihijatrijskim, metodama lečenja kojima se, doduše, bez dece, postiže ista svrha: izlečenje. Ali šta inače radi medicina: da li se ona zaista bavi uzrocima kao takvim ili pak primarno simptomima (posledicama), a uzrocima samo posredno, u okviru iznalaženja sredstava da se simptomi savladaju i uklone. Mada zapravo to pitanje nije stvarno relevantno za moralni status novih tehnika, ono može biti relevantno ako definicija „lečenja” na

neki način utiče na obim prava, recimo, tako što bi se ono što nije bolest isključilo iz zdravstvenog osiguranja (mada je to raznim protezama, veštačkim zubima itd. već probijeno), pa bi neplodni bogataši mogli sebi da priušte ono što neplodni siromasi ne mogu, što bi na neki način (ako je bezdetnost zaista veliko zlo i tako utiče na osnovna prava ili kardinalno učestvuje u konstituciji \be\smisla života, ili ako je, na primer, vladajućom društvenom atmosferom stigmatizovana) moglo narušiti princip pravde. Princip pravde je tu potencijalno zaista relevantan, ali čini se ipak samo potencijalno: niti se vidi zašto bi definicija bolesti uticala na domen distribucije (obavezne) solidarnosti (izražene u garantovanom zdravstvenom osiguranju) ili uopšte domen onoga što se smatra vrednim i značajnim u životu, niti se vidi da je ovaj slučaj na taj način povezan sa vrednošću pravde da bi bogate, koji inače sebi mogu da priušte mnoge stvari koje direktno utiču na sadržaj i kvalitet života, trebalo izjednačiti sa siromašnima. Društvo, naravno, može, svojim mehanizmima određivanja kriterija poželjnosti i dopuštenosti, odlučiti i da je neplodnost stanje koje treba da se prihvati kao takvo, kao što se prihvataju i mnoga druga stanja, ali stvarna mogućnost otklanjanja neplodnosti, bilo da se to naziva lečenjem ili ne, povlači da bi se takva odluka morala nametati nekim oblikom represije, koji opet mora da se opravdava, i to uz visoku cenu odustajanja od mogućnosti koje se pružaju i od progressa u ovladavanju tim mogućnostima. Problem određenja i opravdanja prava ne nalazi se, međutim, na planu njihovog obezbeđivanja već na planu njihovog ograničavanja. Pitanje ko ima pravo na korišćenje ovih novih tehnika ne označava pitanje ko ima pravo da mu se obezbedi to korišćenje, već ko ima pravo pristupa tom korišćenju. Ako bismo, bežeći od gornjeg primera, rekli da to pravo postoji samo unutar braka postavice se odmah pitanje, koje polazi od naše prve normativne pretpostavke da zabrana načelno uvek mora da se opravdava, *šta je brak?*, i s kojim pravom se vanbračnim *parovima* zabranjuje ono što im, ako su zdravi, nije uskraćeno? I tu će se pojaviti ceo niz različitih razloga i obrazloženja koji svi imaju pretenziju da opravdaju ograničenje prava korišćenja IVF ili njegovu zabranu. I mada su neki od tih razloga slabi, neki drugi će se pokazati plauzibilnim.

Prvi prigovor će se zasnivati na onome što čini navodnu razliku između stare i nove tehnike: na odvajanju emocionalnog (ili „ljubavnog”) momenta od prokreativnog. Deca treba da nastaju iz ljubavi. Ili još radikalnije: krajnji razlog postojanja ljubavi je održanje života (kao života vrste), i samo život zasnovan u i iz ljubavi može biti vredan. Ali da bi se utvrdila relevancija ovog prigovora mora se utvrditi da odvajanje proizvodi sukob između onoga što se odvaja. To ovde nije slučaj: asistirana prokreacija nije slučajna već racionalno izabrana, po pretpostavci, zato što njen cilj ne može drugačije da se ostvari. Momenat odvajanja time gubi svoju relevanciju.

Drugi prigovor, koji je možda i najčešće navođen, jeste prigovor za artifičijelnost: IVF i drugi postupci asistirane prokreacije nisu *prirodni* već *veštački*. Teza koja se ovde prećutno pretpostavlja jeste da je *priroda* dobroćudna i benevolentna i da je atribut „prirodno” nužnim načinom pokazatelj nečega „dobrog” i „pozitivnog”. Ali ne vidi se da ima iole jakih razloga za jednu takvu pretpostavku. Pre bi se reklo da je priroda slepa i ravnodušna prema dobru u smislu koji je ovde relevantan i koji mi imamo u vidu. Ona tu svoju ravnodušnost pokazuje i u „prihvatanju” jednog sasvim drugačijeg pojma dobra po kojem je dobro izjednačeno sa sposobnošću za preživljavanje: sledeći taj pojam „dobra” priroda odbacuje ogroman broj živih bića propuštajući samo mali broj najспособnijih. Kod ljudi se to, za razliku od drugih vrsta, dešava na samom početku razvoja, ali se dešava na isti taj prirodni način. Sa druge strane, ako je želja za decom „prirodna” (o čemu će još biti reči) onda se ta prirodna želja za mnoge parove može ostvariti samo pomoću IVF i drugih metoda asistirane i artifičijelne prokreacije. *Second best* je najčešće ipak bolje nego ništa.

Možemo zatim pomenuti rigidnu rimokatoličku objekciju na *samozloupotrebu* sadržanu u masturbaciji kao sastavnom delu postupka svih ovih tehnika. Masturbacija se smatra neprirodnom, perverznom, odvratnom, ponižavajućom itd., i to uglavnom iz dva razloga: zbog tzv. samozloupotrebe i, što je ovde relevantno, zbog zapostavljanja prokreativnog momenta. Ali, zapravo, tog zapostavljanja nema, jer je prokreacija ovde upravo svrha. Preljubnički greh za koji se tu neka-ko pretpostavlja da je založen u taj postupak može se lako opravdati

upravo teorijom koja je razvijena u okviru rimokatoličke moralne teologije, teorijom tzv. dvostrukog učinka. Po toj teoriji, nenameravana iako predviđena posledica može da se zanemari ako je nameravana posledica takva da može da opravda postupak. To je teorija kojom se opravdava upotreba nužnih iako moralno sumnjivih sredstava radi postizanja opravdanog nameravanog cilja. Smešni predlozi, na primer, da se samo inkubacija jajne ćelije obavi *in vitro* i da se zatim jajna ćelija prenese u uterus i onda obavi normalni koitus, izgledaju, nezavisno od niske (u svakom slučaju snižene) prognoze takvog postupka, na istom nivou kao primedba kojom se zahteva da se seminalna tečnost za unutarbračno veštačko osemenjavanje (indikovano medicinskim razlozima) „skuplja iz vagine nakon normalnog polnog odnosa”.¹⁴⁷ Osim toga, postoje slučajevi u kojima uspeh ove procedure, na primer, zbog cervikalne kiselosti sa spermaticidnim dejstvom, ne samo da je neizvestan nego i nemoguć. Da bi ostali dosledni ovakvi prigovarači bi, ukoliko prihvataju cilj IVF, morali zahtevati testikularnu punkciju radi pribavljanja spermatozoida za oplodnju. Ali ni tada se taj preljubnički momenat ne bi sasvim izgubio, na primer, ako bi se u donaciji sperme (uostalom, sa mnogo jačim razlozima) insistiralo na saglasnosti donatorove supruge (koja donaciju bez svoje saglasnosti može smatrati teškom prevarom).¹⁴⁸

Sa druge strane, koristi od IVF su očito velike i raznovrsne. Najveća od njih je mogućnost da parovi koji bi inače ostali bez dece mogu dobiti decu. Za najčešći uzrok neplodnosti žena – bolesti jajovoda – to je često jedino sigurno rešenje: čak 80 posto žena sa oštećenim jajvodima mogu da se okoriste metodom IVF.¹⁴⁹ Takođe veliki procenat drugih uzroka neplodnosti može tako da se savlada, takođe i značajni oblici muške neplodnosti.¹⁵⁰ Osim ovih neposrednih mogu se pomenuti i posredne koristi:

147 Upor. R. Atkinson, *Sexual Morality*, Hutchinson & Co. Ltd., London 1965. p. 170.

148 Upor. *Ibid.*, p. 172.

149 Upor. M.G.R. Hull, „Infertility: Nature and extent of the problem”, u: *Human Embryo Research: Yes or No?*, Tavistock Publications, London and New York 1986, p. 24.

150 Upor. R.G. Edwards, „Clinical aspects of *in vitro* fertilization, *Ibid.*, p. 45; P.R. Braude, V.N. Bolton, and M.H. Johnson, „The use of human pre-embryo for infertility research”, *Ibid.*, p. 64.

društvene (zbrinuta deca, srećne porodice), medicinske (mogućnost izbegavanja naslednih bolesti), naučne (ovladavanje novim znanjima, otkrivanje novih mogućnosti) i razne druge (na primer, iznalaženje novih oblika kontracepcije). Uzevši sve to u obzir, može se zaključiti da će barem jedna od značajnih teorija morala, utilitarizam, moći da opravda uvođenje i korišćenje IVF kao jedne nove prakse. Naravno, utilitarizam će tu uključivati u sebe razne normativne elemente – o odnosu ciljeva i sredstava u kojem će se radi nekog dobra žrtvovati neko (potencijalno) pravo, izbor manjeg zla, odnos između nameravanih i nename-ravanih ali predviđenih ili predvidivih posledica – mada će i neke druge teorije, one zasnovane na pravima (pravo na decu, na roditeljstvo, pravo da se ne bude predmet manipulacije *etc*) ili na poštovanju (na primer, poštovanju svaćijih želja ili ciljeva u *prima facie* smislu) dati osnovu za etičko opravdavanje uvođenja i korišćenja ovih praksi.

Ali treba takođe reći da IVF nikako ne može da se shvati kao postupak sa bilo kakvim demografskim ili populacijskim značajem; na tu vrstu pogrešnog zaključka navodi istinita ali i sasvim apstraktna u svojoj opštosti tvrdnja da je lečenje pojedinačne neplodnosti (lečenje neplodnosti neke pojedinačne žene) primer, ili poseban slučaj, lečenja neplodnosti uopšte. Ali kad se pogledaju podaci, i njihove srazmere, stvari izgledaju sasvim drugačije: „Svetsko stanovništvo nastavlja da se povećava za preko 400.000 stanovnika dnevno, a broj neželjenih trudnoća se zadržava na veoma visokom nivou – na primer, 127.000 trudnoća je namerno prekinuto u Engleskoj i Velsu u 1983. godini. Brojke o IVF i transferu embriona postaju beznačajne kad se uporede sa ovim brojkama. Krajem 1985. oko 10.000 embriona u svetu biće proizvedeno pomoću *in vitro* oplodnje i rodiće se oko 1.000 beba ‘iz epruvete’. Možda 200 do 500 jajnih ćelija biće donirano za potrebe istraživanja kojima treba da se unapredi *in vitro* fertilizacija ili izučavanje razvoja kongenitalnih abnormalnosti ili oboje.”¹⁵¹ Ovakvi podaci

151 R.J. Aitken and D.W. Lincoln, „Human embryo research: the case for contraception”, *Ibid.*, p. 133.

drastično smanjuju značaj utilitarističkih razmatranja, barem do trenutka, ako se može racionalno očekivati da će takav trenutak doći, kada će ove tehnike postati široko dostupne i široko rasprostranjene. To se može desiti onda kad taj postupak postane dovoljno jednostavan i dovoljno jeftin. Ali tada se, i o tome će još biti reči, mogu pojaviti drugi i drugačiji razlozi koji će se možda suprotstaviti opštem prihvatanju novih tehnika. A to nas vraća našem osnovnom problemu, pitanju artikulacije i obrazloženja prava i njihovog ograničavanja. A pitanje ko ima pravo pristupa je, kao što vidimo, jedno složeno pitanje u kojem se mešaju različiti kriterijumi odlučivanja. Videli smo da možemo pitati da li IVF treba učiniti dostupnim izvan braka ili izvan para. Ali možemo pitati da li to treba da bude dostupno i parovima – ukoliko su u stanju da imaju dete normalnim načinom. A zatim, naravno, uvek se može postaviti i pitanje distribucije mogućnosti i da li je ta distribucija pravedna.

Pre nego što se pređe na razmatranje složenijih slučajeva primene IVF, treba ukazati na to da kriterijum odlučivanja u bilo kojem slučaju nije jednostavan i jedinstven, i da postojanje različitih kriterija ne samo da komplikuje proces odlučivanja već može i da zamagli problem i maskira i sakrije njegovo određenje. Naše normativne pretpostavke takođe ulaze u kriterije odlučivanja, ali gledano uže čini se da je ovde potrebno pomenuti tri specifična kriterija odlučivanja, koji su uvek prisutni i koji se prepliću, ali koje je ne samo iz načelnih razloga već, možda i više, iz razloga efikasnosti poželjno percipirati kao odvojene i nezavisne kriterije. Ta percepcija može pomoći da se pravilno locira problem i da se uspostavi neka hijerarhija vrednosti koja može pomoći da se preciznijim određenjem konflikta koji treba razrešiti on efikasnije razreši. Prvi, najjednostavniji i najelegantniji kriterijum je kriterijum redosleda: ko prvi dođe, prvi dobije. Taj kriterijum ima svoje jasne prednosti, on je jednostavan i u njega je naizgled založen princip pravde: dobijaju *svi* (dok ima), kad više nema, nema ni za koga. Ali takav egalitarizam je suviše grub, u njemu se previđa da različiti slučajevi nisu različiti samo po tome što su numerički različiti već i po mnogo čemu drugom pa su i različito

ozbiljni ili teški. Kad se to uzme u obzir, isključivo oslanjanje na ovaj princip (koji se inače i ne može izbeći) delovalo bi kao rasipništvo, što njegovo isključivo korišćenje u ozbiljnim situacijama čini neracionalnim.

Drugi način da se odluči bio bi odlučivanje prema nekom *opisu*. Pored opšteg problema usaglašavanja opisa i resursa sa kojima se raspolaže (sa kojim se suočava svaki kriterijum), problem ovog pristupa jeste relevancija opisa i mogućnost tzv. „klizave padine”: na primer, može se reći da asistiranu prokreaciju, koja uključuje IVF, surogaciju materinstva ili veštačko osemenjavanje, možemo dopustiti samo bračnim parovima, ili samo parovima, ili i leđičnim ženama koje žele da postanu majke, a onda se možemo pozvati na ravnopravnost pa to zahtevati i za leđične muškarce, itd. i nastaje problem gde staviti demarkacionu liniju na kojoj bi se stalo a koja ne bi bila arbitrarna. Relevanciju opisa i inače nije lako uspostaviti; na primer, kod distribucije solidarnosti može se u opis postupka koji treba da bude besplatan uključiti nemogućnost plaćanja: da za one koji ne mogu da plate bude besplatno a da ostali plaćaju: pored toga što je nemoguće napraviti upotrebljivu definiciju takve nemogućnosti, to bi lekare očito suočilo sa čudnim i apsurdnim situacijama, moralno veoma sumnjivim. Pa ipak, izvanmedicinski opisi kao element kriterija odlučivanja ne mogu se izbeći, što sa etičke tačke gledišta povlači tragičnu situaciju nedopustivog postupka koji se ne može izbeći; primer koji se može navesti je izbor mladog i isključenje starog pacijenta u mnogim vitalno značajnim medicinskim poduhvatima.

Treći specifični kriterijum odlučivanja izbegava „klizavu padinu” ali mu ostaje problem usaglašavanja sa resursima: to je odlučivanje prema nekoj *medicinskoj indicaciji*. Na primer, kad se kaže da pravo na IVF imaju žene sa bolesnim jajovodima, ili uopšte pacijenti prema nekom određenom opisu medicinskih indicacija. Pošto taj opis može biti veoma precizan ovo izgleda kao najbolji kriterijum. Njime se, takoreći, automatski isključuju oni za koje osećamo da nekako i ne treba da budu pripušteni, na primer, žene koje iz razloga karijere ili zbog struka ne žele da iznesu svoju trudnoću

a ipak hoće da imaju dete.¹⁵² Možemo se pitati da ako žena nije spremna da se podvrgne trudnoći, sa svim neprijatnostima i rizicima koje to podrazumeva, kako se može očekivati da će biti spremna na sve one žrtve koje povlači roditeljstvo, koje je svakako jedan od najtežih, najdužih i najodgovornijih poslova koji postoje.¹⁵³ Ali, zapravo, najteža obrazloženja za ograničenje prava na pristup novim tehnikama reprodukcije nećemo imati kod onih ograničenja koja nastaju na osnovu određenja medicinske indikacije, već kod onih ograničenja koja nastaju na osnovu našeg drugog kriterija, name, izvanmedicinskog opisa podobnosti (na primer, podobnosti za odgajanje deteta: setimo se primera sa mentalno retardiranom ženom). Izgleda da je neizbežna kombinacija svih ovih, a možda i nekih drugih, kriterija odlučivanja, mada se kod drugog od ovih kriterija pojavljuje određena paternalistička implikacija; ona predstavlja dodatno ograničenje za neplodne (koji su svojim stanjem, po pretpostavci već hendikepirani i utoliko neravnopravni) što ih

152 Literatura je puna neobičnih primera. Ali najznačajniji su oni koji su kandidati da prestanu biti neobični, npr. u opisu slučaja koji nalazimo u knjizi *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, ed. by R. T. Hull, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1990, na str. 150: udata žena koja je predsednik velike reklamne kompanije (muž uspešan biznismen na Menhetnu), bez problema sa plodnošću, ali zbog uštede vremena, daje ponudu jednoj za to opremljenoj klinici da tri embriona prozvedena *in vitro* fertilizacijom njenih oocita spermom njenog muža – dva muška i jedan ženski – implantira u surogat majke i da im isporuči „gotovu decu”. Da bi se izbegle razne vrste problema predlaže se da se surogat majke, nakon odgovarajućeg zdravstvenog i psihičkog testiranja, specijalno za tu svrhu dovedu iz „neke od karipskih republika”, i da se ugovorom utvrdi da će se te žene, nakon isplate od po 15.000 dolara, vratiti natrag u svoju zemlju. Klinika, naravno, treba da naplati svoju uobičajenu tarifu, podrazumevajući dodatne troškove oko nalaženja, testiranja, putnih i drugih troškova, itd., odabranih kandidatkinja, ali se svemu (ugovorom) dodaje da će nakon „isporuke dva zdrava novorođena sina i jedne zdrave novorođene kćeri”, klinika dobiti dodatnih milion dolara za osnivanje neprofitne fondacije za unapređivanje ove nove medicinske prakse koja ljudima sa malo vremena omogućava da vreme efikasno uštede a da se vreme odreknu želje da ipak dobiju decu. (Tome treba dodati prečutnu pretpostavku da ima i drugih klinika koje su isto tako u stanju da efikasno obave taj „posao”. A treba postaviti i pitanje koja bi racionalna žena „iz neke od karipskih republika” mogla odbiti tako povoljnu poslovnu ponudu?)

153 Upor. B. Steinbock, „Surrogate Motherhood as Prenatal Adoption”, u J. Arras/N. Rhoden, eds. *Ethical Issues in Modern Medicine*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, Ca., 1989, p. 370.

stavlja u još neravnopravniji položaj u odnosu na plodne, za koje se ti dodatni razlozi ne traže: oni sami odlučuju koje će razloge uzeti a koje pak neće uzeti u obzir.

Razni su razlozi koji će se ovde pojavljivati kao relevantni, bilo da su oni takvi da su primarno stvar pojedinaca (na primer, razni razlozi za odlaganje rađanja od kojih će nam neki izgledati opravdani a neki opet neopravdani) ili da se odnose na nešto što mora da se društveno reguliše (na primer, usvojenje i davanje dece na usvojenje) ili možda i sasvim zabrani (na primer, rađanje dece radi davanja na usvojenje). Ipak osnovni razlog sa kojim se ovde suočavamo, i koji je od primarnog značaja, jeste želja da se imaju deca. Može se naravno neplodnosti pristupiti i kao svršenoj činjenici sa kojom se moramo pomiriti, ali ljudi će to pitanje shvatiti kao otvoreno i eventualno se pomiriti sa tim tek onda kad se stvarno mora: da li se i od koga može očekivati da kapitulira pre poraza? (To bi bilo suprotno načelu slobode, koje će međutim, ma koliko bilo pacifikovano načelima sreće i poslušnosti, uvek iznova da postavlja to pitanje.) Spremnost na podvrgavanje napornim, ponekad mučnim, dugotrajnim (višegodišnjim) tretmanima da bi se dobilo nešto što se jako želi zacelo zaslužuje poštovanje. Bezdetnost sama po sebi ne mora imati bilo kakvu vrednosnu konotaciju, uostalom, očito je da postoji pravo da se nemaju deca – nema nikakvih sankcija za bezdetne, oni ne moraju da, na primer, dokazuju da su neplodni i sve je u okviru prava na nesprečavanje koje je osnovno pravo u koje je založena društvena vrednost slobode. Ali to isto pravo treba da imaju i oni koji decu žele da imaju. Ta želja može biti takva da se bezdetnost doživljava kao prazan život, a doživljaj života na kraju krajeva i jeste sam život.

Ta želja, i interes koji se na njoj gradi, mogu konstituisati, da tako kažemo, određeno pravo na reprodukciju. Ono se može shvatiti i kao aspekt možda osnovnijeg prava na samoodređenje, ili kao izraz prava na izbor. Bilo kako da se artikuliše, imamo dva vida njegove interpretacije koji će nas suočiti sa dva u suštini sasvim različita problema.

Prvo, pravo se može shvatiti na negativan način kao pravo na nesprečavanje, i to je ono što će nas, možda nasuprot očekivanju, suočiti sa principijelnim moralnim pitanjima u tzv. složenom slučaju – kad se u proces reprodukcije uključuje treći čovek, bilo unošenjem tuđeg genetskog materijala (tuđih gameta), bilo učestvovanjem tog trećeg u definišućim delovima samog procesa („iznajmljivanjem” uterusu). To zapravo i nije neobično jer prava i načelna moralna pitanja u vezi sa pravima i imamo onda kad imamo posla sa pravima interpretiranim negativno, kao izrazu slobode; to je tako zato što je sloboda osnovno moralno pitanje (na njoj se gradi odgovornost).

Druga, već pomenuta i pozitivna interpretacija prava je ona koja uzima pravo kao nešto više od prava na nesprečavanje; kod prava na decu to bi povlačilo neko pravo da se dobije određena pomoć u realizaciji tog prava. To je onaj oblik prava sa kojim su neposredno suočeni lekari (i pre nego što se suoče sa negativnom pojavom prava, kod kojih je odlučivanje mnogo dalekosežnije i isključuje ekspertizu), ali ne samo lekari nego i drugi i, na kraju, ipak svi ljudi, ako i ne kao potencijalni korisnici tog prava a ono barem kao poreski obveznici. Kao oblik tzv. pozitivne slobode (a što je drugo ime za one interese koji se smatraju važnim i legitimnim – tu spada i ceo korpus tzv. ljudskih prava i značajan deo ideologije koja se na toj osnovi stvara), artikulacija i obim tih prava su u direktnoj zavisnosti od resursa sa kojima se raspolaze – resursa u znanjima, mogućnostima (uključujući finansijske mogućnosti), prilikama i spremnostima da se ta prava stvarno i realizuju. Na primer, besplatno ili subvencionisano lečenje steriliteta očito zavisi od svih tih faktora. Uzmimo, na primer, poslednji, spremnost: neko se može pitati da li se isplati (iako se i zna i može, a ima i prilike) ulagati u lečenje steriliteta malobrojnih umesto u pobuđivanje na rađanje kod onih drugih, mnogobrojnijih. To pokazuje da kod pozitivnih prava prvenstveno imamo posla sa racionalnošću a tek posredno sa moralnošću. „Složeni slučaj” nastaje zapravo na osnovi negativno formuliranih prava i na principu da zabrana mora da se opravda a da se dozvola *prima facie* ne mora opravdavati. Pitanja i distinkcije koje kod pozitivno formuliranih prava mogu biti relevantna,

na primer, da li se ljudi tu pojavljuju u ulozi pacijenta ili u ulozi klijenta, ovde otpadaju jer promena uloge ne može uticati na ono što je u domenu negativne slobode.¹⁵⁴

Pod složenim, ili heterolognim, slučajem podrazumevaju se dve zapravo bitno različite situacije, a zajedničko im je uključivanje u prokreaciju trećeg čoveka.¹⁵⁵ Jednom se taj treći čovek pojavljuje kao učesnik na samom početku, kao davalac genetskog materijala, a drugi put kao nosilac uloge koja spada u opis procesa reprodukcije, kao žena koja iznosi (tuđu) trudnoću. Iako je prvi postupak po dubini zahvata daleko radikalniji, drugi je onaj koji stavlja u pitanje naše etablirane a važne pojmove. To možda svedoči o moralnoj labavosti koja se manifestuje u našem svetu, a možda je u pitanju samo to da nam ti pojmovi, koji su inače po sebi sasvim određeni, nisu još do kraja jasni. Pogledajmo prvo prvi slučaj.

Donacija genetskog materijala ima više oblika: to može biti donacija sperme, donacija jajnih ćelija i donacija gotovih embriona. Prvi oblik predstavlja jednu praksu koja je oduvek postojala, ali on se sada povezuje manje-više isključivo sa tehnikom veštačkog osemenjivanja. Samo veštačko osemenjivanje može biti indikovano i unutar braka iz raznih zdravstvenih razloga. Čak i u takvoj jednostavnoj situaciji mogu se pojaviti moralno i pravno sumnjive mogućnosti. Na primer, pošto se sperma može efikasno čuvati zamrznuta može se desiti da čovek, koji je svoju spermu uskladištio na taj način, umre i da onda njegova udovica zahteva veštačku inseminaciju ne razmišljajući mnogo u toj situaciji

154 Ovde se ne može u to detaljno ulaziti. Kroz društvene uloge se artikuliše pozitivna sloboda na određeni način, ali negativna sloboda ostaje, ili bi trebalo da ostaje, nedirnuta. Na primer, mogu imati pozitivnu slobodu da budem član doktorske komisije, ali svako ima, ili bi trebalo da ima, negativnu slobodu da to bude: ne sme biti načelno sprečen da stekne uslove koji će mu to omogućiti. Lažna diploma, međutim, ne može ući u te uslove. U našem slučaju iznajmljivanje uterusa liči na pravi uslov za dobijanje deteta, kao što je posebna vrsta pismenosti potrebna slepima da bi mogli da polažu ispite. Za donaciju genetskog materijala, međutim, teško da se može reći isto.

155 Za sistematski prikaz raznih *pro et contra* razloga za razne oblike asistirane humane prokreacije cf. M. Warnock, *A Question of Life*, The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology, Basil Blackwell, Oxford 1985.

o kontekstu nadolazećih posledica.¹⁵⁶ Osim toga, postoji određena asimetrija, sa mogućim moralnim implikacijama, između samih indikacija; naime, ukoliko je ta indikacija sa strane muža (njegova impotencija) onda je to nešto što (za razliku od, na primer, tzv. cervikalnog hostiliteta) može imati efekta na status braka pa se može postaviti pitanje opravdanosti uvođenja deteta i njegovog eventualnog korišćenja u terapeutske svrhe. Ipak, pravi problemi nastaju kad se koristi sperma drugog muškarca. Postupak je očigledno indikovano kod sterilnosti muža ili da bi se izbegla neka njegova nasledna bolest, ali se mogu navoditi i drugi, ponekad sasvim neobični razlozi (na primer, „pravo žene da bira oca svog deteta”).¹⁵⁷

Uopšte, ovde smo suočeni ne samo sa neobičnim razlozima nego i sa neobičnim zaključivanjima; na primer, kod subfertilnosti muža može se pribeći kombinaciji homolognog i heterolognog veštačkog osemenjivanja – uz aranžiranje nemogućnosti da se utvrdi da muž nije otac (pogodnim izborom krvnih i drugih karakteristika donatora); time se očito poboljšavaju izgledi fertilizacije, zbog čega se ceo postupak i čini. Pri tom se kaže da ako je svaki od dva oblika veštačke inseminacije, homologni i heterologni, gledan sam za se, dopustiv – onda i njihova kombinacija mora biti dopustiva!¹⁵⁸ Ovo je izvanredna ilustracija nemogućnosti primene mehaničkog pristupa i logike koja mu stoji u osnovi na vrednosni diskurs: vrednosti, a u moralu su to vrednovanja postupaka, su u određenom smislu organske celine nesvodive na zbir svojih delova, i ta nesvodivost i nezavisnost mogu ići dotle da celina i zbir njenih delova imaju sasvim različit pa i suprotan smisao. Tako ovde, uzimajući da je artifičijelna inseminacija pomoću donatora ispravna, kombinacija ove i homologne inseminacije (protiv koje se ne može navesti valjan univerzalan razlog) još uvek ne mora biti i sama ispravna: kombinacija dvaju ispravnih postupaka ne mora biti ispravan postupak! Jer svrha „kombinovanja” je nova svrha, i njome se konstituise novi postupak

156 Cf. *ibid.*, p. 18.

157 Cf. *ibid.*, p. 24.

158 Cf. Atkinson, *op. cit.* p. 172.

koji mora, nezavisno od „sastavnih” postupaka, da se vrednuje, jer svaka svrha konstituiše maksimu postupanja a upravo je ta maksima predmet moralne evaluacije. Ta svrha ovde je *skrivanje* (ili dodatno skrivanje, možda i od samoga sebe) činjenice vlastite neplodnosti i, što je još važnije, lažno predstavljanje adoptivnog roditeljstva za stvarno, biološko roditeljstvo. (Da je cilj bio sigurnost fertilizacije moglo se na sigurno ići na čist oblik inseminacije pomoću donatora.) Laž je, naravno, *prima facie*, uvek moralno neispravna.

Argument koji se najčešće navodi u vezi sa heterolognom artifičijelnom inseminacijom jesu njegove eugeničke mogućnosti. Kažem „u vezi sa” zato što se *taj isti* argument navodi i u korist i protiv ove prakse. Većina razloga koji se navode u njenu korist pokazaće se sa moralne tačke kao argumenti protiv nje. Na primer, pogodnom eugeničkom politikom mogu se postići određene socijalne i demografske posledice. Ono što će navesti oni koji bi se zalagali za takvu praksu biće da je to neka vrsta socijalne selekcije za altruizam i otklanjanje egoističkih i agresivnih nagona. Može se težiti i drugim, očiglednije poželjnim, ciljevima – na primer, povećanju prosečne inteligencije. Čije? Može se reći „stanovništva”; to bi se verovatno zaista postiglo ako bi se za inseminaciju koristili samo izuzetno inteligentni muškarci: moguće je, na primer, kao u negativnim *science-fiction* utopijama, da se manje inteligentni muškarci *sterilizuju* a da se pri tom njihova „prava” na ženidbu, na seksualne odnose itd. ne ograničavaju. Sve je to realno moguće, a moguće je ići i dalje: na primer, moguće je ići na društvenu specifikaciju (umetnici, naučnici, sportisti, fizički radnici itd.), što bi vodilo u stvaranje jednog kastinskog društva, po pretpostavci „sretnog”, u kojem bi svi trebalo da budu sretni mada, doduše, možda niko ili skoro niko ne bi bio slobodan. U projekat se naravno mogu uključiti i žene, na primer, da samo izabrane (one koje su inteligentne ili imaju neku drugu poželjnu osobinu) daju genetski materijal dok bi ostale (ili možda i sve) obavljale gestacijsku funkciju – da rađaju. Problem „klizave padine” ovde je jasno vidljiv: gde se mora povući demarkaciona linija? Jer sve ovo može voditi „lečenju” sterilitea, naslednih bolesti, ali i „neravnomernosti” raspodele u broju dece, ili i „neravnomernosti” raspodele u količini inteligencije, ili sreće,

ili nečega drugoga, ili pak (približavajući se utilitarističkom idealu) otklanjanju „rasipništva” u korišćenju i raspolaganju svim tim.¹⁵⁹

Na planu argumentacije, a u kontekstu rasprave o etičkom opravdavanju artificijelne inseminacije pomoću donatora, treba pomenuti i jedan zanimljiv i zavodljiv ali, u stvari, pogrešan argument koji se navodi u korist te prakse. Naime, u okviru opravdavanja „prava” leđičnih žena na decu kaže se i to da je „bolje imati makar i jednog roditelja nego nijednog”, pa se onda navodi kako ima puno dece bez ijednog roditelja. Argument je zanimljiv jer u njemu imamo direktan sukob faktičkog i normativnog: naime, budući da je život, kao i roditeljstvo, jedna biološka činjenica, dete koje se ovde ima u vidu ima oba roditelja živa (a da mora imati dva roditelja da bi nastalo, može se uzeti kao pretpostavka). Ovde, zapravo, imamo zamenu dva argumenta: za dete je bolje da ostane bez jednog roditelja nego da ostane bez oba roditelja, ali ovde se radi o nameri koja se odnosi na dete koje još ne postoji: da bi ono *ostalo* bez jednog roditelja (oca) mora se još nešto uraditi (u budućnosti) što će ga *lišiti* tog roditelja. Ta namera se zataškava i prećutkuje, ali ona postoji: „logika budućnosti” ne može nadvladati „logiku prošlosti”, jer ono što je stvarno nije u budućnosti (koja sadrži samo mogućnosti) nego u prošlosti (koja uključuje sadašnjost kao moment svoje aktualnosti), i na toj osnovi se konstituišu i obaveze (sama želja, pa ni namera, ne konstituiše obavezu, za to je potreban postupak, čin) i *ocene* o tome šta je bolje. Procene, na osnovu zamišljenih ocena, treba da uzmu u obzir sve realne mogućnosti, a ne samo neke od njih. Ako se, pak, izbor ipak pravi on mora biti opravdan nezavisnim razlozima (drukčije se ne može postići objektivnost). Doduše, opet će važiti da je bolje jedan roditelj nego nijedan,

159 Izvesna žalost, koja se može uočiti kod eugeničara, što se najveći deo mogućnosti koje ima ljudski mozak ne koristi – i što se ponekad doživljava kao rasipništvo prirode i kao šteta – indikacija je sličnog pravca razmišljanja. Može, međutim, biti da je potrebno da najveći deo tih mogućnosti ostane neiskorišćen i da ima dubljeg smisla u tome što svako potencijalno može mnogo više nego što stvarno može: ova kvaziuniverzalnost očito omogućava raznovrsnost – i razlike, bez kojih nema heterogenitet, a onda ni individualnosti i individualnog integriteta: mora biti moguće i drugo da bi moglo biti, i da bi bilo, slobode; ako je sve iskorišćeno – kako zahteva ideal korisnosti – onda je to *mehanika*.

ali će *istovremeno* važiti da je bolje oba roditelja nego samo jedan – mogućnost koja nije otvorena za onog ko je već ostao bez jednog roditelja, ali je u boljoj situaciji od onog ko je ostao bez oba roditelja. Dakle, nema smisla govoriti da neko ko još ne postoji nema jednog ili nema oba roditelja, jer je to zapravo nemoguće. Onaj ko je ostao bez roditelja, jednog ili oba, imao ih je u barem jednom distinktnom trenutku vremena u prošlosti. A ovde se govori o nameri da dete od početka nema (jednog?) roditelja, što može predstavljati samo jednu nameru da se stvori institucionalna činjenica kojom se nekom od roditelja uskraćuje na jednom planu (pravnom, društvenom, običajnom) ono što on već kao činjeničko određenje ima na jednom drugom planu, biološkom (naime, da je otac, ili majka). To je na tom, institucionalnom, planu naravno moguće, ali je zasnovano na jednom *izboru*, uključuje dakle momenat decizionizma, i nema nikakve veze sa logikom sadržanom u tezi da je bolje imati jednog roditelja nego nijednog. U navođenju razloga za takav izbor ne možemo se pozivati na teze tako visokog stepena opštosti; to moraju biti neki drugi razlozi u kojima se pozivamo na nešto što ima veze sa principom i kriterijem tog izbora. A logička greška u zaključivanju je da se tim izborom stvara situacija za koju se onda kaže da je „bolja” u smislu koji podrazumeva da je takva bila i pre tog izbora.

Uopšte, u argumentima ovoga tipa izgleda uzaludno i promašeno pozivati se na interes deteta kao na značajan faktor u odlučivanju: taj interes se ne može artikulirati za biće koje ne postoji a za biće koje postoji uvek će biti nadmoćan argument pretpostavljene pozitivne vrednosti postojanja kao takvog: nikada nećemo moći obrazložiti, na primer, čedomorstvo na osnovu nekog opisa uslova života na koje dete navodno ima neko pravo (kao na standard kvaliteta života). Pošto se ovde radi o elementarnim životnim pitanjima, samom životu i o smrti i nepostojanju, to argumenti koji polaze od interesa deteta ili od njegovih pretpostavljenih prava (koja u stvari predstavljaju uvek samo deo njegovih legitimnih interesa) neće nam mnogo pomoći u uspostavljanju bilo procedura odlučivanja bilo merila konkretnog moralnog ocenjivanja. Čini mi se mnogo izglednijim pristup koji bi polazio od dužnosti, naših *dužnosti*,

bilo da su to dužnosti prema detetu (kao živom ljudskom biću, kao potencijalnom ljudskom biću, kao svom detetu), bilo da su dužnosti prema sebi (pre svega, očuvanje samopoštovanja kao osnove sopstvenog moralnog integriteta) ili prema svetu (njegovim izgledima da bude, da postane ili ostane dobar ili prihvatljiv) ili njegovim konstitutivnim načelima (pre svega, prema načelu istine). Takav pristup otvara mogućnosti za stvaranje osnove na kojoj bi se načelno uvek mogla utvrditi *odgovornost*, svačija odgovornost, za učinjene postupke i za postupke koji se planiraju, a isto tako i za prakse, i one koje nastaju. Inače ćemo imati posla sa tzv. pravom na decu u kojem se deca ne uzimaju kao moralna bića sa svojom vlastitom svrhom, već kao sredstvo: sredstvo konzumacije tog „prava” – možda da bi se „izlečila” trauma bezdetnosti, bilo da je u pitanju stvarna psihička trauma ili neka „socijalna trauma” (kao pitanje prestiža, normalnosti i sl). To se uklapa u stanje moralne teorije – da na osnovi prava zapravo nije moguće izgraditi moralnu teoriju, da je na osnovi interesa moguće izgraditi samo heteronomnu moralnu teoriju, a da je takvu teoriju sa pretenzijom da polazi od autonomije moguće izgraditi samo na osnovi na kojoj se kao primitivni, fundamentalni, pojmovi nalaze dužnosti.

Pre nego što pređemo na teren surogacije, na kojem se moralni kriterijum neće pokazati tako strogim i restriktivnim, treba radi kompletiranja pomenuti da kod donacije ima još i drugih mogućnosti i drugih problema. Napredak nauke omogućio je i donaciju jajne ćelije, pa i gotovih embriona. Obe ove mogućnosti rezultat su napretka tehnike vađenja jajne ćelije iz organizma. Sama ta tehnika, kao što smo videli, ima svoju cenu, ne samo materijalnu nego i u rizicima koje uključuje (opšta anestezija kod laparoskopije, proširenje jajovoda sa svim rizicima koje to povlači, iznajmljivanje genitalnog trakta na određeni period, hospitalizacija, izloženost hemijskoj terapiji kod sinhronizacije menstrualnih ciklusa). Donacija gotovih embriona povlači nove i raznovrsne probleme. Pošto se oni mogu čuvati u zamrznutom stanju postaviće se pitanje raznih vrsta prava koja će se tu pojaviti sa svojom pretenzijom kao i raznih dužnosti koje će na osnovu svršenih činjenica tu svakako konstituisati. Kako da znamo koja su prava opravdana, a koje dužnosti postoje?

Evo nekoliko pitanja u vezi sa tim: koliko dugo čuvati zamrznute embrione?, šta sa njima nakon tog perioda?, da li biološki roditelji (na primer, kod „preostalih” embriona nakon uspešne IVF) imaju pravo da odlučuju o njihovoj daljoj sudbini? Dokle seže to pravo? Da li, na primer, imaju pravo da biraju konačne roditelje za svoje „suvišne” embrione? Takođe obrnuto, da li konačni roditelji (koji će u stvari izvršiti prenatalnu adopciju) imaju pravo da biraju biološke roditelje (kao u meniju)? Ko može biti konačni roditelj? Da li obavezno par? I naravno, pojavice se pitanja plaćanja, komercijalizacije, i onda na kraju i pitanje zašto ne i kupovina dece na pijaci. Naše načelno opredeljenje da zabrana mora da se opravda a da za dozvolu to nije neophodno ovde doživljava teška iskušenja. Ako je sve ili puno dopušteno, suočićemo se sa zbunjujućim kombinacijama koje ćemo teško moći i da označimo a da budemo sigurni da smo to pravilno izveli. Na primer, zamislimo da homoseksualni par aranžira *in vitro* oplodnju donirane jajne ćelije smešom zajedničke sperme i onda „iznajmi” uterus druge žene (koja nije biološka majka) i onda – šta? Amalgam očinstva i adopcije? (Jer otac je ipak samo jedan.) Ali ako hoćemo da uvedemo granicu dopuštenosti onda pored onih naših osnovnih normativnih pretpostavki (koje možemo označiti i kao „liberalne”) moramo uvesti i neke druge normativne pretpostavke. Sa nekim od tih pretpostavki srešćemo se još kad budemo raspravljali o surogaciji, ovde je dovoljno da ustvrdimo dve stvari: uvođenje novih normativnih pretpostavki ne uklanja princip da je teret dokaza na onome ko zabranjuje i, drugo, razlog zabrane ne može biti u samoj motivaciji ili želji onih kojima se to nešto zabranjuje, zbog čega se i javlja potreba za drugim normativnim pretpostavkama. Jer, razlog da se nešto zabrani ne može biti u činjenici da se to nešto želi; to mora biti neki nezavisni razlog.

U zaključku rasprave o donaciji možda je najbolje taksativno navesti glavne momente, ili barem neke od njih, koje u regulisanju tog pitanja (ne samo pravnom nego i društvenom: na planu implicitnih opštih društvenih odluka o tome šta je poželjno i šta je dopušteno) treba imati na umu. Pre svega, dete ima pravo da postavi pitanje ko mu je roditelj (otac, ali isto tako i majka) i da dobije

odgovor na to pitanje. Zatim treba razjasniti čiji se interes obezbeđuje tajnošću: da li samog deteta ili pak neki interes donatora i preko toga posredno neki interes potencijalnih (novih) roditelja? Sve su to potpuno različite stvari pa i njihova regulacija, a i moralna ocena, treba da bude različita. Ako se obezbeđuje interes donatora, koji je to interes i kako se to čini? Da ga se u jednom smislu oslobodi odgovornosti za vlastito dete? To onda u tom smislu implicira neodgovornost. Zatim, tajnost implicira mogućnost incesta i incestuoznog braka. Može biti da je zabluda da to ima tako rđave biološke posledice kakvih se možemo bojati, ali zabrana incesta je pre svega jedan od konstitutivnih principa našeg društva i našeg pojma sveta kao tog jednog određenog društva i sveta, i narušavanje njene univerzalnosti narušice i samu konstituciju tog sveta. Ako, pak, treba da postoji neki organ koji će to sprečavati onda bismo imali ljude pod posebnom kontrolom, odnosno dve vrste ljudi; i nikada ne bismo znali ni za sebe ni za druge u koju od tih grupa bilo ko od nas spada. Tajnost (anonimnost) na kojoj se insistira implicira da je donator bezličan, što otvara put bezličnom izboru: kao u meniju – sportista, umetnik, naučnik itd. Međutim, pojam roditelja, na primer, pojam oca, je visoko personalan pojam. Ovde se postavlja pitanje da li je i za društvo (za njegov pojam čoveka) takvo relativizovanje pojmova porodice i oca (pa, kao što vidimo, i majke) možda nepoželjno ili čak opasno. Dalekosežnost tog relativizovanja može biti i te kako relevantna. Osim toga, tajnost veoma sužava mogućnost suočavanja sa naslednim bolestima (ako se uopšte zna precizno šta nije nasledno) i povlači probleme sa medicinskom dijagnostikom zbog toga. I na kraju, legalizovanje tajnosti kod donacije sperme u izvesnom smislu povlači neravnopravnost žena. Da bi se to izbeglo trebalo bi uvesti i tajnost kod donacije jajnih ćelija; ali to je tehnički otežano, pre svega nemogućnošću čuvanja jajnih ćelija u zamrznutom stanju, a zatim to je i zakonski nejednako regulisano. Ali kao što je iluzija da će proces i patnja rađanja zataškati lažno majčinstvo, tako je i sa lažnim očinstvom: mnogo je ispravnije da se adopcija pošteno prizna, svima kojima treba da se prizna, a pre svega sebi samom i samom detetu. Zaključak je, dakle, da anonimna donacija implicira neki oblik laži,

i ne samo da nema razloga da se to izgubi iz vida već postoje dobri razlozi da se sa tim, kao pojedinci i kao društvo, suočimo.

Ostale su još dve stvari koje se u kontekstu asistirane humane reprodukcije čine značajnim, jedna neposredno i njom ćemo se sada pozabaviti – surogacija, i druga od posrednog značaja za našu temu ali značajna sama po sebi – genetsko i drugo istraživanje na embrionima, i o tome ću kasnije sasvim uzgredno više pomenuti nego razmotriti nekoliko pitanja. Kod surogacije suočavamo se sa problemom dvoznačnosti koji mora odmah na početku da se razreši zato što samo jedno od dva značenja tog termina spada, strogo govoreći, u našu temu, mada u literaturi ne samo da se često tako označava nego se to radi na takav način kao da razlike nema: surogacija se definiše kao postupak u kojem „jedna žena nosi dete za drugu ženu sa namerom da dete preda nakon rođenja”.¹⁶⁰ Rađanje dece radi davanja na usvojenje u potpunosti je pokriveno ovim opisom, a kao pozitivni doprinos naših novih tehnika navodi se da su „veštačko osemenjivanje i skorašnji razvoj oplodnje *in vitro* eliminisali nužnost seksualnog čina radi uspostavljanja surogat trudnoće”¹⁶¹. Time se doduše uklanja ili barem umanjuje onaj „preljubnički momenat” koji je tu deo mogućeg prigovora, ali se istovremeno prigovori koji su različiti ne samo po stepenu ozbiljnosti nego i po vrsti svi odreda svrstavaju u istu ravan. Rađanje dece radi davanja na usvojenje jeste jedna stara praksa, ona je i danas raširena i može biti da u nekim krajevima sveta predstavlja kombinaciju običaja i ekonomije. Međutim, kod, da tako kažemo, polusurogacije na neki čudan način iz domena pažnje ispada ono što bismo u kontekstu ovog šireg značenja mogli nazvati surogacijom očinstva: postupak kojem se, na ovaj ili onaj način, pribegava kod muške neplodnosti.

Ali zato svi znamo biblijsku priču o Avramovoj ženi Sari i njejoj robinji Agari. Ledi Vornok, i ne samo ona, koristi reč „surogacija” na način koji u potpunosti pokriva ovaj slučaj; da li je sama oplodnja izvršena veštačkom inseminacijom ili čak *in vitro* neće

¹⁶⁰ Upor. M. Warnock, *A Question of Life*, p. 42.

¹⁶¹ *Ibid.*

niukoliko promeniti to određenje: Agara je „surogat-majka”, baš kao i Meri Bet Vajthed, „udata i majka dvoje dece, koja se složila da, za cenu od 10.000 dolara *bude oplodena* spermom Vilijama Sterna i da njemu (i njegovoj ženi) preda dete (nakon rođenja)”.¹⁶² (Dete koje se rodilo postalo je odrednica u literaturi i navodi se kao „*Baby M*”.) I Agara i gđa Vajthed su zatim učinile potpuno istu stvar: predomisliše su se i pokušale da pobegnu. Vremenski raspon, a ni činjenica da gđa Vajthed nije, kao Agara, bila robinja, nisu mnogo promenili situaciju, što možda nešto govori o snazi pojma preuzete obaveze i slabim izgledima mogućnosti predomišljanja. (U tom smislu može biti da prevelika permisivnost kod razvoda braka, smanjujući nivo obaveznosti i očekivanja, razara konstitutivni princip i devalvira vrednost braka kao institucije.) Jednom anđeo¹⁶³ drugi put američka policija¹⁶⁴ učinili su da obe žene predaju decu očevima, i njihovim ženama. Ali sama Sara je Avramu kasnije rodila Isaka, koji je Avramu bio sin jednako kao i Ismail, što se ne bi u potpuno istom smislu moglo reći i za Saru: jedan od dvojice njenih sinova je to bio samo pod određenim uslovom, naime, da ga je usvojila.

Uočivši za pitanje dvoznačnosti našeg termina važnu stvar, naime, da su obe žene rodile *svoju* decu, mogli bismo ovde napraviti

162 Upor. B. Steinbock, *Op. cit.* p. 368-371.

163 Upor. Post. 16. 7-9.

164 Upor. Steinbock, *op. cit.* p. 368. Za razliku od anđela, koji se pri tom služio ubeđivanjem i zavodenjem, pa i davanjem dalekosežnih obećanja (a možda i bio vidljiv samo za Agaru), američka policija nije bila raspoložena za suvišno ulazjenje u lične aspekte pitanja. Ona je prosto pratila gđu Vajthed i onda, kada je ova „dospela u bolnicu zbog neke bubrežne infekcije, upala u kuću njene majke, oborila je i šćepala dete” (*Ibid.*). Neki detalji u dokazivanju nesposobnosti gđe Vajthed „da bude dobra majka”, da bi joj se dete oduzelo (i da bi se na kraju utvrdilo da je ugovor o surugaciji valjan), su posebno zanimljivi; evo kako Boni Stejnbock to opisuje: „...napustila je školu u petnaestoj, i nije bila poznata sa najnovijim teorijama o uzgajanju dece... načinila je nečuvenu grešku dajući detetu plišane mede umesto „za njegove godine primerenijih” posudica i kašikica...”, zaključujući da ako je „to dokaz roditeljske neprikladnosti, onda smo svi u opasnosti da izgubimo svoju decu” (*Ibid.* p. 370). Ali pitanje je zapravo dublje: o kakvoj se roditeljskoj prikladnosti može govoriti kod onoga ko začinje i nosi dete *zato* da bi ga (pro)dao na usvojenje? I kakav je status tog deteta? U nekoj dalekoj analogiji taj status podseća na status deteta rođenog iz silovanja.

zanimljiv i teorijski potencijalno relevantan i značajan misaoni eksperiment: zamislimo da se ispostavi da je pretpostavljena neplodnost gđe Stern zapravo samo njena nesposobnost da iznese ili čak i da „ponese” trudnoću, ali da je ona u potpunosti u stanju da proizvede normalnu jajnu ćeliju. Uzmimo takođe da je IVF, što po pretpostavci zapravo i jeste, oblik Božije milosti prema ljudima (ili barem nekima od njih), nešto analogno Božijem obricanju Avramu Isaka (oko čega se Avram pod stare dane izgleda morao još dosta truditi), onda naš misaoni eksperiment ispostavlja mogućnost da gđa Stern još dobije svog Isaka: ali ne samo pomoću IVF nego uz još jednu pretpostavku: da se gđa Vajthed, ili neka druga za to sposobna žena, „složi” da iznese jednu takvu trudnoću u kojoj neće ona sama biti oplodena spermom muža gđe Stern nego će u njen uterus biti unesen embrion koji je nastao iz jajne ćelije gđe Stern koja je oplodena spermom g. Sterna. Situacija je sada bitno drugačija i osnov za „predomišljanje” nije više tako jasan: gđa Vajthed će, doduše, biti majka deteta koje sada rodi, po važećoj zakonskoj definiciji koja majku definiše kao „ženu koja je rodila”, ali će takođe postojati jasan smisao po kojem će gđa Stern biti roditelj tog deteta (iako ga ona nije rodila), i zapravo u istom onom smislu u kojem je g. Stern takođe „roditelj” tog deteta (otac). Šta je sada gđa Stern? Da bismo sebi olakšali odgovor na ovo pitanje razmotrimo ponovo ono „predomišljanje”. U stvarnom slučaju gđa Vajthed, koja već ima dvoje dece, predomišlja se i odlučuje da svoje treće dete, koje je začela ne sa svojim mužem već sa drugim čovekom, ne preda ocu tog deteta kao što je obećala, pa se čak i ugovorom obavezala. Novac, pretpostavljena (i kroz predomišljanje negirana) činjenica tzv. neželjenosti itd. pojaviće se kao argumenti protiv nje, ali će ona, kao majka, u sudskoj borbi sa ocem svog deteta, ipak dobiti pravo da to dete posećuje, da ga izvodi itd. – nešto na šta „naručioc” svakako na početku uopšte nisu računali, i sve to liči na ono što gledamo nakon mnogih razvoda. (Gđa Vajthed *nije* iznajmila *samo* svoju matericu – koju bi, pod nekim uslovima, mogla i „pokloniti” kao što se radi i sa drugim organima, na primer, bubrezima – već je „iznajmila” *sebe* i celu svoju reproduktivnu sposobnost.) Gđa Stern će se pojaviti,

sa strane i nekako naknadno, kao usvojilac. Juridički su tu ulogu odigrali i neki detalji koji nemaju načelni moralni značaj.¹⁶⁵ Ali u našem zamišljenom primeru sve izgleda drugačije.

Mogućnost IVF i transfera embriona razdvaja dve bitne funkcije reprodukcije, koncepciju i gestaciju, omogućavajući time jedan takav oblik onoga što se zove surogacijom i što je po svojoj prirodi potpuno novo i dalekosežno, i što bismo mogli nazvati pravom ili čistom surogacijom, ili, još bolje, na šta bismo mogli ograničiti značenje reči „surogacija” u ovom kontekstu. Imaćemo jednu strožu definiciju surogat-materinstva, takvu po kojoj Agara i gđa Vajthed nisu surogat-majke, ali će to biti žena koja iznosi trudnoću u našem misaonom eksperimentu. Nastavimo eksperiment tako što ćemo uzeti da opet, kao i u stvarnim slučajevima, imamo „predomišljanje” imajući u vidu da je sada gđa Stern u proces reprodukcije uložila svoj genetski materijal (sebe) i to ne sa namerom da ga otuđi ili „pokloni” nego da, kao što i inače rade potencijalne buduće majke, ima dete, i to svoje a ne usvojeno. Verovatno se niko ne bi protivio tezi da se ničiji genetski materijal ne sme koristiti bez ili protiv njegove volje, mada je ovo lakše izreći kao načelo nego postaviti demarkacionu granicu koja razdvaja jasni izraz volje od njenog nejasnog izraza ili odsustva. Ali sledeći našu treću normativnu pretpostavku o metodskom primatu jednostavnog slučaja pred složenim, jasno je da gđa Stern nikako ne može da se reinterpreтира u donatora jajne ćelije. Njena povređenost, ukoliko se gđa Vajthed, sada kao prava surogat-majka, „predomisli”, biće sada povređenost osobe čiji je stvarni i zasnovani interes ugrožen, a ne tek izmicanje mogućnosti da usvoji dete koje iz nekog razloga želi da usvoji: ona naprosto želi svoje dete. Ona nije više lice sa strane. Nama može možda izgledati neobična, ali njoj s pravom *ne mora tako izgledati*, analogija koja ovde može da se napravi između gestacije i, na primer, dojenja na osnovu koje može da nas upita da li mislimo da i dojilje koje se emocionalno vežu za decu koju doje (i, recimo, provode s njima puno vremena) imaju pravo da kažu da su to njihova deca i da ih odvedu sa sobom. A može i da nas upita

165 Upor. *ibid.* p. 369-370.

da li bismo, na primer, smatrali ispravnim da gđa Vajthed, kad pođe iz porodilišta, uopšte ne smatra važnim koje će od tamo rođene dece poneti kući kao „svoje”.

Naš misaoni eksperiment mogli bismo završiti zamišljanjem jednog obrnutog „predomišljanja” i upitamo se kakva bi naša moralna reakcija bila ako bi Sternovi odbili da preuzmu dete koje je u potpunosti genetski njihovo i čije su rađanje upravo oni tražili? Čini se, unutar domena našeg misaonog eksperimenta, sasvim konzistentnom teza da će oba postupka (odbijanje „predaje” i odbijanje „preuzimanja”) biti za osudu ali da bi odbijanje preuzimanja bio onaj postupak koji je u moralnom pogledu *rdaviji*, bez obzira na razloge (na primer, mentalna ili neka druga hendikepiranost deteta). Barem je moja neposredna moralna reakcija da bi to bilo neka vrsta kukavičjeg jajeta: zašto bi Vajthedovi odgajali tuđe dete koje nisu želeli?¹⁶⁶ Ali ako ova asimetrija postoji, onda ona mora biti na nečemu zasnovana, a jedino na čemu može biti zasnovana jeste da biološka majka ima, *ceteris paribus*, načelnu prednost pred ostalim ženama koje se mogu pojaviti – s manjim (usvojenje) ili većim (gestacija i usvojenje) investicijama koje mogu biti uložene i zato da bi se ova načelna razlika pokrila i sakrila, kao kandidati da budu „majka” tom detetu. Ali ovo ima radikalnu implikaciju na moralni, pa i pravni, status trudnoće i rađanja, a onda i na definiciju „majke”.

Naravno, uslov *ceteris paribus* može ovde dati samo jedno *prima facie* određenje; to jasno pokazuje primer usvojenja u kojem neka druga žena a ne biološka majka (što po pravilu uključuje oba momenta, i genetski i gestacijski) dobija ulogu konačne „majke”. Ali ovde je zanimljiva druga strana implikacije – ona po kojoj se surogacija pokazuje kao oblik „usluge” u humanoj reprodukciji. Ako genetska majka ima načelnu prednost pred ženom koja iznosi

166 Ovde neželjenost očito mnogo lakše funkcioniše kao premisa za odgovarajući vrednosni zaključak. Ali to je tako samo zato što neželjenost ovde *već* sadrži određeni dodatni uslov za „izvođenje” tog zaključka: to je inače obično neki opis koji treba da *činjenici* neželjenosti (bez koje ne bi bilo ni „zaključka”) treba da omogući da bude premisa, npr. u opravdanju abortusa. Taj dodatni uslov je ovde odredba „*tuđe*”. Čini se da ta odredba daje *neželjenosti* konkluzivnost koja nije uvek tako vidljiva u drugim slučajevima.

trudnoću onda je time otvoren put da, analogno drugim oblicima pomoći, onima koji imaju teškoća oko prokreacije jedan značajan oblik ispomoći dobije svoje primereno mesto. Za razliku od donacije, koju imamo kod genetskog materijala, ovde imamo posla sa vremenski ograničenom upotrebom jednog organa, uterusa, upotrebom koja se možda ne potpuno ali ipak dosta precizno može označiti kao „iznajmljivanje”. Time i reč „surogacija” dobija svoje opravdanje: reč „surogat” znači „zamena”. „Gestacijska majka” *zamenjuje* biološku majku u jednom važnom delu procesa reprodukcije; postupak, očito, može biti medicinski indikovani za žene koje nemaju matericu i za one koje iz nekog razloga ne mogu da iznesu trudnoću (to mogu biti različiti razlozi, od delimične paralize, problema sa implantacijom i sukcesivnim spontanim pobačajima pa do dijagnoza koje upućuju na nemogućnost iznošenja trudnoće ili na opasnosti na porođaju). Ti razlozi očito nisu samo utvrđene nemogućnosti nego i procene o verovatnim nemogućnostima i procene o rizicima, koji mogu biti veći ili manji. Javiće se, dakle, problem granice na kojoj se utvrđuje opravdanost tog postupka koja ne mora da se poklopi sa onom na kojoj se uopšte dolazi do mogućnosti da se trudnoća iznese; jer rizici nekih opasnih trudnoća za koje postoji neka šansa da se i uspešno iznesu mogu se u potpunosti izbeći iznajmljivanjem uterusa druge žene. Očito je, dakle, da je kao medicinsko tretiranje neplodnosti i problema u vezi sa neplodnošću surogacija, kao i IVF, jedan postupak koji sam po sebi nema nikakve veze sa normativnim (moralnim i pravnim) problemima koji se tu mogu pojaviti i da nijedan od njih nije, sam po sebi, adopcija ili pokušaj adopcije. Utoliko lekari imaju svoj sasvim poseban princip opravdavanja tih postupaka. Ali neki normativni sadržaj će se, kao što smo videli, uključiti čim se pređe granica tzv. prostog ili homolognog slučaja. Ta pitanja su delimično analogna pitanjima u vezi sa IVF, ali su delimično i nova. Pre svega, ta se granica, ako se insistira na definiciji majke kao žene koja rađa, u surogaciji uvek i nužno prelazi. A zatim, postaviće se i pitanje ograničenja prava u vezi sa onim rizicima čiji se stepen može pomerati: trudnoća je uvek skopčana sa rizicima; osnov opravdanja ovde može predstavljati relevantna *razlika* u stepenu rizika kod dve žene koje su uključene u postupak.

Dakle, ako se ne prihvata određenje surogacije kao usluge i insistira na krucijalnom značaju rađanja za definiciju majke, svi će slučajevi ovde biti heterolojni. Ali ako se prihvati određenje „usluge” pojavice se ceo niz problema i analogija koje treba raščistiti da bismo na kraju opet bili suočeni sa osnovnim problemom gde postaviti demarkacionu liniju dopuštenosti. Ako je genetski materijal predmet posebnog poštovanja i tako normativno zaštićen od krađe i pljačke postaviće se pitanje i o vrednosnom statusu iznajmljivanja uterusa, i to ne samo s obzirom na rizike nego i s obzirom na mogućnost da se sam postupak doživi kao inherentno neispravan. U kojem smislu neispravan?

Pre svega, jasno je da u ovakvom pristupu imamo ugrožavanje pojma majke zato što se taj pojam odvajava od pojma rađanja. Ali na neki način odbojna reakcija prema surogaciji uključuje još i jednu kombinaciju osećaja odvratnosti prema postupku kao takvom i implicitnu pretpostavku o narušavanju digniteta ličnosti surogat-majke (gestacijske majke). Prvi argument, određenje krucijalnih elemenata definicije „majke” izuzetno je važan, jer promena u definiciji tako važnog pojma vodi u revolucionarne promene u institucijama koje su u bliskoj vezi sa tim pojmom i u moguću redistribuciju odgovornosti na tom planu, i to je ono što tom pitanju daje izuzetno veliku moralnu i društvenu težinu. Međutim, iako društvo kao celina mora da donese konačnu odluku to ne znači da argumenti koji se navode u prilog nekog određenog rešenja (na primer, načelnog primata biološke majke) ne mogu imati konkluzivnu odlučivost. Drugi argument, koji polazi od pretpostavljenog ili stvarnog osećaja odvratnosti prema tom postupku, zasniva se na refleksnom pokušaju odbrane određene slike sveta od kardinalnih promena u toj slici, i u njemu se polazi od izvesnog prava većine u moralnoj zajednici da svoje predrasude stavi na istu ravan pa čak i ispred nečije konkretne želje da svoj određeni cilj ostvari; na primer, pravi se razlika između trajne donacije organa koja se uzdiže kao supererogativan postupak i privremenog iznajmljivanja organa na uslugu koje se, po analogiji sa prostitucijom, odbacuje iz čega bi sledilo da bi donacija uterusa bila bolja od njegovog privremenog „iznajmljivanja”. Treći argument, pretpostavka o narušavanju

digniteta ličnosti surogat-majke, sličan je drugom ali se u njemu polazi od pretpostavke da treba braniti samu surogat-majku, jer se polazi od toga da je ona na neki način ugrožena, bilo time što se izlaže velikom i nedopustivom riziku, bilo time što je na neki način eksploatisana, bilo pak time što direktno ugrožava svoj moralni dignitet tako što, na primer, prodaje nešto što ne sme da se prodaje (svoju slobodu, čast i sl.).

Što se rizika tiče, jasno je da njime kao takvim nije nužno narušen dignitet ničije ličnosti niti da preuzimanje rizika predstavlja nešto moralno nedopustivo; naprotiv, poštovanje tuđe autonomije podrazumeva da drugima dopustimo da postupe i tako da pogreše, naročito ako time neće ugroziti druge nego eventualno samo sebe same. Isto to važi i za prigovor o eksploataciji, s tim što tu još pridolazi i opšta ocena moralne neispravnosti eksploatacije (ali ta se ocena ne odnosi na postupke kao takve nego na neravnopravnost koja je u njima sadržana bilo koji postupak da je u pitanju). Što se pak prodaje nečega što se ne prodaje tiče, tu imamo posla sa poznatim prigovorom za komercijalizaciju. To je istovremeno slab i jak prigovor, i ja ću sada pokušati da to pokažem. Prigovor je slab sam po sebi, a jak je zbog nekih daljih posrednih učinaka kojima komercijalizacija stvarno vodi.

Prvo o njegovoj slabosti. Argument je zapravo paternalistički, jer se u njemu na nivou pretpostavke odlučuje za drugoga da ne sme da naplati za delatnost koja mu se inače dopušta: može, ali samo besplatno. Ovlašćenje za takvu odluku ne može se ispravno zasnovati. Osim toga, ne vidi se šta bi sve još trebalo da bude dopušteno samo kao besplatno. Ovaj stav počiva na jednom implicitnom egalitarizmu koji, pošto liči na pravdu, naizgled proizvodi pravo da se odlučuje za druge. Posledica je da se interesi ne uzimaju načelno ravnopravno, da bi se uzeli faktički kvaziravnopravno: ono što ne mogu svi, ne sme niko. Da li je, međutim, pravedno da, recimo, lekar odluči da neki pacijent ostane u posedu svog skupocenog automobila umesto da ozdravi samo zato što neki drugi pacijent nema šta da proda? Ili je poštovanje tuđe autonomije takođe zahtev pravde? Ako čovek ima pravo na slobodno korišćenje svoga tela za rađanje, dojenje ili uzgajanje vlastite dece, ne vidi se drugi

razlog protiv toga da ima isto pravo i kod tuđe dece osim da time krši neku uspostavljenu dužnost. Ali to, po pretpostavci, ovde nije slučaj: nema narušavanja tuđih prava, naprotiv – ti drugi traže uslugu. Čini se, dakle, da ni sa strane primaoca ni sa strane davaoca „usluge” nema načelne osnove za prigovor ili zabranu, za razliku od, na primer, rađanja vlastitog deteta radi davanja na usvojenje, gde se majka i dete kao takvi uzimaju kao sredstvo zarade: tu je analogija sa privremenom prodajom sebe u ropstvo mnogo primerenija. Ne vidi se po čemu bi iznajmljivanje uterusu bilo načelno različito od iznajmljivanja svojih ruku ili svog znanja ili neke druge svoje sposobnosti, niti po čemu je nešto od toga manje dopustivo od bilo čega drugog. Ukratko, prodajući svoga sina ili kćer za novac (jer to je ono što rade oni koji rađaju decu radi davanja na usvojenje) oni manipulišu ljudskim bićima na nedozvoljen način, unižavajući pri tom i dete i sebe i kupca. Ali to nije zato što je novac u moralnom smislu (bio) prljav već zato što ako se postavi kao uslov usvojenja ima ovu degradirajuću i u suštini ropsku implikaciju. Sasvim je drugačije, međutim, sa pravom surogacijom gde se, u najgorem, može ustanoviti analogija sa prostitucijom ali nika-ko sa prodajom u ropstvo. Tu nemamo direktnu manipulaciju moralnim integritetom (što ne znači da ne može biti indirektnih manipulacija, prisile, prevare, eksploatacije itd.), odnos se svodi na odnos usluge, i finansijski aspekt gubi svoje degradirajuće određenje, čak i ako se novac postavlja kao prethodni uslov. A taj uslov će se svakako tako postaviti, i njegovo guranje u stranu, pokušaj da se pokrije tzv. medicinskim troškovima, samo vodi u to da se posao vodi u ilegali, sa svim mogućnostima zloupotrebe i neregularnosti koje to povlači. Uostalom, kako unapred odrediti šta je sve pokriveno medicinskim troškovima – jer tu su uključeni ne samo rizici koji se odnose na surogat-majku (da će, na primer, porođaj možda morati da se obavi carskim rezom) već i rizici koji se odnose na fetus (da se surogat-majka odrekne, na primer, pušenja, i ko zna čega sve još). Komercijalizacija kao takva nije, dakle, nešto na čemu bi se mogao graditi jak prigovor protiv surogacije.

Jak prigovor se može graditi na njenim daljim i naizgled sporednim učincima koji proizlaze iz činjenice da se komercijalizacija

zapravo ne može izbeći. Uproščeno rečeno, ti učinci će imati redukcionističku implikaciju izjednačavanja onoga što bismo uslovno mogli nazvati „pravom stvari” (uslovno, jer je upravo surogat za one kojima je to jedino dostupno zapravo „prava stvar”) i onoga što bismo mogli nazvati „*second best*”, što je upravo ono što surogat treba da bude, i što je zaceo bolje nego ništa. Pretpostavljam da ćemo se složiti sa tim da postoji neka razlika između one žene koja se podvrgava napornim i skupim tretmanima a onda nalazi i surogat-majku za iznošenje trudnoće, jer je to jedini način da dođe do svog deteta, i žene koja sve to radi da bi, recimo, sačuvala struk ili izbegla porođajni bol. U svakom slučaju, ta je razlika na jedan suštinski način povezana sa celinom našeg vrednosnog sistema i mi ne možemo unapred znati kuda bi sve vodilo njeno ukidanje. Komercijalizacija teži ukidanju te razlike. Ona vodi stvaranju takvog duhovnog stanja u kojem će raširena praksa novih vrsta postupaka toliko promeniti naš sistem vrednosti i način na koji gradimo očekivanja od sebe i drugih, i u kojem se naša slika čoveka i društva može promeniti tako da se naš svet radikalno promeni. Stepenn međusobnog upotrebljavanja i iskorišćavanja među ljudima može veoma porasti što bi dovelo do velikog povećanja različitih pritisaka na ljude, proširenja ovlašćenja društva i povećanja njegove regulative, i svakako do smanjenja slobode. Legalizacija komercijalizacije u surogaciji može imati efekta i na statusnom i prestižnom planu: ono što se ranije doživljavalo kao nešto sa čim se moralo miriti, neplodnost, može postati stigma i znak neuspeha. S druge strane, mogućnost takve zarade, naročito kod slabije zaštićenih delova društva, može stvoriti nova iskušenja. Sve u svemu, na planu očekivanja može se stvoriti moralna atmosfera u kojoj će moći da se održe samo ona načela opravdavanja koja podržavaju permisivnost, i plima takvih očekivanja može preplaviti i prekriti neke važne distinkcije za koje se ne bismo lako odrekli *potrebe* opravdavanja.

Ta potreba je zasnovana u određenim vrednostima do kojih nam je stalo, kao što su vrednost istine, vrednost života, vrednost majčine ljubavi, vrednostima koje mogu biti ugrožene smanjenjem potrebe za opravdavanjem nekih postupaka koji sami po sebi

možda i nisu rđavi ali koji u kontekstu tih vrednosti treba da se opravdaju. Na primer, možemo reći da dete ima pravo da ne bude prodato za novac, ima pravo da ga odgajaju prirodni roditelji ili da barem zna istinu o sebi. Ali to se ne odnosi samo na ugroženu već na svu decu: ako neko dete sazna da mu je majka radala *radi* davanja na usvojenje – dala njegovog brata ili sestru drugim ljudima da im budu roditelji – onda će nužno uslediti pitanje o vlastitom statusu i vrednosti koje su se dotle držale za svete i apsolutne biće ugrožene. (Na toj osnovi se može graditi i argument protiv abortusa.) To je tako zato što naši pojmovi oca, majke ili brata ne označavaju indiferentne relacije koje svoj sadržaj dobijaju samo na osnovu onoga što u njih ulažemo po slobodnoj volji, nego ih *već nalazimo* kao konstitutivne vrednosne odrednice našeg sveta, i njihov značenja su već normativno napunjena i obavezujuća. I tako će biti i sa surogacijom: radikalno su različite slike sveta u kojima se, u jednoj, surogacija uzima kao nešto potpuno indiferentno (u šta bi vodila opšta dozvola komercijalizacije), a u drugoj, opet, kao nešto što zahteva opravdanje (i u kojoj se podrazumeva, na primer, da majka treba da kaže i objasni svom detetu zašto ga ona nije rodila – iako je ono njeno). Održanje razlike između „prave stvari” i „surogata”, ma koliko to možda moglo izgledati nepravedno, jedini je način da se ova potreba za opravdanjem održi. Ali bez te potrebe imaćemo posla sa jednim bitno drugačijim, i sada još nepoznatim, svetom; to nije više onaj svet koji zovemo našim svetom. U našem svetu mi takvu potrebu imamo i takva opravdavanja vršimo. *Ograničenja* do kojih dolazimo na osnovu procesa tih opravdavanja rezultat su *navođenja razloga*, i ta ograničenja onemogućavaju ili otežavaju stvaranje takvih opštih praksi koje ugrožavaju konstitutivne vrednosne principe naše slike sveta. Čini se da skup validnih razloga koji mogu da se navode ne može da se odredi samo preko postojanja želja i mogućnosti nego treba da uključuje i neke specifične razloge koji će zaista ispostaviti neko ograničenje. Čini se takođe da razlozi na osnovu medicinskih indikacija, po pravilu, prolaze to rešetom ograničavajućih i otežavajućih uslova odlučivanja koji su implikovani iz konstitutivnih načela naše vrednosne slike sveta, dok drugi razlozi to, po pravilu, ne mogu. To je tako zato

što demarkacione linije između onoga na šta se može imati pravo, onoga što je dopušteno i onoga što ne bi trebalo da je dopušteno idu tako da medicinskim razlozima daju veću težinu: oni otkrivaju moguća neopravdana ograničenja slobode a ne samo prosto postojanje želje u okviru prostora postojanja mogućnosti.

Ima puno pitanja koja se još mogu postaviti u vezi sa asistiranom humanom reprodukcijom, kao što ima i više različitih pravaca u kojima njen dalji razvoj može davati rezultate koji će davati moralne i društvene posledice, stvarajući nove vrste pitanja i problema koje ćemo morati da rešavamo. Nije u pitanju samo istraživanje, genetsko i drugo, ima i mnogo drugih, različitih pitanja i njihovih vrsta. Na primer, perspektiva ektogeneze, vanmaterične trudnoće (sve mlađi fetusi mogu da prežive u inkubatoru, sve stariji embrioni mogu da se implantiraju) koja bi, ako bi se uspostavila, implicirala mogućnost reproduktivne jednakosti među polovima, ali i ukidanje razlike između „oca” i „majke”, razne probleme u vezi sa mehanizmom i pojmom *veštačke materice*,¹⁶⁷ probleme prilagođavanja dece (psiholozi bi u tom slučaju mogli da istraže mehanizme uspostavljanja i delovanja materinske posesivnosti, njene neophodnosti ili suvišnosti). Može se postaviti pitanje da li je u perspektivi kraj abortusa – ako bi se svi fetusi mogli spasiti.

167 Zanimljivo je pitanje da li i ovde može nastati potreba da se objasni zašto majka nije sama rodila već je to prepustila „mašini”. Čini se da insistiranje na radanju, koje uključuje razne rizike, bol, gubljenje vremena i druge nepogodnosti, u situaciji načelno opšte (mada ne nužno i lake) dostupnosti jednog *aparata* koji bi to sve jednako dobro (ili i bolje) obavio, nema ni onoliko intuitivne opravdanosti koliko uvek ima kod prave surrogacije. Da li to znači da postoji bitna razlika između *tude* materice i *veštačke* materice, i da upotreba ove druge ne ugrožava naš vrednosni sistem i poglede na svet kao ona prva. Ako je to slučaj onda barem deo razloga za razlikovanje „prave stvari” i surogata ne proizlazi iz opisa našeg pojma „majke” već iz nečega drugog. Jer majka je u oba slučaja u istom položaju, ona je uvek „prava stvar” a samo se surogat razlikuje. U toj razlici se skriva i razlog zašto mašina ne podleže pod naš „jaki argument” protiv surrogacije (a koji počiva na razlici između surogata i „prave stvari”). To međutim potkrepljuje osnovni prigovor protiv komercijalizacije; zamislimo, u misaonom eksperimentu u kojem se pretpostavlja postojanje i dostupnost veštačke materice, situaciju izbora između te mašine i žive prave surogat majke: ako nema drugih jakih razloga za takav izbor zar ne bismo biranje druge mogućnosti doživeli kao neprilično? (Čak i ako bi to bio akt milosrđa – kao kada bi neki dobrotvor umesto da iznajmi buldožer da mu iskopa bazen unajmio nezaposlene ljude da mu to urade lopatama?!)

Biranje pola deteta, ukoliko bi postalo opšta praksa, ispostavilo bi nužnost sveobuhvatne društvene kontrole i licenciranja što bi u velikoj meri moglo da naruši vrednosti individualne slobode i privatnosti, a vodilo bi uspostavljanju novih vrsta vlasti i novih centara moći. Povrh svega, pominje se kloniranje, sa velikim brojem dalekosežnih i čudnih filozofskih, semantičkih, društvenih, moralnih i drugih implikacija.

Ipak, istraživanja koja se sada vrše jesu ono o čemu se najviše raspravlja i što je najrelevantnije. Ta istraživanja se ponekad označavaju i kao „genetski inženjering”, što znači da predstavljaju zahvat ili pokušaj zahvata u onaj genetski determinizam koji kroz vekove i milenijume prenosi genetske osobine koje determinišu naš život – samu ličnost, mehanizme mišljenja, karakterne osobine itd. – verovatno znatno više od bilo kojeg uticaja iz okoline. Stohastička ili statistička priroda tog zahvata nije sigurna prepreka za zloupotrebe – rasne, polne i druge – koje mogu da proisteknu. Uostalom, pravac razvoja i napretka, pa i napretka nauke, je nejasan i nepredvidiv; optimizam i oduševljavanje nikada ne mogu da zamenе ozbiljnost, a mogu da budu opasni i sami po sebi. Ono što je ovde nešto sa čime se mora računati jeste da nema nikakvog sigurnog načina kojim bi se oduševljenje i ozbiljnost međusobno mogli razlučiti; oduševljenje može da bude ozbiljno, a u ozbiljnosti može da se skriva malodušnost. Ono sa čim se takođe mora računati jeste da rezultati istraživanja, jednom postignuti, predstavljaju nešto čega se više nikada ne možemo rešiti: sve što možemo je da se prilagodimo. Traženje „granica” i „demarkacionih linija” i „navođenje razloga” mogu se stoga shvatiti i kao oblik procesa prilagođavanja. Značaj obrazloženih ograničenja time naravno nije umanjen, jer to je zapravo jedino što imamo.

Dva pitanja koja se neposredno nameću kod istraživanja su: ko odlučuje i ko, ili šta, se poštuje? Kod embrionalnih istraživanja to je posebno složeno. Ako se, recimo, kaže da jedino roditelji imaju pravo odlučivanja onda sledi pitanje da li je embrion *svojina* roditelja i biće bez vlastitih prava? Ako se embrion, recimo, „napusti” – čiji je on onda? Da li to povlači da niko drugi nema tu nikakvih dužnosti, ili se možda može smatrati da embrion ima „pravo”

da mu se „dopusti” da se razvija i da živi? (Ovde se jasno vidi prednost termina „dužnost” pred terminom „pravo”: dužnosti su moralne a prava legalne kategorije: dužnosti postoje ili ne postoje, jednako i pre donošenja nekog zakona o tome kao i posle toga.) Ako se ograničenje prava odlučivanja, koje je ovde kao i u većini drugih slučajeva neizbežno, može iskazati u terminima „svojine”, da li to povlači da se može imati svojina nad ljudskim bićem ili pak da embrioni nisu ljudska bića? Ili postoji neko pravo i obaveza društva (države) da svojom promišljenom i obrazloženom regulacijom isključi mogućnost takvih vrsta „svojine”? Da li iz toga što možemo reći da je priroda nebrizljiva i zapravo krajnje rasipnički nastrojena prema zigotima može da se izvede zaključak da zigoti nemaju pravo na poštovanje? Ili se možda može reći da selekcija koju priroda čini ne predstavlja nebrizljivost nego upravo suprotno – za one koji prežive, i zbog kojih se selekcija i čini, te da ako *istraživački eksperiment* predstavlja doprinos povećanju selekcije da je u njega time založeno poštovanje prema životu i njegovom kvalitetu? A mogu se u ovom kontekstu postavljati i druga, sasvim različita pitanja – recimo, pitanje *internacionalne etike*: da li je ispravno zabranjivati nešto podrazumevajući ili nadajući se da će to biti dopušteno negde drugde, i da ćemo se time onda moći koristiti ostajući sami „čistih ruku”? Sve to čini da naizgled jednostavna teza da treba prihvatiti sve što vodi smanjivanju rizika i neželjenih efekata i povećanju izgleda da se poželjni ciljevi ostvare, uz istovremeno izbegavanje onih postupaka u kojima će se neki predmet poštovanja pojaviti kao predmet manipulacije, izgleda veoma optimistička ali i veoma naivna. Želja za detetom ne daje borbi sa neplodnošću neograničena ovlašćenja na upotrebu svih mogućnosti koje postoje, ali isto tako ne može se unapred i jednom zauvek postaviti sistem demarkacionih linija koji će na jedan definitivan način izvršiti distribuciju odgovornosti ili dati pravilo po kojem tu distribuciju treba vršiti. Na primer, funkcija lekara i funkcija naučnika nije uvek sasvim razmeđena, ali će i onome ko je istovremeno i lekar i naučnik artikulisanje razlike između tih različitih funkcija pomoći da donese odgovornu i moralno ispravnu odluku. (Lekar treba da drži do sebe i ne dozvoli da naučnik u njemu nametne nešto što

on kao lekar u tom trenutku ne može odobriti.) Univerzalno poštovanje je onaj kriterijum u koji je založen moralni zahtev. Pacijent, tako, ne sme biti upotrebljen kao sredstvo ali ni sam ne sme upotrebljavati lekara kao sredstvo postignuća nečega na šta nema pravo. Ono na šta je bitno ovde ukazati s obzirom na pojmovnu i institucionalnu neodređenost, terminološku nepreciznost i nedovršenost tehnika i metoda koje koristimo jeste da sve to nikako ne sme biti paravan za proizvoljnost i neodgovornost već je naprotiv razlog za poseban oprez kod određenja odgovornosti, a onda i kod odlučivanja. Privremenost i nedovršenost sa kojom se ovde susrećemo ne smanjuje nego povećava našu odgovornost. Uostalom, svaki postupak može postati presedan.

Društvo ima pravo da napušta ili menja postojeće koncepte ili stavove, ali čineći to ono menja sebe. Isto se može reći i za preimenovanje (preimenovanje ciljeva, metoda, postupaka, pojmova): to je zapravo menjanje. Moral na osnovu kojeg se bira i odlučuje uvek predstavlja skup važećih normi; utoliko je on jedna činjenica koja već postoji, ali utoliko on može biti i ograničen, i može da se menja. Samo je njegov princip, *univerzalizacija*, uvek isti i po tome je to jedan određeni vrednosni kriterijum. Zato je iluzorno očekivati da neki *moćan etički autoritet* odluči šta je ispravno. Vladajuća, ili preovlađujuća, moralna osećanja imaju veliki uticaj u oblikovanju onoga što bismo mogli nazvati „javnim pravilima”, i u koja je založeno neko određenje društvene, političke, medicinske ili neke druge poželjnosti, ali se moralna ispravnost može razilaziti sa svakim od tih određenja. S druge strane, nema nekog određenog mesta za „stručnjake” ili „eksperte” u moralnim pitanjima. To je tako zato što su moralne odluke uvek kardinalne odluke o tome šta učiniti i uloga eksperata, iako može biti i ključna, tu je uvek ograničena. Mnoga prethodna pitanja takođe nisu činjenička i da bi se dalje odlučivalo mora se doneti neka prethodna odluka; na primer, odgovor na pitanje da li je fetus osoba, i kad osoba nastaje, pretpostavka je za odgovor na mnoga druga pitanja koja nam se u okviru naše teme postavljaju. Ipak, u nekim razlozima za uspostavljanje kriterija dopuštenja i zabrane imamo jasne deskriptivne razlike koje nam olakšavaju posao; na primer, IVF i transfer embriona se jasno

razlikuju od homoseksualnosti (ili prostitucije) pored ostalog i po tome što to ne mogu biti prosto liberalna pitanja¹⁶⁸ (po tome što nemaju samo javne nego i trajne i po svemu ozbiljnije i dalekosežnije posledice); zato određenje onoga što ljudi naprosto žele ne može ni u pretenziji biti jedino ili konačno opravdanje za dopuštenje (pod nekim uslovima) tih postupaka: oni se jednostavno ni načelno ne mogu posmatrati kao izolovani svaki za se. Naprotiv, svaki od njih ima neposredan i relevantan učinak na celu praksu, ili pak sam konstituise neku praksu.

Zaključak ove rasprave mora da ispostavi jednu demarkacionu liniju koja se uveliko razlikuje od one koja se uobičajeno prihvata. Cilj te demarkacione linije jeste da se ne zabrani ništa od onoga što treba da se dopusti i da se ne dopusti ništa od onoga što treba da se zabrani. Mada sa obe strane te linije izgleda lakše opravdati naše postupke ukoliko su oni izuzeci ili ograničene prakse pod strogim ograničenjem nekog definisanog medicinski opravdanog uslova nego ukoliko bi bili raširene i opšte dostupne prakse, ipak čini se da je vrsta opravdanja s jedne i s druge strane te linije bitno drugačija. *Prvo*, IVF i embrio transfer se ispostavlja kao jedna medicinski indikovana i opravdana terapija, podložna doduše zloupotrebi, ali *prima facie* moralno ispravna i utoliko prihvatljiva. *Drugo*, za surogaciju se u načelu može reći to isto, s tim što treba

168 Ovo se čini potencijalno veoma važno. Ako *ovde* postoji razlika između ove dve vrste pitanja onda izgleda da slede sledeća tri stava: prvo, sam princip *podele* na te dve vrste pitanja označava granicu do koje se proteže validnost „liberalnih” argumenata; drugo, princip *relevancije* u „neliberalnim” pitanjima mora biti drugačiji nego u liberalnim, što pored ostalog onim prvim otvara mogućnost daleko većeg ovlašćenja na obaveznu solidarnost; treće, princip *validnosti* argumenata u oba slučaja treba da ima isti izvor: poštovanje slobode i pripisivost odgovornosti. „Neliberalna” pitanja svakako postoje u stvarima sigurnosti, pravde i sl.; ali *ovde* se otvara jedno polje daleko manje obaveznosti a ipak ne sasvim prepušteno u sferu privatnosti. Jer, „liberalna” pitanja, ukoliko nisu stvar mode, jesu pitanja iz sfere privatnosti. Ali *zašto* su to *pitanja*? Kad se razgrnu razlozi verovatno će se doći do odgovora da su to ili one stvari koje spadaju naprosto u sferu dozvoljenog i ne mogu dalje da se vrednosno specifikuju, ili da nisu u pitanju „liberalna” pitanja. Prvo je stvar raščišćavanja predrasuda (posao koji se izgleda nikada ne može do kraja završiti), a kod drugog se suočavamo sa *pravim* filozofskim (svetskim i društvenim) pitanjima koja se uvek pojavljuju kod konstituisanja novih praksi.

imati na umu tri važne stvari u vezi sa njom: argumentacija u našoj raspravi implicira redefiniciju pojma „majke” i zahteva napuštanje definicije majke kao „žene koja je rodila”; zatim, ukoliko bi se taj postupak raširio preko domena nekog relativno uskog i strogog opravdanja on bi, postavši raširena praksa, mogao bitno promeniti sliku društva u kojem živimo, i dovesti do posledica koje nam se možda ne bi svidеле; i na kraju, moglo bi se desiti da se vrednosni sistem u našem doživljaju tako poremeti da *surogat* prestane da bude surogat naprosto zato što je *zamena i ono što se zamenjuje* postane u našem doživljaju jednakovredno, što bi potpuno ukinulo potrebu za bilo kakvim opravdavanjem surogacije: to bi neke naše važne vrednosti radikalno devalviralo. Sa druge strane demarkacione linije je, međutim, *treća* vrsta postupaka kojima smo se bavili: donacija genetskog materijala. Ona, onako kako se praktikuje, u sebi inherentno uključuje *laž*. U tom smislu donacija je *prima facie* moralno neispravna. To doduše još nije dovoljan razlog za njenu inkriminaciju – *laž* se inače kao takva zakonski ne sankcioniše – ali se čini da neki postupci koji se tu pominju (na primer, mešanje sperme da bi se još više osigurala anonimnost donatora) nikako ne mogu da se opravdaju. Čini se najprimerenijim da se donacija definiše, ali i tretira, kao oblik prenatalnog usvojenja; budući da već imamo instituciju postnatalnog usvojenja, mnoga rešenja iz ovog bi se mogla pošteno primeniti i tamo. Naravno, ta definicija bi bila samo osnov ili okvir u kojem bi se onda tražila pravna rešenja i moralna obrazloženja.

XIII MORALNA DIMENZIJA REPRODUKTIVNIH PRAVA

Reproduktivna *prava* predstavljaju jedan od najosetljivijih delova oblasti prava, iz više razloga. *Prvo*, zato što povlače kardinalno pitanje same mogućnosti postojanja takvih prava; jer to pitanje podrazumeva neko „pravo” na to da neko *drugo* ljudsko biće uopšte postoji (ili ne postoji), što bi značilo da je odnos prema drugima u tom pravu direktniji i jači nego u mnogim drugim pravima (koja uvek takođe povlače neki odnos prema drugima). Kad je samo postojanje u pitanju teško se uopšte može govoriti o pravima, jer se o *razlozima* za bilo čije postojanje uopšte ne može govoriti – pre nastanka svačije postojanje sasvim je bezrazložno, a nakon nastanka „razlog postojanja” je načelno jači od svih drugih razloga, čak i onda kad se postojanje na neki način dovodi u pitanje (na primer, u *žrtvi*, jer to ne može da se uradi nekim upoređivanjem razloga za i protiv kao takvih, i zapravo nema za zaključivanje potrebne „ravnopravnosti razloga” očitovane u njihovoj samerljivosti). Ali kad je u pitanju *ukidanje*, odnosno negiranje nečijeg postojanja onda se čini da je govor o pravima nezaobilazan. Nije čudno onda što se o abortusu, na primer, govori u kontekstu koji *na samom početku* zahteva odgovor na pitanje da li je to ubistvo (da bi se tek nakon toga moglo raspravljati o razlozima koji se nude za ovu ili onu opciju – ako se kaže da nije ubistvo onda o tome šta jeste,

a ako se kaže da jeste ubistvo o tome kada i pod kojim uslovima eventualno može da se opravda). *Drugo*, reproduktivna prava, ukoliko postoje, povlače pitanje konstitucije *dužnosti* prema drugima, u dva sasvim različita smisla: jednom kao pitanje konkretnih dužnosti prema drugima (svojoj deci) kao urgentnih i nezaobilaznih obaveza, a ne kao kod „normalnih” prava koja uključuju mogućnost da se od tih prava i odustane (što je deo značenja pojma prava); ovde spada pitanje opravdanja izdvajanja *svoje* dece u odnosu na drugu decu (koja su, po pretpostavci, takođe zavisna bića kojima treba pomoć drugih ljudi). I drugi put kao pitanje da li možda postoji *opšta reproduktivna dužnost* (onda kada je to u našoj moći), pa bi se reproduktivna prava pojavila kao artikulacija različitih mogućih oblika ispunjavanja te dužnosti, čijom se artikulacijom automatski, mada samo delimično, odgovara na naše prvo pitanje. *Treće*, tu je i pitanje prava drugih prema nama, od prava same dece do prava društva, i uopšte drugih ljudi, da kao *roditelji* svoje tim određenjem uspostavljene obaveze i ispunimo na način prihvatljiv i ispravan. *Četvrto*, kod *osujećenosti*, a možda i inače, pošto se radi o graničnim ljudskim vrednostima, postavlja se pitanje obaveza drugih prema nama kao nosiocima takvog jednog prava, njihovih obaveza da nam dopuste (a ne da nas zabranama ili uplitanjima sprečavaju), a možda i obaveze da nam *pomognu*, da to pravo ostvarimo. I konačno, *peto*, pojavljuje se pitanje naših prava kao roditelja da od dece *očekujemo* nešto što onda možemo doživeti kao nešto što deca *nama duguju*.

Sve su to veoma različite stvari, možda i različito važne, ali sve odreda vredne ispitivanja, i filozofskog i moralnog. Takođe i pravnog i političkog, mada pravno i političko razmatranje ovih pitanja treba da bude zasnovano na filozofskom i opravdano valjanim moralnim obrazloženjem. U ovom tekstu ću sasvim ukratko pokušati da skiciram mogući odgovor na ovih pet pitanja.

1. Pravo na postojanje jeste jedno pravo *ex post facto*. Ono je, međutim, *starije* od svih pozitivnih razloga koji mu mogu biti protivni. To se zapravo i ne dovodi u pitanje. Na primer, ako mnogočlana

porodica naglo osiromaši i mora da proda porodičnu kuću, ili kuću ekspropriše revolucionarna vlast, neće se smatrati da oni koji više ne mogu da imaju svoju sobu (na primer, neka baka, koja je dotle bila izvor radosti u kući ali je sada naprasno postala teret) ne treba ni da postoje. Kod abortusa se, međutim, ponekad uzima upravo ovakav tip razloga – da je odsustvo nekih uslova čije se postojanje uzima za „pravo” budućeg deteta (neki materijalni uslovi života, neki mogući *interes* deteta) *razlog* za abortus. Ipak, pozivanje na interes deteta je kod eventualnog odlučivanja o njegovom postojanju ili nepostojanju potpuno deplasirano: taj interes se za biće koje ne postoji ne može artikulirati a za biće koje postoji uvek će biti nadmoćan argument pretpostavljene pozitivne vrednosti postojanja kao takvog nad vrednošću realizacije bilo kojeg interesa. Već kod čedomorstva se to sasvim jasno vidi: ono se nikada ne može obrazložiti nekim opisom uslova života na koje dete ima navodno pravo a koji ne postoje. Svi se ti razlozi mogu legitimno uzimati *u odlučivanju* o rađanju, ali oni tada ne predstavljaju *interese* onih osoba o čijem se postojanju odlučuje pošto same te osobe (još) ne postoje, i možda neće ni postojati. Oni su *naši razlozi* da odlučimo ovako ili onako, i oni mogu predstavljati i neka *naša prava*, ali ne može uopšte biti govora o pravima nepostojećih ljudi, niti o našem pravu da zastupamo njihove interese (koji takođe ne postoje), već samo o našem pravu da proizvedemo deo uzroka ili uslova njihovog postojanja. Naša odluka o rađanju, doduše, povlači našu odgovornost i, obično, sasvim određeni skup moralnih dužnosti prema onima koje rađamo, ali tu nema korelacije između prava i dužnosti: dužnosti tu proizlaze iz naše (moralne) odgovornosti i potpuno su nezavisne od bilo kakvih prava, kojih na ovom nivou govora još i nema.

Međutim, kad je samo *postojanje* u pitanju nema ni dužnosti: *razlozi* za konstituciju dužnosti se uvek odnose na neka svojstva, deskripcije, vrednosti ili postupke postojećih bića (a kad su buduća bića u pitanju, dužnosti postoje samo pod pretpostavkom da će ta buduća bića stvarno postojati), a na njihovo postojanje odnose se samo posredno, samo kao prema uslovu postojanja tih svojstava.

Oni se otuda ne odnose na postojanje neke osobe kao slobodnog bića koje može imati i drugačija svojstva i birati druge vrednosti (recimo, prekinuti lanac reprodukcije), tj. može slobodno postupati, već na postizanje nekog cilja za koji je postojanje neke (i zapravo nepoznate) osobe uslov. Razlozi mogu biti, na primer, želja da se produži život vrste, želja da se ima ćerka (pa se kao čisto uzgredna posledica te želje može stvoriti i nekoliko muških osoba, koje će, kad se rode, imati jednako pravo na postojanje), ili neki drugi mogući sadržaj nekog cilja, ali tu postojanje figurira samo kao uslov a ne kao deo tog sadržaja.

2. *Reproduktivna prava*, shvaćena i u minimalnom smislu, onom po kojem u značenje termina „pravo” spada i mogućnost (i pravo) da se od realizacije tog prava odustane (inače bi se radilo o nečemu jačem od prava) – povlače *dužnosti* prema predmetu tog prava. Povlače ih u jednom jačem ali i opcionom smislu – kao dužnosti prema svojoj deci *ukoliko se odlučimo* da decu imamo, i u jednom slabijem smislu ali za koji nije lako reći da li dužnost koja se tu ima (ako se ima) ima u svojoj konstituciji ičeg opcionog – to je eventualna dužnost produženja (humane) vrste kao nosioca humanog života u svetu. Pitanja vezana za postojanje i artikulaciju ovih dveju vrsta dužnosti predstavljaju zapravo centralni deo problema reproduktivnih prava; sva ostala pitanja zavise ili slede na neki način iz toga. Reproductivnim pravima moraju da koreliraju neke dužnosti već na osnovu činjenice da deca, naročito kada su mala, kao i fetusi pre toga, predstavljaju bića koja nisu u stanju da se brinu sama o sebi pa im je nužno potrebna pomoć.

Pitanje je, naravno, da li je nužno da reproduktivnim pravima koreliraju baš određene njima primerene dužnosti, recimo, dužnosti baš prema svojoj deci. Na primer, kod Platona imamo ideju da se deca nakon rađanja oduzimaju od njihovih prirodnih roditelja i predaju državi, koja se dalje o njima stara. Ali dužnosti prema njima i dalje postoje. Mogu se navoditi argumenti za i protiv institucionalnih formi porodičnog života, i tu su argumenti u jednom značajnom smislu „politički”. Filozofija se mnogo manje bavila tim

formama institucionalizacije života nego drugim,¹⁶⁹ ili ih je čak izjednačavala sa drugim političkim formama, ponekad nastojeći da državu ili naciju artikuliše kao porodicu. Na tom tragu je, na primer, ideja „bratstva” prisutna u Francuskoj revoluciji i kasnije, sasvim u duhu platonovske ideje o državi u kojoj „bratstvo” ima funkciju i značaj neuporedivo veću nego „roditeljstvo” („očinstvo”, „majčinstvo”, svakako vrednosti od velikog značaja u našoj civilizaciji). Na drugoj strani, postoji i deluje ideja o organskom karakteru države po kojoj je *kralj* (ili *voda*) neka vrsta *oca*. Sve to izlazi iz okvira naše teme i mi se možemo zadovoljiti time da kažemo da su pojmovi „kralja” i „oca” sasvim različiti pojmovi – ma koliko inače moglo biti privlačno, komforno ili čak korisno, da se ti pojmovi izjednače. Bez te razlike mnogi osnovni pojmovi i vrednosti iz našeg društvenog života ne bi mogli da se konstituišu: na primer, „službenost”, „zakonitost”, „politička sloboda”, „privatnost”, da se i ne govori o zabrani paternalizma, prezumpciji nevinosti, zaštiti osnovnih prava itd. Bez te razlike ni pojmovi punoletstva, lične i građanske odgovornosti i suverenosti i na njima izgrađenih ljudskih prava i dužnosti ne bi mogli da postignu puninu svog značenja.

Iako, naravno, postoje mnoge sličnosti sa drugim formama zajedničkog života, artikulacija porodičnih odnosa se karakteriše takvim kvalitativnim sadržajima koji ne mogu da se do kraja podvedu pod neku spoljašnju, zakonsku, regulaciju. Upravo ta osobina i jeste izvor argumenata i za i protiv porodice kao jedne određene institucionalne forme života. Argumente „za” ćemo nalaziti kroz ceo tekst, a od argumenata „protiv” možemo ovde pomenuti momenat slučajnosti (neku vrstu lutrije ili sreće) u određenju kvaliteta porodice – taj kvalitet može biti veoma, pa i radikalno, različit – što teško može da se uskladi sa minimalnom jednakošću početnih osnovnih šansi koje ljudi treba da imaju „na početku”. Iako se kaže da je *ljubav*, a naročito *roditeljska ljubav*, po pravilu, raspoređena sasvim ravnopravno i čak demokratski da je normalno očekivati da niko ne bude sasvim uskraćen, ipak nema

169 Upor. O. O'Neill and W. Rudick, eds., *Having Children*, Oxford University Press, New York, 1979, General Introduction, p. 3ff.

nikakve sigurnosti da će to u nekom određenom slučaju tako i biti. A tu je mogućnost društvene kontrole bitno ograničena. Niti se roditeljima može *narediti* da vole svoju decu (u nekoj „dovoljnoj meri“) niti se „ljubav“ može naučiti i uvežbati. Niti se može odglumiti. Ali to ne znači da društvo može biti ravnodušno prema tako elementarnoj potrebi dece. Način artikulisanja obaveze zadovoljavanja te potrebe društveno se reguliše važećim sistemom vrednosti, a društvo može i neposredno da se angažuje na tome tako što će dodatno investirati u pospešivanje društvenih i ekonomskih uslova za poželjan emocionalni, moralni i intelektualni razvoj dece. Iako će, opet, osnovni teret izvođenja dece ostati na roditeljima i društvo ima takođe svoje dužnosti, a deca imaju u tom smislu odgovarajuća prava. Jedan deo tih prava (školstvo, dečija zdravstvena zaštita) je zakonski regulisan, ali jedan deo ostaje kao mogući predmet neke politike u vezi sa reproduktivnim i populacionim pitanjima.

Čini se da glavni pravac delovanja te politike treba da bude usmeren na roditelje i na buduće roditelje, a ne na retoriku o dečjim pravima; ovo drugo povlači rizik da se radi manje važnih modnih zahteva zanemare osnovni problemi dece i u vezi sa decom. Po inerciji analogije sa drugim stvarno ili navodno ugnjetavanim i obespravljenim socijalnim grupama (strancima, nacionalnim manjinama, drugim rasama, ženama, hroničnim bolesnicima, starima) i potrebi da se artikuliju njihova prava ili „prava“, postalo je pomodno govoriti o „dečjim pravima“. Osnovna nedostatnost ove analogije je što deca ne mogu na isti način da se definišu kao socijalna grupa: svi su bili deca, i deca neće uvek biti deca. Njihova zavisnost će proći samim protokom vremena. Njihova zavisnost nije proizvedena konvencijom, već je prirodna i nužna, ali isto tako i privremena. Dečja zavisnost ima efikasan lek: ona će da odrastu. Odnosno, ona treba da odrastu. Moralni problem može predstavljati usporavanje tog procesa (naročito ako je namerno) ili trasiranje nekih budućih trajnih zavisnosti, i na tome se onda mogu nijansirati modaliteti roditeljskih dužnosti. Uostalom, njihova zavisnost je teret za one od kojih oni zavise, za razliku od obespravljenih grupa koje su, po pretpostavci, obespravljene zato što ih drugi iskorišćavaju.

Zato se čini da je terminologiju „dečjih prava”, zbog zavode-
nja u pogrešnom pravcu, bolje zameniti terminologijom „*dužnosti
prema deci*”.¹⁷⁰ U svakom slučaju, tako je bolje za samu decu. Mo-
že se odgovoriti na pitanje *ko* ima dužnost da nahrani, pročita baj-
ku pred spavanje, odvede lekaru. Ali da li dete *ima pravo na sve to*
u nekoj *određenoj* formi? Ili samo na deo – iako sve može biti pred-
met (nečije) dužnosti. I ponovo se, po ko zna koji put, susrećemo
sa nemogućnošću korelacije prava i dužnosti i sa činjenicom da
mnogo onoga što je ili može biti pokriveno dužnostima ne može bi-
ti predmet prava. Uostalom, ako se pod „dečjim pravima” misli na
neki skup pozitivnih prava onda se mora reći da je to nejasan po-
jam, neodređen u svom obimu i nekoherentan; na primer, da li je
„pravo na (određeni) životni standard” (materijalni uslovi života,
odgovarajuće obrazovanje, itd.) starije (važnije) od prava deteta da
ostane u svojoj porodici: da li bogata društva treba da siromašnim
roditeljima oduzimaju decu da bi im tako obezbedila neka njihova
„prava”? Kod *zaštite*, opšte zaštite, kao što je zaštita života, ili po-
sebne zaštite, kao što je zaštita od zlostavljanja, do narušavanja
prava očito dolazi zbog nečijeg kršenja dužnosti. Stvar postaje de-
likatnija kod *zapostavljanja*, ali samo zato što je teško iznaci pravič-
nu granicu gde dužnost prestaje; na primer, da li su deca lišena *do-
voljnog intenziteta* roditeljske ljubavi – zapostavljena? Ali sve se
može, kao što ću pokušati da pokažem u odeljku a), reći u termi-
nima „dužnosti”.

Druga pomenuta vrsta reproduktivnih dužnosti, dužnost pro-
duženja vrste, čini se, nema nikakvu vezu sa reproduktivnim *pravi-
ma*, osim u jednom slabom smislu da svaki potencijalni roditelj
upražnjavajuću svoje reproduktivno pravo vrši i tu dužnost (ukoliko
takva dužnost uopšte postoji). Ona je načelno različita od dužnosti

170 Tezu zasnovanu na dužnostima prema deci a ne na njihovim pravima, sa razvi-
jenom argumentacijom o relevanciji razlike između savršenih i nesavršenih du-
žnosti za ovo pitanje, o nemogućnosti „pravnog uterivanja” za ove druge, i o
opasnostima koje slede iz retorike dečjih prava, možemo naći u članku Onore
O’Neill „Children’s rights and children’s lives”, u njenoj knjizi *Constructions of
Reason, Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University
Press, 1989, pp. 187-206.

za koju uzimamo da ljudi imaju *prema svojoj deci*. Iako ne uključuje različite sadržaje koje dužnost prema svojoj deci nužno sadrži, ona povlači neka dalekosežna moralna pa i ontološka i kosmološka pitanja od velike filozofske važnosti. Ako bi se moglo odgovoriti na ta pitanja možda bismo mogli doći nešto bliže i odgovoru na pitanje o konačnom smislu (ako takav smisao postoji) postojanja sveta i ljudskog života u njemu. Razmotriću ukratko svaki od ova dva tipa dužnosti.

a) Pošto deca ne mogu opstati ako su prepuštena sama sebi, a imaju i svoja sopstvena prava, to reproduktivna prava, kao što vidimo, nužnim načinom povlače dužnosti prema deci. U celokupnoj istoriji našeg sveta, u svim njegovim civilizacijama, to je značilo *roditeljsku* dužnost prema svojoj deci. Specifičnost roditeljskih dužnosti je što se one u svom značajnom delu ne mogu artikulirati isključivo u zakonskoj formi. Govoreći jednom za to pogodnom terminologijom, kantovskom, možemo reći da roditeljske dužnosti predstavljaju tzv. nesavršene dužnosti, dužnosti koje u svom najznačajnijem delu nadilaze osnovne, „savršene” dužnosti. To je tako zato što *uloga* roditelja čini mnogo više nego što može biti ispunjavanje njihovih *zakonskih* obaveza. Ta uloga je civilizacijski regulisana na jedan bogatiji način. Osnovne, zakonski definljive i uterive, dužnosti izražavaju se logički univerzalnim iskazima, koji se odnose na univerzalne nosioce nekih svojstava, na primer, decu, ili roditelje, kao takve. Ali ono što se konstituiše samo kao individuirano, to ne može da se izrazi takvim iskazima, iako može biti predmet roditeljskih dužnosti.

Univerzalizacija sa kojom tu imamo posla nije logička, već, kako bi Kant rekao, *praktička*: ona kaže da postoji *moralna nužnost* da upravo te a ne neke druge individualne relacije indukuju moralne dužnosti. I savršene i nesavršene dužnosti mogu da se *prekrše*, ali kod nesavršenih imamo još i dodatnu specifikaciju u određenju *adresata* dužnosti. Naša dužnost da ne lažemo odnosi se na sve moguće adresate te dužnosti. Ali naša dužnost da brinemo o svojoj deci, ili da branimo svoju zemlju, ima drugu vrstu univerzalnosti: *svako* ko ima decu dužan je da se brine o njima, i svako je dužan da

brani *svoju* (a ne bilo koju, pa makar i napadnutu) zemlju. Osnovna logika univerzalnosti je međutim ista i kod savršenih i kod nesavršenih dužnosti: nismo dužni da govorimo ili da dajemo obećanja, ali kad obećanje damo moralno smo dužni da ga izvršimo; na sličan način nismo (u ovom smislu) dužni da imamo decu (ili zemlju?), ali kad ih jednom steknemo onda postajemo dužni da brinemo o njima. Na taj način se može *moralno* obrazložiti razlika u obavezi prema *svojoj* i prema *tuđoj* deci, a da *nepristrasnost*, kao svojstvo načelne moralne jednakosti ljudi i načelo moralnog suđenja i dalje opstane. Tamo gde *relevancija* ove razlike između *svoga* i *tuđeg* ne doseže, tamo odnos treba da bude isti; na primer, brinem se više o ishrani ili zdravlju svoje nego tuđe dece, ali kao učitelj ili vaspitač ne treba da pravim tu razliku. To znači da nisu sve razlike moralno relevantne, i ne mogu sve razlike biti izvor posebnih obaveza ili moralnih dužnosti.¹⁷¹

Uloge koje ljudi imaju u svetu definišu deo odnosa među njima i povlače određene obaveze. Te se obaveze mogu izbeći ne ulazanjem u te uloge; na primer, uloga muža može se izbeći neženjenjem. Ponekad se može *izaći* iz neke uloge, ali to nije uvek slučaj. U svakom slučaju, ne može se izaći iz *svih uloga*. (Neke uloge se protežu i posle smrti, a uloga pokojnika se tek smrću stiče. I uloga samoubice samoubistvom.) Obaveze koje uloge povlače imaju svoje specifično određenje, i to određenje obično daje i deskripciju adresata tih obaveza. Ali kad se jednom ta deskripcija ima, obaveza postaje univerzalna. I opet imamo da su neke razlike irelevantne za postojanje te distinktno obaveze; na primer, razlika u polu kod svoje dece moralno je irelevantna za određenje obaveza prema njima. Te obaveze nisu prava, čak i kad su zasnovane na prethodno postojećim pravima: kad se jednom steknu iz njih se ne može izaći,

171 O nekim zanimljivim pitanjima u vezi sa teškoćom da se uspostavi moralna relevancija razlike u obaveznosti kod uspostavljenih dužnosti, kakve su po pretpostavci dužnosti prema svojoj deci i takođe po pretpostavci iz univerzalizacije implikovane opšte dužnosti nekog oblika univerzalne benevolencije, upor. J. Rachels, „Morality, Parents, and Children”, u njegovoj knjizi *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Totowa, N. J. 1997.

moгу se samo prekršiti, a da nije nužno da time budu prekršena nečija prava; a čak i kad su prekršena time se ne iscrpljuje značenje kršenja dužnosti. Te obaveze su raznovrsne ali one sve zajedno imaju zajednički imenitelj u nastojanju da se od dece na prave ljudi koji će biti autonomne ličnosti, koji će svojom slobodom moći suvereno da vladaju. To, naravno, uopšte nije lak zadatak i on zahteva razne vrste spremnosti, ulaganja i napora, ali i određeni nivo elementarne ljudske kompetencije; na primer, ni permisivno ni suviše strogo vaspitanje neće voditi u razvoj autonomne ličnosti već u konformizam. Sreća je, međutim, da sama deca poseduju određene prilagođavalačke sposobnosti, kao i nepoznat ali značajno velik iznos nasleđenih karakternih osobina, tako da je njihova sudbina od početka delimično u njihovim vlastitim rukama.

b) Da li imamo dužnosti da dece uopšte bude, odnosno da se život naše vrste produži? Ako takva dužnost postoji ona je sasvim drugačija od prethodne dužnosti prema deci, i njen nosilac ne mogu biti, kao što tamo to po pravilu jesu, konkretni određeni pojedinci, već to može biti samo *skup svih ljudi*, čovečanstvo kao celina. Ta dužnost pripada *svima*, ali ne samim tim nužno i *svakome*. Ali pošto se konkretne moralne dužnosti artikulišu u *kontekstu* konkretne stvarnosti to će u *našem svetu* ta dužnost, iako se *prima facie* odnosi na svakoga, *konačno* biti jedna *slaba dužnost*. Da bi se objasnilo šta znači „slaba dužnost” uzećemo dve analogije. Prva analogija može biti poređenje sa dužnošću da se glasa na izborima: ako *niko* ne bi glasao, glasanje se ne bi obavilo. Ali može se misliti da je naš glas toliko beznačajan, a da je *procena* o broju onih koji će ipak izaći na glasanje takva da s razlogom pretpostavimo da svojom apstinencijom u glasanju nećemo ni ugroziti izbore ni uticati na njihov rezultat, i onda možemo *racionalno* odlučiti da *nije nužno* (*nije važno*) da i mi glasamo. U tom smislu dužnost da se glasa biće jedna *veoma slaba dužnost*. Po ovoj analogiji, reproduktivna dužnost bi bila takođe jedna takva „veoma slaba dužnost”. Međutim, veoma slaba dužnost može u nekoj situaciji prestati biti toliko slaba, a da ipak ne postane toliko jaka da *svako* bude dužan da je izvrši.

Za objašnjenje ove druge vrste slabe dužnosti (nazovimo je prosto „slaba dužnost”) treba nam druga nagoveštena analogija: uzmimo da se u graničnoj provinciji pojavila epidemija koju lokalni lekari ne mogu savladati (i koja, osim toga, preti da se proširi na celu državu). Lekarska organizacija (nazovimo je tako) *dužna* je da tamo pošalje onoliko lekara koliko je potrebno i ta dužnost leži na lekarskom cehu kao takvom a ne na lekarima kao pojedincima. (Možda problem može da se reši i pomoću *dobrovoljaca*, ali to više neće biti izvršavanje dužnosti; supererogativnim postupcima se problemi ne rešavaju na jedan načelan način i moralna vrednost takvih postupaka nije nužno pozitivna. Uostalom, dokle god se problemi mogu tako rešavati oni nisu kardinalni – kao što *sada* nema *problema* oko produžetka života ljudske vrste, pa se to zaista može rešavati *pomoću dobrovoljaca!* Niti se rad na produžetku vrste – još uvek? – smatra supererogativnim.) Naravno, ovde će se odmah reći da analogija sa dužnošću čovečanstva da se razmnožava ne stoji, jer kod lekarskog ceha u opisanoj situaciji *niko* nema pravo da se izvlači ili izmiče od procedure na osnovu koje će se objektivnim i nepristrasnim postupkom odlučiti *koji* će lekari biti izabrani da idu, dok je kod reprodukcije odluka na samim akterima – podrazumevajući (kao i kod izbora) da *će biti* dovoljno onih koji će iskoristiti svoje *reproduktivno pravo*. Sa tom pretpostavkom način odlučivanja u ova dva slučaja je zaista sasvim različit. Ali ako, u jednom *missonom eksperimentu*, uzmemo da postoji samo jedan lekar koji može ići (koji jedini raspolaže potrebnim znanjem i veštinom), sa jedne, i da postoji samo jedan preostali fertilan par ljudske vrste na zemlji, sa druge strane, ta razlika se izgleda gubi. Tu više dužnost, ako postoji, ne zavisi od procene (kao što je procena o broju onih koji će stvarno izaći na izbore). Jer ne bi bilo nikakvog *viška*, i nikakvog odlučivanja koji je sa njim u vezi: ne bi se moglo *odlučivati* o izdvajanju jednih u odnosu na druge. S obzirom na to čini se da je analogija sa epidemijom primerenija od analogije sa izborima. Ali ona je dragocena i po još jednom momentu koji predstavlja moment moguće razlike između lekarske dužnosti u epidemiji i eventualne reproduktivne dužnosti. Jer u primeru sa epidemijom skoro da i nema, sa moralne tačke gledišta, šta da se odlučuje ako svi lekari

treba da idu. „Skoro da i nema” – jer postoji logička i praktička mogućnost da oni, postupajući moralno sasvim neispravno (mada slobodno), odluče da ipak ne idu. Ali kod onog jedinog preostalog ljudskog para na svetu stvar nije tako jednoznačna. Jer šta ih sprečava da prekinu kontinuitet života? *Prema kome* bi oni *prekršili* neku dužnost? *Nema nikoga* prema kome bi to moglo biti!

Naravno, postoje vrednosti koje će ostati nerealizovane ako se život čovečanstva prekine. I sasvim sigurno neke *mogućnosti* će tako ostati neaktualizovane. Da li to može *retroaktivno obesmisлити* ostvarene živote i u njima realizovane vrednosti? Sa *religijske* tačke gledišta ta mogućnost je sasvim otvorena. Ali sa te tačke gledišta jedini preostali par *ne bi bio sam na svetu*: tu je još i Bog. U *Bibliji*¹⁷² je to pitanje eksplicitno obrađeno, čak samo u okviru nacionalnog i porodičnog opstanka gde se produženje života uzima kao očigledno nadmoćna vrednost, veća i jača od poštovanja veoma jakih važećih dužnosti, na primer, dužnosti koja zabranjuje incest. Te dve dužnosti *normaliter* nisu u konfliktu, jer se dužnost produženja života (ako postoji takva dužnost), u normalnim okolnostima *može* ispuniti bez kršenja zabrane incesta; u biblijskom primeru to nije bilo moguće. Ali u Bibliji se sasvim jasno uzima da dužnost produženja života stvarno postoji, da život nije polje artikulacije individualnih prava već višegeneracijski projekt oko kojeg se vodi dugoročna borba za opstanak. (U toj borbi učestvuju *narodi*, a ne pojedinci, i oko preživljavanja naroda se vodi ta borba.) Za pretpostavku o postojanju te dužnosti se čak ne navode nikakvi argumenti. (Nuđenje argumenata je već simptom skepticizma – načelnog dopuštenja da može biti i drugačije!) I onda je naravno ta dužnost *ispred* drugih dužnosti (zabrana incesta je ipak samo jedna forma regulacije života – zasnovana na pretpostavci da život uopšte postoji, i sve njene normativne osobine, uključujući i pretenziju na *svetost*đ počivaju na toj pretpostavci). Nažalost, ovo obrazloženje nam ne može pomoći za rešenje pitanja iz našeg misaonog eksperimenta, jer u njemu nema pretpostavke o prisutnosti još nekoga *u svetu* osim tog poslednjeg preostalog ljudskog para.

172 I Post. 19, 30-38.

3. *Roditeljstvo* povlači različite dužnosti prema drugima prosto na osnovu činjenice da interesi tih drugih mogu na neki način tom ulogom biti pogođeni i da ih treba načelno zaštititi. Radi se, dakle, o dužnostima uzdržavanja, a ne dužnostima izvršavanja, kakve smo imali u odeljku 2. To je drugačija vrsta dužnosti i priroda obaveze u njima je takođe drugačija; one lako mogu biti ili postati kantovske „savršene” dužnosti. To su dužnosti kako prema samoj deci, tako i prema drugim ljudima, prema društvu, prema budućim generacijama i prema čovečanstvu u celini.

Pre svega, moralno je pogrešno decu opterećivati vlastitim ambicijama, i osnovna je roditeljska dužnost u ovom smislu da roditelji ne pobrkaju sebe sa svojom decom, da ne pomisle da svoju volju mogu da tretiraju kao volju svoje dece ili svoja osećanja kao njihova. Nezavisno od toga da li postoji dužnost prokreacije roditeljstvu prethodi *odluka*, i ono je otuda u domenu slobode. Ta odluka je zapravo različita i *nezavisna* od drugih, sa njom „susednih” odluka, kao što su odluke o ženidbi (udaji), seksualnom životu itd. Ali ona aficira i determiniše buduće ljude, počev od toga *koji će* to ljudi biti, koliko će ih biti itd. pa do načina uređenja budućeg sveta i tendencija za razvoj ovih ili onih procesa u društvima i važećim sistemima vrednosti koji postoje u svetu. Reproductivna prava, kao i sva druga prava, imaju svoju cenu. Ta cena može postati individualno ili društveno velika, i možda veća od one koja može da se plati. Na primer, pri nekom određenom odnosu veličine i rasta stanovništva životni standard, iskorišćavanje resursa ili zagađivanje okoline mogu preći granicu na kojoj se *tuda prava* počinju ugrožavati. Tako pravo na reprodukciju može doći u sukob sa javnim interesom, sa interesom onih koji već (sada) žive, ili sa interesima onih koji treba da dođu za nama u budućnosti (a u određenom slučaju i sa interesom onih koji su ranije živeli – u promeni sveta u nečemu što oni ne bi mogli odobriti). Takođe i ti pojedinačni interesi mogu doći u sukob – na primer, interes onih koji sada žive i koji bi povećanim iskorišćavanjem prirodnih resursa mogli svoje živote učiniti kvalitetnijim i boljim, i interes budućih generacija jeste u nekoj vrsti stalnog dinamičkog sukoba.

Za nas ovde je zanimljivo pitanje kada pravo na reprodukciju mora ili treba da se *ograniči*. Te stvari u načelu nije teško ustanoviti: svaki interes već sam u sebi sadrži kriterijum svog uspeha ili pospešivanja, ali pošto je u interese založena vrednost ciljeva (a ne sredstava) to same interese nije uvek lako vrednosno uporediti. Tako javni interes, određen preko neke specifikacije *opšteg dobra*, može nalagati da se porast stanovništva ograniči ili zaustavi. Ako je određeni nivo reprodukcije *javno dobro* onda to može doći u koliziju sa određenjem tog nivoa (broja dece) koji preferira neki određeni par. (Ali može se postaviti pitanje distribucije tih mogućnosti, na primer, između bogatih i siromašnih – da bogati mogu, recimo, imati više dece od drugih, ili više od onoga što je optimum za društvo – što bi povlačilo smanjivanje na drugoj strani, ili distribucije između bogatih i siromašnih naroda.) Svako ograničenje predstavlja ili povlači neku *zabranu* i time ograničavanje slobode i vid *prisile*. Njegovo opravdanje načelno je drugačije i teže od opravdanja *dozvole* da se nešto učini. Za dozvolu *prima facie* nije ni potrebno opravdanje, dok je za zabranu takvo opravdanje uvek neophodno i ako ga nije moguće dati onda ta zabrana predstavlja oblik neopravdanog ograničavanja slobode, odnosno *nasilje*. Takva prisila se onda uopšte i ne može opravdati.

Može izgledati da se ova teškoća može izbeći pozitivnim formulisanjem metoda kojim se može postići neka svrha – umesto zabrana i ograničenja mogu se koristiti „ohrabrenja” u vidu dovoljno moćnih podsticaja i beneficija koje će svakome (ili onome kome treba) „pomoci” da se dođe do adekvatne ili „adekvatne” odluke o tome da li da rađa decu, koliko, kada, gde. Sve su to odluke, ali odluke se mogu donositi na razne načine, one mogu biti autonomne, mogu biti donošene paternalistički, mogu se nametati, prihvatati itd. Moment izbora ne mora ni u jednoj od tih varijanti sasvim izostati – na primer, fraza „birati roditeljstvo”, kao izraz koji se koristi za reproduktivno *pravo* u sada popularnoj terminologiji „ljudskih prava”, može označavati odluku da se bude (postane) roditelj, ali isto tako može označavati i odluku da se dopusti ili pristane da se to postane. A to su različite stvari, iako je odlučivanje i biranje na neki način uvek prisutno.

To je odraz jednog opšteg problema u vezi sa pravima: da ona ne mogu biti *neograničena*. Tako ne može biti ni neograničenog prava na prokreaciju. To pravo je *normaliter* ograničeno *moogućnostima* koje ima nosilac prava (a te mogućnosti su odraz ne samo njegove individualne situacije već takođe i odraz opšte društvene situacije u kojoj on živi) da podiže (hrani, odeva, školuje itd.) decu prema važećim standardima. Ali, opet, sama ta mogućnost može biti drastično determinisana razlozima mode, prestiža, običaja, društvenih očekivanja i mnogim drugim, što ponekad uveliko ili sasvim maskira determinacije u odlučivanju pa se odluke doživljavaju kao autonomne ili slobodne a da to zapravo nisu. Sada popularna populaciona politika *porodičnog planiranja* (ukoliko je to uopšte populaciona *politika* ili je samo populacioni običaj) dobar je primer za to: podrazumevane standarde „porodičnog planiranja” svi *slušaju*. Ali, upitajmo se, šta bi bilo da „ne slušaju”? A ta se politika „sluša” ne zato što je zakonski propisana ili što je rezultat razložnih i proračunatih istraživanja o tome šta je poželjno (dokaz za to je što ona nema svojih načela i pravila, i nikakve sistematičnosti), već prosto na osnovu običaja – kao društvena predrasuda da tako treba. Ako bi se običaji i, naročito, određenje onoga što se smatra prestižnim promenili i „politika porodičnog planiranja” bi dobila sasvim drugačiji oblik. Ali to ne bi otklonilo naše pitanje o tome koje dužnosti prema drugima povlači roditeljstvo, prema samoj deci ali i prema drugima uopšte – od susjedstva, porodice, svoje sredine i svoje zemlje, do budućih i prošlih generacija.

4. Ljudima je obično veoma stalo da imaju decu. Oni ih doživljavaju kao proširenje vlastitog identiteta, kao izvor radosti i smisla života. Deca su ljudima velika vrednost. Zato lišenost ili osujećenost na tom planu ima veliki (negativan) značaj. Osujećivanje može biti različitog oblika, od siromaštva koje nas sprečava da se odlučimo na rađanje ili koje nas tera da se ženimo kasno (i da uopšte kasnimo u životu sa svojim planovima, pa i sa reprodukcijom) preko pritisaka drugih koji nas u tome

(iz raznih razloga) sprečavaju pa do fiziološke nesposobnosti, onesposobljenosti ili smanjene sposobnosti za reprodukciju (koja, opet, može biti rezultat pomenutog kašnjenja zbog odlaganja). Finansijski teret odgajanja dece nije isključivo na roditeljima. Bezdetni i neoženjeni takođe plaćaju porez za javne potrebe dece (ne samo škole i slične striktno dečje ustanove, već i za infrastrukturu koja se delimično prilagođava deci itd.) i tako delom rasterećuju roditelje. Zatim, roditelji obično imaju i razne beneficije (na primer, otpise ili umanjenja poreza), a ponekad se ide čak toliko daleko da se bezdetni dodatno oporezuju da bi se tako reproduktivni teret ravnomernije rasporedio. Ali ovakvo oporezivanje može se videti i kao oblik specifične kaznene politike i nepravda prema onima koji nemaju ili ne žele da imaju decu. Jer, možemo se sa smislom upitati: ako bi se ukinule sve beneficije koje se daju roditeljima da li bi to bilo *neprevedno*? Da li bi to uticalo na odluke da se rađaju deca? I opet se pokazuje nedostatnost pristupa ovom pitanju preko prava: ako se stvar završava na pravima onda je dodatno oporezivanje bezdetnih sasvim sigurno neprevedno, ali je možda isto tako ili i više neprevedno i ukidanje beneficija deci i njihovim roditeljima.

Kod interferencije drugih u reproduktivna prava imamo za pravo regulaciju *plodnosti* kao *reproduktivne slobode*. Ta regulacija može ići u dva pravca – pospešivanje i ograničavanje, u oba slučajeva kao predmet neke populacione politike. Ljudi mogu očekivati pomoć u ostvarivanju svojih reproduktivnih prava, ali im se ta prava (koja nisu negativna prava koja moraju bezuslovno da se poštuju jer im nužno koreliraju odgovarajuće dužnosti, već pozitivna prava ili *slobode* ili „opcije”) mogu i ograničavati. Ljudska plodnost se onda u nekoj takvoj populacionoj politici tretira kao resurs, i predmet je odgovarajuće *političke regulacije* (kao i svaki drugi resurs). Može biti da na nekom mestu, ili u svetu uopšte, ima previše ljudi, i da se reprodukcija mora ograničavati. Rezultat će biti da će se neki (neki pojedinci, ali i neki narodi ili neka vremena – epohe – i ljudi u tim vremenima) morati lišavati reproduktivnih mogućnosti.

U naše vreme jedan od velikih izvora takvog lišavanja jeste *ideologija* koja zahteva da se *unapred obezbedi* neki podrazumevani *skup uslova* da biste imali decu (na primer, da biste odustali od abortusa). Takav stav jeste odraz jednog civilizacijskog defekta po kojem se život kvantifikuje jednim merilom koje nije izraz ni *slobode* ni *odgovornosti*. Jer, po pravilu, ne postavlja se pitanje da li ćemo *mi* moći, na primer, da ishranimo, izdržavamo, lečimo *etc.* dete koje je u izgledu, već da li ćemo *njemu*, kao pretpostavljenom nosiocu određenih prava, moći da obezbedimo sasvim specifikovane uslove koji kao da mu po tom nekom pravu pripadaju. Dakle, ne radi se o odgovornosti i njenom uspostavljanju kroz aktivan odnos prema životu, već o posedovanju skupa unapred određenih uslova koji nas čine *podobnim* za donošenje takvih odluka kao što je odluka da se postane roditelj. (Ta podobnost nam onda daje pravo da odlučujemo o nečijem životu na jedan sasvim paradoksalan način: da ako nema skupa uslova na koje *nosilac prava* „ima pravo” da mu se „obezbede”, da onda *mi* koji smo podobni da o tome odlučujemo imamo ovlašćenje da odlučimo da „nosilac prava” ne treba da postoji uz istovremeno ovlašćenje na odlučivanje o tome da li sami ti uslovi postoje. Pošto proces odlučivanja teče samo u okviru ovog drugog ovlašćenja to se onda prvo ovlašćenje *podrazumevanjem* najčešće potpuno potiskuje iz pitanja.) Iako to nije formalna licenca koju izdaje organ nekakve vlasti, ipak je to jedan u suštini licencni sistem u kojem vam važeća moda i vladajući sistem vrednosti postavlja uslove za dobijanje licence za roditeljstvo koji sa decom i roditeljstvom imaju samo posrednu a ponekad i samo izmišljenu vezu. Sve su to međutim zablude, zasnovane samo na podrazumevanju onoga što se *očekuje*, što drugi (kojih se to zapravo i ne tiče) i što mi sami očekujemo da „*damo*” detetu. Potpuno se pri tom gubi iz vida da su deca izvor radosti, produžetak nas samih, konstituens smisla našeg života, i da su dobra volja i ljubav, pored ozbiljnosti, oni pravi i najvažniji uslovi za rađanje dece. Sve ostalo se deli i predmet je prilagođavanja i svršenih činjenica, uostalom, kao i sam život, koji smisao svog postojanja nikako ne može izvoditi iz nekog nezavisno zacrtanog i unapred određenog plana već ga, nužno,

ima upravo kao svršena činjenica, a ciljevi i planovi se onda postavljaju i *pokušavaju* realizovati kao dinamički izraz samog procesa života. Ti ciljevi se, naravno, moraju ponekad preformulisati donošenjem odluke o rađanju, ali kad se nešto postavlja kao cilj, po pravilu, postoji i nešto drugo od čega se radi toga mora odstati. Ali to je, kao i neizvesnost da će se *izabrani* ciljevi zaista i ostvariti, jedna od karakteristika života.

Konačno, specifične moralne probleme u vezi sa reproduktivnim pravima imamo kod osujećenosti usled nesposobnosti ili smanjene reproduktivne sposobnosti. Uopšte, kod *osujećenosti* imamo složeno pitanje artikulacije naših i tuđih prava i obaveza u vezi sa pokušajem prevladavanja osujećenosti, i to kod ovog vida osujećenosti najdirektnije dolazi do izražaja. *Neplodnost*, za razliku od plodnosti, nije resurs i nije predmet političkog već pravnog i moralnog regulisanja. Jer neplodnost je pre svega *individualni problem*, a tek posredno može postati opšte pitanje (političko, društveno, nacionalno), dok je plodnost jedan društveni i nacionalni ljudski potencijal, resurs, ali obično ne povlači medicinske, pravne i moralne probleme. Zato je regulisanje plodnosti i neplodnosti i tip (moralnih i drugih) razloga za jedno i drugo načelno različit. Tu postoje značajne moralne razlike. Primarna neplodnost, ukoliko je totalna, jeste jedan oblik invalidnosti kao svršena činjenica, i tu se o *reproduktivnim* pravima ne može govoriti. Može se govoriti o *pravu na decu* (sa nejasno određenim pojmovima kao što su „potomstvo”, „svoja deca” i sl.), i onda se to rešava potpuno artificijelno kroz konvenciju usvojenja ili kroz pobočne linije nasleđivanja. Ali ako neplodnost nije totalna onda se situacija sasvim menja. Primarna neplodnost u tom slučaju postaje bolest koja ne samo da podleže pod moralnu regulaciju, kao i sve ostale bolesti, već ispostavlja i neke druge argumente za asistenciju drugih u vidu dodatnih zahteva za solidarnost – jer se radi o osujećenju važnog prava i jer uspešan rezultat lečenja umesto (individualne) neplodnosti uvodi plodnost koja postaje deo opšteg dobra. Ali tzv. sekundarna (ili prouzrokovana) neplodnost osim ovih postavlja i druge probleme. Različiti su uzroci ove vrste neplodnosti. Planiranje porodice, koje je postalo na neki način stil života i jedna vrsta masovne

ideologije, jeste i samo među uzrocima što je tzv. sekundarna ili prouzrokovana neplodnost postala tako raširena. Možda i više nego posledica abortusa ta je neplodnost posledica stila života u kojem se rađanje odlaže preko i izvan fertilno optimalnog perioda, čineći rađanje nečim skupljim i opasnijim nego što bi ono inače bilo. Pošto je rađanje ne samo individualni čin nego i društvena činjenica, jasno je da će razlike koje se ovako stvaraju proizvesti i društvene, moralne i pravne posledice. Skupo i opasno rađanje se lako uklapa u razne racionalizacije koje će ga u krajnjem učiniti manje poželjnim i naizgled manje potrebnim. S druge strane, sekundarna neplodnost se suočava sa problemima već na planu definisanja. Njoj se lako može negirati određenje bolesti i pripisati joj određenje invalidnosti ili onesposobljenosti, naročito ako je samoskrivljena; onda će se pojaviti problem opravdanja društvene pomoći koja je potrebna da bi se ona lečila. Treba opravdati, na primer, trošenje društvenih sredstava na lečenje neplodnosti koja je nastala zbog izvršenog abortusa koji je takođe izvršen na društveni trošak. Još složeniji problemi pojaviće se ako u lečenju neplodnosti treba uključiti neke od novih metoda i postupaka koji predstavljaju nove prakse i koje po svojim implikacijama mogu da ugroze etablirane pojmove i institucije, a često se mogu izvesti samo uz masivnu potporu društva čiji čak osnovni normativni pojmovi mogu tim postupcima biti ugroženi.

Dobar primer za to je mogućnost otvorena novom tehnikom humane oplodnje, tzv. *in vitro* oplodnjom i sa njom povezanom tehnikom implantacije tako dobijenih embriona u matericu žene koja embrion treba da iznese do njegovog rođenja. Ta tehnika omogućava da se začeti embrion implantira u uterus žene koja nije genetska majka tog embriona, i koja onda iznosi trudnoću do kraja i rađa dete koje nije njeno. To će biti tzv. *surogat majka*, jedno moćno sredstvo da mnoge žene koje imaju problema sa iznošenjem trudnoće i rađanjem (ili žene koje nemaju ili su izgubile matericu), inače sasvim normalne u genetskom smislu, ipak ostave potomstvo. Ali tu imamo posla sa jednom potpuno novom vrstom postupaka sa kojom čovečanstvo mora da se suoči i koju mora da reguliše uspostavljanjem *novih načelnih odluka*. (Na putu do tih

odluka ima mnogo različitih problema. Pomenuću samo jedan: da li surogacija materinstva može biti predmet validnog zakonski regulisanog i uterivog *ugovaranja*, i da li onda može biti možda nečija *profesija*? To uopšte nije jednostavno pitanje: s jedne strane, zabrana povlači neopravdani paternalizam, a sa druge strane, dozvola povlači dalekosežne implikacije koje možda mogu da ugroze osnovne vrednosne pretpostavke naše slike sveta.)¹⁷³ Pitanje moralnog statusa surogacije može se, verujem, na zanimljiv način testirati hipotetičkim misaonim eksperimentom u kojem imamo pretpostavku opšte i lake dostupnosti aparata koji predstavlja veštačku matericu (i koji bi ukinuo sadašnju polnu neravnopravnost u raspodeli humanog reproduktivnog rada). Ako praksa upotrebe nekog takvog aparata ne bi narušila pojam i vrednost „majke” (koja bi ostala „roditelj” kao što je i sada slučaj sa drugim „roditeljem” – *ocem* – iako on ne „rađa”), onda krucijalni moralni prigovor protiv surogacije otpada. Međutim, jedna naizgled čudna implikacija sledi iz takvog zaključka – time se automatski *potvrđuju* moralni prigovori *protiv* donacije genetskog materijala, abortusa i rađanja radi davanja na usvojenje. Jer taj zaključak se zasniva na specijalnom aksiološkom statusu humanog genetskog materijala kao predmeta posebnog poštovanja i moralne i pravne zaštite. A onda tu imamo i izvor obaveze za neku količinu društvene solidarnosti i konstituisanje nekih pravila pravičnosti u rešavanju problema koji mogu da se reše samo uz asistenciju drugih ljudi. Pravda sa kojom ovde imamo posla jeste jedna distributivna pravda. Osim toga, ta pravila zavise od postojanja odgovarajućih društvenih odluka bez kojih ona nemaju stvarno važenje, tako da čak i kad mogućnosti postoje ne znači da će se one ispoljiti u obliku prava. Ali u moralnom smislu prava će postojati na osnovu samih mogućnosti nekih postupaka, pod uslovom da se zabrana tih postupaka ne može valjano obrazložiti i zasnovati. I tu imamo jedno polje gde prava, *upravo kao prava*, nalaze svoje primereno mesto, mada možda samo zato što to polje još nije ograđeno i obrađeno pa ta prava moraju da se izbere za pravo svog postojanja.

173 Upor. gl. XII.

5. Bez obzira na to što je roditeljstvo izvor zadovoljstva i životne ispunjenosti, ono u inventaru života predstavlja takođe i ulaganje, žrtvovanje i odricanje od drugih, sa njim faktički inkompatibilnih, mogućnosti. Ta inkompatibilnost dolazi od ograničenosti i oskudice vremena, medijuma u kojem se život uopšte odvija i koji nameće izbor koji povlači žrtvovanje one alternative koja nije izabrana. Da li to žrtvovanje zauzvrat povlači neku dužnost dece kao nadoknadu za podnetu žrtvu? Tu se ne misli na potrebu za regulacijom zajedničkog života roditelja i dece, i razne obaveze koje deca, kao i roditelji, u tom životu imaju, među njima i obaveze prema roditeljima (da slušaju, da saraduju na vlastitom vaspitanju, da podnesu deo tereta zajedničkog života). Po pravilu, zajednički život proizvodi obaveze po dva osnova: po bliskosti i po organizaciji života kroz funkcionalnu podelu rada. Odrasla deca mogu da ostanu da žive u zajedničkoj porodici sa svojim ostarelim roditeljima, da im budu susedi ili da sa njima dođu ili ostanu u nekom poslovnom odnosu, i ta situacija će stvarati odnose koji će se graditi na pretpostavkama normativno već napunjenih prethodnih odnosa, kao što su odnosi između roditelja i dece i inače normativno već određeni tradicijom, važećim moralitetom i na svemu tome zasnovanoj mreži očekivanja. Mnoga od tih očekivanja stvaraće odnose ili proizvoditi postupke koji će se smatrati obaveznim a da će ipak ti odnosi biti odnosi vladanja ili posedovanja, a postupci biti postupci nametanja, posesivnosti, prisile, manipulacije, ili čak direktnog nasilja. I pored svega toga mogu se, u važećem sistemu vrednosti, podrazumevati kao obavezni. Te obaveze mogu da se internalizuju u velikoj meri i da doživljajno dobiju visok intenzitet obaveznosti – kao što se dešava kod sinova posesivnih majki. Ali pitanje je da li je njihova odatnost stvar moralne dužnosti, i da li uopšte mora da ima bilo kakvu moralnu vrednost.

Otuda je pitanje da li odrasla deca duguju nešto svojim roditeljima, i ako duguju šta je to, ako se uzme kao moralno pitanje, jedno pitanje koje, bez obzira na to što je na njega veoma teško dati načelan odgovor, jedno legitimno pitanje koje se razlikuje od pitanja kako da se to pravno reguliše. Pravno regulisanje, pod određenim

pretpostavkama, može kao racionalno nametnuti neko rešenje koje ne mora ulaziti u sve finese moralnog opravdavanja.

„Dugovanje” je reč koja potiče od reči „dug”, pa se postavlja pitanje da li *roditelji* ulažu u decu kao u *dug*? Tu imamo jednu vrlo zanimljivu, možemo reći, *dijalektičku* situaciju. Govorimo, naravno, o *dužnostima* roditelja prema deci. Ali takođe pretpostavljamo da oni te svoje dužnosti izvršavaju *rado*, sa zadovoljstvom i ljubavlju. Ako neki roditelji sve svoje obaveze prema svojoj deci izvršavaju isključivo zato što su to dužnosti onda činjenica da su to moralne dužnosti neće pomoći da se stvori ne samo odnos ljubavi i prijateljstva već takođe ni poštovanja. Mi u ljubavi i prijateljstvu zaista *uzvraćamo* onima koji su nam dragi, kao što im i činimo više od toga, nešto što više nije uzvraćanje. Ali to se ne čini iz duga. Zato je sa moralne tačke gledišta relevantna razlika između *ličnog odnosa* i *zakonske obaveze*. Mi znamo da kad dođe do toga da se zakonski *uteruje* nečija briga o nekome da tu zapravo nema više brige. Taj odnos onda ima sasvim drugi moralni karakter od onoga koji bi *trebalo* da ima. To ne znači da, pod nekim okolnostima, ne može biti *racionalno* zakonski obavezati decu da brinu o svojim starim roditeljima, ali to je samo jedan mogući društveni modalitet rešavanja tog pitanja. Ono se može rešiti i drukčije, na primer, opštom penzijom za sve stare i nesposobne ili nemoćne. Može biti i moralna dužnost dece, kao što i jeste, da pomognu svojim potrebitim roditeljima, ali može biti moralna dužnost te iste dece kao ljudskih bića da pomognu i nekom (svakom) drugom ako se desi da okolnosti baš njih stave u poziciju da imaju tu određenu dužnost. Ovde je pitanje sasvim drugo: naime, da li su odrasla deca *obavezna da brinu* o svojim roditeljima onako kako su roditelji bili obavezni da brinu o njima – da ih neguju lično a ne da plate drugima da to rade, da *odlučuju* o njima (na primer, o njihovom lečenju), i to odlučuju konačno i efektivno a ne da samo učestvuju u odlučivanju savetovanjem, sugestijama itd.? Da li se može nametnuti kao *moralna zakonska obaveza* da odraslo dete konačno odluči o nekoj vitalnoj stvari svog roditelja – ako ono to dobrovoljno samo neće? Drugim rečima, da li, u *moralnom smislu*, naši roditelji kad ostare postaju neka vrsta naše dece?

Jasno je da je poželjno da deca brinu o svojim roditeljima, i to ne samo kad ostare već sve vreme. *Manje* je jasno da li je to univerzalna moralna obaveza – na osnovu roditeljstva – ili je moralni aspekt obaveza zasnovan na opravdanosti očekivanja koje se stvorilo na osnovu konkretnog sadržaja konkretne veze. Ako je ovo drugo slučaj onda obaveza nastaje na osnovi izgrađene veze između roditelja i deteta, a ne prosto na definiciji te veze kao veze roditelj – dete. Što znači da ako ta veza ne sadrži još i neki drugi sadržaj osim čisto biološke veze, da onda obaveze u moralnom smislu i ne mora biti. Čak i ako postoji u pravnom smislu – jer ako je ta veza *zakonski* regulisana predmet te regulacije može da se prenese na zastupnika, advokata ili neku agenciju, tj. na nekog ko nije dete tom roditelju. A to znači da u moralnom smislu odrasla deca ne duguju ništa svojim roditeljima,¹⁷⁴ i da ako je stvarno slučaj da ipak duguju da je to onda prosto njihova sreća: da su *dobili* nešto što mogu uzvratiti. To što se može reći da oni *treba* da dobiju to što sretna deca dobiju ne menja ništa na ovom zaključku jer su dužnosti, iako po svom značenju normativne, u stvari jedna vrsta *svršenih činjenica*.

To je tako, zapravo, zato što su odrasla deca i njihovi roditelji punoletni i načelno ravnopravni na način na koji roditelji i mala deca to nisu. Zato postoji *asimetrija* u dužnosti (o brizi) roditelja i dece, iako u oba slučaja stepen stvarnih obaveza zavisi i od mogućnosti sa kojima se raspolaže. To nisu samo materijalne mogućnosti, već i razni drugi aspekti pogodnosti ili nepogodnosti, blizine, raspolaganja vremenom itd. Žrtve koje se pri tom podnose mogu biti značajan predmet relevantnih razmera, u pravnom ali i u moralnom smislu, ali one nisu predmet moralnih obaveza. U moralnom smislu žrtve su samo mogući sastojak konačne moralne vrednosti nekog odnosa. (Može se dodati da su to i spremnosti za žrtvovanje – ali ta se spremnost može iskazati opet samo na jedan način: samim žrtvovanjem.) Okvir u kojem se formira konačna moralna

174 Za jednu sličnu, ali do kraja zaoštrenu, argumentaciju u tom pravcu, cf. Jane English, „What Do Grown Childredn Owe Their Parents?“, u O. O’Neill and W. Rudick, eds. *op. cit.* pp. 351-356.

vrednost jeste *univerzalno poštovanje*. Kao što se žrtvovanjem ne može *ucenjivati* tako se njime ne može ni *kupovati*. Ukoliko nije praćeno poštovanjem, žrtvovanje (pa i briga) može postati bezvredno ili čak dobiti negativnu vrednost.

* * *

Oblast reproduktivnih prava očito je moralno zapuštena i etički zapostavljena. Doduše, u poslednje vreme se u etici, u bioetici i drugim delovima primenjene etike, sve više raspravlja o tim pitanjima. Ali na moralnom planu teško da se može reći da postoji bilo kakav valjan konsenzus o osnovnim vrednostima sa kojima ovde imamo posla. Veoma je neverovatno, međutim, da neka oblast ljudskog ponašanja može biti dobro pravno regulisana ako je moralno zapuštena. Ako ostavimo po strani da li postoji opšta reproduktivna dužnost, videćemo da su u reproduktivnoj sferi posebne dužnosti i prava društveno artikulisani (tj. konstituisani i regulisani) na osnovi zatečenih važećih verovanja i spontanijih promena u tim verovanjima. Te promene su često odraz novostvorenih predrasuda, nereflektovanih ideoloških uticaja, raznih pomodnih tendencija i nejasno artikulisanih pojmova prestiža i ugleda. One su međutim uzrokovane i novim mogućnostima koje pruža razvoj nauke i tehnike, posebno razvoj medicine. Na primer, enormno povećana dostupnost lakog i relativno bezopasnog prekida trudnoće uvela je problem legalizacije abortusa. Taj se problem na pravnom planu rešavao ubrzano, bez čekanja na moralnu artikulaciju stava prema njemu. Smanjenje smrtnosti dece i razvoj kontracepcije doveli su do revolucije u planiranju porodice, promenivši donekle i same pojmove porodice, reprodukcije i seksualnosti. Ali na ovom planu tek slede prava iskušenja – i za primarno odlučivanje i za regulisanje tog odlučivanja. Pomenuta mogućnost surogacije materinstva, moguće otvaranje mogućnosti biranja pola deteta, genetsko skeniranje embriona i mnoge druge mogućnosti proširice polje ljudske slobode ali i odgovornosti svaki put kada neka od tih mogućnosti postane opšte ili široko dostupna. Neke patnje će se otkloniti, ali nova iskustva nosiće i nove rizike, smese uspeha i neuspeha,

i nove vrste zasluga i krivica. Da li će rezultat biti dobar ili barem podnošljiv potpuno je neizvesno. Jer, u životu nema popravnog ispita. Čovek ima samo jedan život i *vreme* teče za njega samo *jednim* tračnicama. To što na nekom drugom mestu, u nekom drugom trenutku, za nekoga drugoga teče drugim (udobnijim, lakšim, boljim) tračnicama praktički je irelevantno; za tog drugog su to opet jedine. Temporalnost je opšti okvir u kojem se svi moralni argumenti na kraju moraju locirati. Vreme, međutim, menja samo sadržaj ali ne i kriterijum moralnog vrednovanja. I ako mi, na primer, ukinemo razliku između *očinstva* i *majčinstva* (možda da bismo postigli reproduktivnu ravnopravnost) učinivši te sada različite uloge *potpuno* zamenjivim, onda ćemo opet imati jednu novu situaciju iz koje se moralna valjanost i mogući smisao života moraju iznova konstituisati, makar da će moralni kriterijum ostati onaj isti koji je uvek bio a pravna regulacija ga, kao uvek, mogla poštovati ili pak zapostaviti.

XIV

PRIMENJENA ETIKA

U poslednje vreme sve se češće govori i piše o *primenjenoj etici*, i ponekad se uzima da taj novi trend predstavlja određenu reakciju na veoma apstraktan i od neposrednih životnih problema dalek pristup koji je prethodno vladao u *metaetici*. Ali to svakako nije jedini razlog za nastanak i procvat primenjene etike; važniji razlog je zacemento taj što nas život suočava sa novim moralnim izazovima koji nastaju iz novih primena nauke, novih razvoja tehnike i tehnologije koji imaju ogroman učinak na naš život i koji proizvode mnoge i velike promene u načinu življenja ljudi, i kao pojedinaca i kao društava i na globalnom planu. Naš život je podvrgnut radikalnim promenama, a one se na relevantan način odražavaju u promenama vrednosti, koje se često i iznova konstituišu, pa je sasvim prirodno da etička teorija sve to uzima u razmatranje. Mada je, i to treba reći, metaetika bila neka vrsta methodske i pojmovne pripreme za stvarni pristup pitanjima i problemima kojima se onda prišlo na jedan razuđen i, po pretenziji, sveobuhvatan način. Taj posao je uveliko u toku, ali se ne vidi njegov kraj – stalno se zahvataju sve nove i nove regije života, ali isto tako stalno se nalaze ili nastaju sve novi i novi problemi. Dobar deo pitanja sa kojima se tu suočavamo predstavlja novu razradu starih problema, ali u značajnom delu imamo posla sa

novim praksama koje zahtevaju nova (prva) definisanja i nove (kardinalne) odluke. Taj veliki posao, koji je samo delimično filozofski ali je uz to, po intenciji često i izričito, i moralni – raščišćavanje pojmova radi stvarnog odlučivanja i delanja – ima opšti nadnaslov: „primenjena etika”.

Ipak, govoriti o *primenjenoj etici* može izgledati čudno. Jer, sa jedne strane, predmet etike, moral, već predstavlja određenu primenu jednog posebnog vrednosnog kriterija, dok je sa druge etika, kao filozofija morala, takođe već primenjena, primenjena na svoj predmet, na moral. Ipak, izraz „primenjena etika” postao je veoma rasprostranjen, iako domen njegove primene nije jasan. Može se smatrati da postoji samo jedna etika, kao što postoji samo jedan moral, koji predstavlja onaj kriterijum koji se odnosi na ljudske postupke i prakse, pri čemu je jedinstvenost kriterija pretpostavka njegove nepristrasnosti i objektivnosti. Ipak, kao društvena činjenica koja označava skup verovanja o tome šta je ispravno ili neispravno u okviru neke kulture ili tradicije, moral može značajno da se razlikuje od društva do društva. Ali kad se govori o „primenjenoj etici”, a naročito kad se pogledaju nje-ne pojedine oblasti – „bioetika” ili „poslovna etika” – može se pomisliti da se radi o različitim „etikama” primerenim za različite upotrebe. To je, međutim, pogrešno. Radi se naprosto ili o osobenosti nekog određenog domena primene moralnog kriterijuma ili o suočenju tog kriterijuma sa nekom drugom, vanmoralnom vrednošću koja je sa moralnim kriterijem u nekoj vrsti sukoba. U političkoj sferi ili u ratu uvek se uzimalo da je moralni kriterijum ugrožen nekim drugim vrednosnim kriterijem koji je sa njim u kompeticiji. Ali da bi određene oblasti primene činile posebne vrednosne celine nije dovoljno da se taj kriterijum sukobljava sa nekim drugim određenim kriterijem, jer različiti kriterijumi i inače dolaze jedan sa drugim u najrazličitije vrste odnosa. Pre će biti da su se pojedine oblasti primene moralnog kriterijuma izdvojile u zasebne celine naprosto po svojoj posebnosti i lakoj izdvojuvosti (i izdvojenosti) svog predmeta. Na primer, *bioetika* je tako postala jedna oblast primene moralnog kriterija

koja se izdvojila u zasebnu celinu, po tome što se bavi pitanjima života i smrti. Slična je situacija i kod *poslovne etike*, i ona se izdvojila kroz specifičnost svog predmeta, jednog važnog segmenta života. Može zato izgledati da imamo manje problema sa prihvatanjem izraza „primenjena etika” onda kad imamo posla sa posebnim i izdvojenim domenima primene. Ali ne vidi se nikakav sadržaj u pojmu primenjenosti koji bi nas sprečavao da kao posebne „primenjene etike” označimo i one koje se zasnivaju na suočavanju moralnog kriterija sa nekim drugim vrednosnim kriterijem. Tako i oblast *političkog morala*, kao i razni vidovi *profesionalnog morala* (u nauci, sudstvu, vojsci, u opasnim zanimanjima, u krizi, u ratu, itd.) mogu da se teorijski razmatraju u odgovarajućim oblastima „primenjene etike”.

Moguća definicija primenjene etike, dakle, ne može da se osloni na sadržaj pojma primenjenosti koji već imamo u moralu (primena moralnog kriterija na postupke i prakse) ili etici (primena filozofske metode na moral), već se ta definicija oslanja više na određenje domena nekih specifičnih oblasti primene moralnog kriterija i artikulaciju skupova pravila koja se tim ograničavanjem može postići. Ali to što mi moralni kriterijum primenjujemo i na prakse, a ne samo na pojedinačne postupke, niko ne sme da nas zavede da pomislimo da je to iz nekog drugog razloga a ne zato što prakse predstavljaju skupove postupaka. Pa ma koliko ti skupovi kao takvi, kao skupovi, bili jasno određeni i razgraničeni od drugih skupova postupaka. Značenje opštih vrednosnih reči, kao što je „dobar”, otuda će varirati od jednog do drugog skupa njihove moguće primene – pa će dobra jabuka biti ona koja je okrugla, sočna i aromatična, a dobar automobil neće imati te već neke druge karakteristike, i vrednosni standardi za jabuke i za automobile će se razlikovati. Tako će biti sa skupovima svrha koje određuju oblasti pojedinih „primenjenih etika”: te svrhe će nekim svojim *svojstvima* determinisati te standarde na jedan relevantan način – u pogledu poželjnosti, ostvarivosti, odličnosti, itd. Te oblasti će često biti prosto konteksti mogućih postupaka i praksi. Međutim, određenjem neke oblasti primene

moralnog kriterija kao posebne oblasti primenjene etike ne bi smela da nastupi ista neodređenost u značenju moralne ispravnosti; pa da se, na primer, kaže da je u poslu, ili ratu, nešto ispravno, a inače nije. Za razliku u oceni moralne ispravnosti dovoljna je razlika u predmetu primene, a to je razlika u postupku, a kategoričnost te ocene pak zahteva neproizvoljnost kao jednu crtu značenjske konstantnosti u svom osnovnom pojmu, moralnoj ispravnosti. Pa neki postupak neće biti opravdan ako je u ratu, već će rata biti ako se dešavaju neki postupci, neki ispravni a neki neispravni; ako se ti postupci ne dešavaju onda nema rata, kao prakse. Ispravnost mora nezavisno da se utvrdi. I za postupke i za prakse.

Tako smo možda došli do nekog određenja primenjene etike; s jedne strane, odvojili smo je od opšte normativne etike koja se bavi ispitivanjem moralnih vrednosti načelno nezavisno od oblasti u kojima ih nalazi, ali i, sa druge strane, od profesionalne etike kojom se označavaju moralni kodeksi određenih profesija kao skupovi pravila koje profesije (ili profesionalni cehovi) proglašavaju za pravilnik poželjnog ili dopuštenog ponašanja u onom delu prakse koji je određen nekom profesijom. Ovim drugim odvajanjem se ukazuje na teorijski, potencijalno argumentativni, karakter primenjene etike, ostavljajući je otvorenom i čineći je zaista delom etike, što se za tzv. profesionalnu etiku nikako ne može sa istim pravom reći: ova potonja ima samo pretenziju da bude ili predstavlja profesionalni moral (mada i to ostaje na nivou pretenzije, jer se radi zapravo o važećoj ali uz to, još i kodifikovanoj običajnosti u praksi neke profesije, što svakako veoma olakšava posao ali je pri tom sasvim neizvesno da li osigurava ili čak samo pomaže u osiguravanju moralne ispravnosti uobičajenih ili standardnih postupaka).

Pitanja praktičnosti i efikasnosti prepliću se ponekad tako suptilno sa pitanjima ispravnosti i pravičnosti pa imamo ne samo teškoću da ih razlučimo nego i njihov takav međusobni uticaj da će investiranje u jednome dati učinak u drugome, ili obratno, što poslovnu etiku, na primer, može učiniti teorijski

zanimljivom ili mestom podobnim za demonstriranje graničnih problema racionalnosti ili bitnih problema teorije odlučivanja. Slično, odnos između interesa i moralnih načela i sam je po sebi zanimljiv (na primer, u raznim varijantama utilitarizma), ali je ne samo zanimljivo nego se postavljaju i nove vrste pitanja ako se taj odnos ispituje u nekoj od „opštih primena”. I naravno, odnos između apstraktne teorije i konkretnog slučaja uvek predstavlja određeni problem. S jedne strane, ne možemo izbeći apstraktnost u teoriji, a sa druge, konkretni slučaj ili nije sasvim određen ili naše znanje o onome što treba da uradimo nije sasvim dovoljno. I to ne samo o tome koja su sredstva za cilj koji smo sebi postavili, nego takode i o tome šta nam je cilj. Put u pakao je, kao što znamo, popločan dobrim namerama, ali to ne znači da smo od početka nameravali da idemo, ili stignemo, u pakao. Međutim, isto tako znamo da ne moramo imati precizne i u svesti jasne *pojmove* o pravdi ili poštenju da bismo postupili pravedno ili pošteno: kao da to nije stvar znanja (ili teorije) nego odluke da postupimo na neki određeni način (u moralno relevantnim slučajevima, po pravilu, birajući između sebe – ili istine – i nekog svog ili tuđeg interesa – ili kompromisa, sa implikacijom da u moralnim pitanjima nema kompromisa). Čemu onda moralna teorija i moralna načela kad svaki put moramo da odlučujemo šta je relevantno i gde neki slučaj spada?

Ovakva pitanja naizgled dobijaju na svojoj uverljivosti zato što moralna načela ne mogu da se primene tako da se iz njih prosto dedukuju odluke šta da se čini. Ali očekivati od moralnih načela da nam kažu šta da činimo potpuno je preterano. To bi bilo, da upotrebimo jednu raširenu parabolu, kao očekivati od jezičkih pravila da nam kažu šta da kažemo. Moralni kriterijum može da nam kaže samo to da li je neki postupak, ili praksa, (moralno) ispravan ili nije. Čak i ako bi se etika, kao u utilitarizmu, redukovala na neku teoriju dobra, na primer, opšteg dobra, ni tada, iako bi se iz nje onda mogle izvoditi određene preporuke ili propisi, ne bi moglo da se postigne mnogo više. Jer te preporuke, saveti ili propisi bi se odnosili na sferu sredstava,

a koji su ciljevi, o tome bi se opet moralo na neki način odlučivati. Možda prećutno, implicitno, kolektivno, polusvesno, kao u modi ili ukusu ili pristojnosti, ali svakako odlučivati. Drugim rečima, ne može se ništa uraditi deduktivno. Uostalom, šta bi trebalo da se dedukuje? Odluke? Ako bi i bilo nekog smisla da se tako govori o odlukama, same odluke nisu gotove i cele radnje, od odluke do izvršene radnje dug je put, i ako na tom putu volja ne istraje put neće biti pređen. Osim toga, na njemu se mogu naći nepredviđene i nepredvidive prepreke. Ali ako i ostavimo po strani problem određenja dobra (što je zapravo osnovni problem utilitarizma) i uzmemo da je to određenje sreća, opet nam nedostaje mnogo da bismo prosto govorili o primeni. Pre svega, ne možemo sreću odrediti na kardinalan način koji bi nam obezbedio direktnu i intersubjektivnu samerljivost. Zbog toga ne možemo imati ni potpuno definisane i tranzitivno poređane preferencije. I zatim, ne možemo biti sigurni da imamo dovoljno znanja, odnosno potpunu informaciju, o svim relevantnim činjenicama o nekom praktičkom pitanju.

Prema tome, ono što filozofija morala, pa i kao primenjena etika, može da da nisu gotova rešenja. Filozofija se bavi razjašnjavanjem problema, ali pre svega razjašnjavanjem same prirode problema: logikom, načinom opravdavanja i, što je u primeni naročito važno, značenjem relevantnih termina. Na taj način se ljudi u drugim profesijama mogu snabdeti relevantnom terminologijom i potrebnim i proanaliziranim distinkcijama. Ne treba potceniti ni doprinos atmosferi prijemčivosti za argumente, atmosferi u kojoj se razvija osećanje o tome šta znači razumeti nešto i šta znači nešto dokazati. Samo tako se mogu ne samo otkloniti greške nego i prevazići predrasude. Ali filozofi nisu ni propovednici ni proroci. A ni vlast (nad znanjem, značenjem, metodom). Oni moraju da ostanu na kritičkoj distanci ne samo od važećih vrednosti nego i onih vrednosti koje se njima samima, u toku argumentacije, učine ili pokažu kao opravdane ili utemeljene: oni imaju ovlašćenje da u obavezanost koja sledi iz njihovog zaključka ulože jednu vrstu autoriteta koji njih same,

makar samo u jednom slabom i načelnom smislu, i samo kao filozofe, oslobađa te iste obavezanosti. Kad se to postigne onda ćemo imati uslove za jednu specifičnu analizu koja će po svojoj formi biti filozofska (etička) a po svom sadržaju određena i konkretna (medicinska, poslovna, politička). Koliko će filozofi u tome poslu biti korisni neće zavisiti toliko od njihove revnosti da dođu do nekih konačnih rešenja da bi se regulisala određena praksa, koliko od kvaliteta njihove filozofske beskompromisnosti da se problemi pre svega označe a zatim i analiziraju na relevantan, a to će reći istinit, način. A to znači ponekad i po cenu radikalnog redefinisanja nekih osnovnih etabliranih pojmova, ili pak po cenu utvrđivanja neke stare banalne istine u nečemu što se predstavljalo kao ili obećavalo da bude nešto radikalno novo.

Na sličan način i u sve brojnijim tekstovima iz primenjene etike imamo posla ili sa redefinisanjem prihvaćenih pojmova i vrednosti ili sa ponovnim suočavanjem sa starim oprobanim vrednostima. Iako često veoma kvalitetni i po svojim implikacijama dalekosežni, ti tekstovi se po pravilu kreću unutar jedne, može se reći, paradigme dopuštenih implikacija. Pa ipak, ostajanje u okviru te paradigme ne obezbeđuje od nespornosti i uzbuđenja, jer se po pravilu radi o važnim pitanjima, kakva su ona u vezi života i smrti, i njihovog često više društvenog nego moralnog regulisanja. Ta pitanja moraju biti relevantna i njihovo postavljanje onda vodi mogućem zaključku o ispravnosti ili neispravnosti na jedan potencijalno opšteprijehvatljiv način. Neka od njih su uvek bila relevantna, kao što su, na primer, pitanja rata, pitanja gladi, pa i pitanja abortusa ili eutanazije (shvaćenih doslovno, kao mogućnosti da se neka trudnoća prekine ili da se nekome pomogne da brzo i bezbolno umre). Razvojem ljudskog znanja, međutim, došlo se do saznanja o mogućnostima novih vrsta postupaka, od kojih su neki, na primer, humana *in vitro* fertilizacija, očigledno novi po vrsti, a neki drugi, na primer, određeni načini da se izvrše postupci abortusa ili eutanazije, iako to nisu na očigledan način, ipak predstavljaju nove

vrste postupaka, zamaskirane u šire celine nekih po nekom posebnom određenom principu artikuliranih praksi.

Zašto je to važno? Važno je iz dva razloga; prvo, nove vrste postupaka postavljaju na dnevni red sasvim nova, nikad ranije postavljana pitanja, i sa tim se pitanjima moramo suočiti nezavisno od odgovora na druga, etablirana, pitanja koja su, zajedno sa svojim odgovorima, već prošla neku svoju istoriju. Iako ta nezavisnost ne podrazumeva nezavisnost od okvira konteksta života, i naravno ne i nezavisnost od osnovnih odredbi sadržanih u kriterijumu moralne ispravnosti, odgovor na svako takvo pitanje može prouzrokovati malu revoluciju u nekom važnom segmentu života. Na primer, jedna od implikacija humane *in vitro* fertilizacije jeste potreba za preciziranjem, to jest ponovnim definisanjem ili redefinisanjem, pojma „majke”, što načelno stavlja u pitanje (barem u toku postupka ponovnog definisanja, ali možda i konačno) definiciju majke kao osobe koja je nekoga rodila. A to će imati veoma dalekosežne i zapravo revolucionarne implikacije na naše etablirane pojmove. Drugi razlog zašto je to važno je što u praksama koje su u prošlosti bile regulisane na određeni način ta regulacija gubi svoje obrazloženje u delu tih praksi koje se sastoje od postupaka koji su po svojoj vrsti novi. Na primer, uzimanje talaca primer je moralno neispravnog postupka uvek, pa i u ratu; jedan od razloga za to je što se taocima preti nečim što se ne može opravdati, niti pokušava opravdati, nekom njihovom krivicom, pa pošto je nepravedno učiniti (njima, taocima) to čime im se preti, to je nepravedno i pretiti im time. Ali u situaciji mogućeg nuklearnog rata međusobno držanje jednih i drugih za taoce i pretnja odmazdom, kao što znamo, odvraća od napada. Da li je simetričnost te međusobnosti dovoljno dobar razlog da bi se moglo reći da u ovom slučaju više ne važi moralna ocena o taocima?

Ili, na primer, abortus. Najjednostavnije je kada se definiše kao čedomorstvo. Ali dve vrste razloga, uzetih zajedno, učinile su da se abortus doživljava bitno drugačije. Prvo, razvoj medicine učinio je veštački prekid trudnoće mnogo lakšim i,

što je posebno značajno, mnogo bezopasnijim, i otuda mnogo dostupnijim nego što je ikada ranije bio. Uzeto u analogiji sa prirodnim, spontanim, pobačajem, koji doduše izaziva određenu emocionalnu reakciju, ali ne i moralnu, to je prirodno stvorilo stav moralne komocije, što je predstavljalo izvanredno dobru podlogu za razvoj veoma permisivnog odnosa prema tom pitanju. Druga vrsta razloga koja je takav odnos svakako veoma potpomogla nalazi se u polnoj neravnopravnosti u raspodeli ne samo reproduktivnog tereta nego i, što je još mnogo važnije jer pogađa sam princip pravde, odgovornosti u tom pogledu. To je, paradoksalno, vodilo u žensko imitiranje muške neodgovornosti i egalitarizam u neodgovornosti. Sve to ima i zanimljivu ideološku konotaciju inkorporisanu u okvir jednog tako raširenog pokreta kao što je feminizam: da se pristupom u domen dozvoljene neodgovornosti postiže jednakost i tako zadovoljavaju načela (distributivne) pravde. Ali jednakost (u dostojanstvu, kao vrednosti ličnosti, koja nema svoju cenu, i koja treba da se javno i konstitutivno artikuliše) ne dolazi iz tolerantne volje – tj. prihvatanja, odnosno priznanja, onih koji su moćni, već iz činjenice da se poseduje dostojanstvo, tj. da je u pitanju član takve vrste bića koja imaju dostojanstvo: nijedna moć nije toliko moćna da samim priznanjem proizvede činjenicu nekog postojanja. (Ona moć koja ima tu pretenziju može samo negirati, pa i kad priznaje – negira: pretenzijom na proizvodnju predmeta priznanja samo pomoću priznanja ona proizvodi sukob, rat, zlo ili pak samo privid.)

Čudni su putevi razloga. Jednom kad se dopusti abortus, iz razloga koji sa pitanjem vrednosti života imaju ponekad tek posrednu vezu (ali možda imaju vezu sa nekim od mogućih značenja pravde), dopuštenje eutanazije izgleda postaje neizbežno. Tako, ako su razlozi koji su doprineli nastanku feminizma doprineli takođe formiranju stava o dopuštenju abortusa, onda neki od tih istih razloga, po implikaciji a ne samo po inerciji, deluju u pravcu prihvatanja eutanazije. Ali ni implikacije ne slede sasvim dobrovoljno. Iako se neke institucionalne činjenice mogu konstituisati priznanjem, priznanje proizvodi jedan dijalektički odnos

(a dijalektika se, kako kaže Kant, bavi prividom), iz kojeg se, kao iz nekog ponora, ne može izaći bez nekog oslonca. Taj oslonac su vrednosti sa pretenzijom na apsolutnost. Ali ne može bilo kakva vrednost imati takvu pretenziju. I zato mi moramo da opravdavamo dopuštenje abortusa ili eutanazije baš na taj određeni način: moramo da dokažemo da to nije ubistvo, ili ako i jeste ubistvo da je onda opravdano, kao što je, na primer, ubistvo u samoodbrani. Kada bi sve bilo do priznanja ne bismo to morali činiti, mogli bismo priznati sve što hoćemo, odnosno sve što se dogovorimo da priznamo. Ali to, naravno, nije tako. Da bi nešto moglo da se moralno opravda nije dovoljno priznanje (prihvatanje). Mora se proći kroz test univerzalizacije koji će zaštititi sve apsolutne vrednosti i postaviti takvu granicu između dopustivog i nedopustivog koja se može opravdati.

Univerzalizacija ne isključuje postojanje konkretnih i specifičnih uslova; na primer, univerzalno pravo na samoodbranu podrazumeva sasvim konkretno postojanje vrlo specifičnog uslova kao što je postojanje napada. Ali taj uslov je sasvim opšti kao što je opšti i uslov univerzalnog postojanja građanskih dužnosti, koje neće zahtevati nerazlikovano konstituisanje dužnosti prosto prema državi kao takvoj i otuda *svakoj* državi, već baš i samo prema *svojoj*. To se jasno vidi na korelativnim pravima koja se zasnivaju na tim dužnostima, na primer, pravu na kritiku: jasno je da svoju zemlju (ili svoju decu) možemo kritikovati na način na koji često ne možemo to činiti sa tuđom, i tako je uvek kada su u pitanju konkretna određenja ciljeva nekih postupaka ili praksi. (Kada su u pitanju opšta moralna pitanja, na primer, pitanje istinitosti, ovo ograničenje slabi ili se gubi, ali kritika tu, budući načelna i opštija, ima manju i manje određenu snagu zahtevnosti.) To je tako zato što dužnost prema državi nije dužnost prema pojmu države ili prema svakoj državi: to što je ta dužnost univerzalna znači samo da je svako ima a ne da sam ja (ili svako drugi) obavezan prema svakoj državi. Tako je sa svim univerzalnim dužnostima. Dužnost roditelja prema deci je univerzalna – ali to ne znači da kad postanemo roditelji da

smo obavezni (na taj, roditeljski, način) prema svoj deci na sve-
tu, već da svako ko postaje roditelj time stiče jednu novu du-
žnost. Određenost te dužnosti nije suprotna njenoj univerzalno-
sti, i to je nešto što zapravo i ne bi trebalo da bude sporno, jer
je relacija između univerzalnosti i određenosti nešto na čemu se
i gradi praktičko zaključivanje. Prema tome, iako je predmet
primene moralnog kriterija skup svih postupaka i praksi i na nji-
ma izgrađenih institucija, način primene tog kriterijuma – a to
je univerzalizacija – ne samo da ne povlači apstraktnost već
upravo zahteva konkretnost. U okviru tog zahteva otvara se on-
da mogućnost i za artikulaciju posebnih skupova pravila, prime-
renih za neke posebne oblasti primene tog kriterijuma, i u okviru
toga i za ustanovljavanje posebnih etika, sa posebnim procedu-
rama za utvrđivanje moralne odgovornosti u skladu sa posebn-
nim karakteristikama postupaka neke određene vrste.

Pri tom u svim moralno relevantnim razmatranjima moraju
da se poštuju neke *normativne pretpostavke*. Tri od njih se ovde,
u primenjenoj etici, čine posebno važnim. Prva od njih je uni-
verzalnost, i ona zahteva poštovanje svačijih prava u smislu ko-
ji označava načelnu ravnopravnost svih ciljeva: nijedan cilj ne
može unapred da se privileguje ili diskriminiše. Iz toga sledi va-
žna implikacija da je za zabranu nekog postupka ili prakse uvek
potrebno opravdanje, dok za dozvolu to opravdanje načelno ni-
je potrebno. Bez te asimetrije imali bismo paternalizam, ili čak
totalitarizam. To da se poštuju svačija prava ne povlači da se
poštuju prava svih već samo to da ničija prava nisu unapred ili
načelno privilegovana ili diskriminisana. Druga normativna
pretpostavka jeste kompletnost pojmovne i terminološke mreže
koja omogućava da se odgovornost za bilo koji postupak može
utvrditi u konačnom broju koraka. Ova pretpostavka je naroči-
to važna kod novih tipova postupaka i praksi, kao što su, na pri-
mer, *IVF*, bioinženjering i sl., i ona zahteva precizno *definisanje*
kao uslov utvrđivanja moralne ispravnosti ili neispravnosti. Tre-
ća normativna pretpostavka je nezavisnost konkretnih slučajeva
od načela pod koja se ti postupci mogu supsumirati, neka vrsta

primata fakticiteta, koja omogućava da se kod dva naizgled slična postupka nikad ne može unapred isključiti mogućnost da postoji neka relevantna razlika koja omogućava da jedan bude ispravan a drugi neispravan. Svakom se slučaju mora prići posebno i nezavisno.

Ove normativne pretpostavke daju okvir moralnoj analizi bilo kojeg postupka ili prakse. Kod ustaljenih, etabliranih (ili „starih”) praksi one će ispostaviti potrebu za oprezom i uzdržanošću kada je u pitanju regulisanje, naročito pravno, svodeći ga po pravilu na nužni minimum. Sada je međutim prisutna tendencija individualizacije svih prava i težnja za viškom regulisanja koje se po pravilu poziva na razne tipove „prava”. Na osnovu raznih deskripcija raznim grupama ljudi se pripisuju razna prava, po pravilu sa pretpostavkom individualizacije svih tih prava i njihovog pražnjenja od svih prethodnih vrednosnih sadržaja. Mi u životu, međutim, nalazimo mnoge relacije koje su već prethodno normativno napunjene. Takve su, na primer, relacije roditeljstva, očinstva, majčinstva, ali i razne druge, sa mnogo manje pretpostavljene „prirodne” zainteresovanosti. Normativni sadržaji u takvim odnosima uključuju i emocionalne i razne druge zatečene i stečene sadržaje koji se u velikoj meri opiru regulaciji, pa bi pokušaj nekog totalnog regulisanja tih odnosa mogao razoriti same te odnose. Osim toga, višak regulisanja tu ograničava slobodu, narušava uspostavljene vrednosti i uopšte biva kontraproduktivan, i zato, na primer, retorika o dečjim pravima povlači određene rizike za sama ta prava.

Sasvim je drugačije kod novih vrsta postupaka, kao što su IVF, smrzavanje sperme i embriona i druge vrste manipulacija genetskim materijalom, surogacija materinstva, ili nuklearna energija i raspolaganje raznim mogućnosti koje ona otvara, gde je potreba za regulacijom sasvim očigledna. Samo što ta regulacija treba da bude ne samo pravno, politički ili običajno, već i moralno opravdana. A onda one naše normativne pretpostavke mogu da postave zabrane na mestima na kojima ih ne očekujemo ili ne želimo; na primer, staviće u pitanje rašireni institut

anonimnosti kod donacije genetskog materijala. Ali će možda isto tako propustiti i dopustiti nešto što nam se na prvi pogled ne sviđa – na primer, surogaciju materinstva, uz veliku cenu nužnosti redefinisavanja pojma majke kao žene koja je rodila – koja po novoj definiciji i ne mora biti majka. Moralna analiza može naći da je vojni vid raspolaganja nuklearnom energijom, iz raznih razloga različite snage i opštosti, *manje neprihvatljiv* od mirnodopskog i neposredno korisnijeg raspolaganja tom energijom. Ključni moralni problem ovde jeste samosavladvanje u onome što se može učiniti i postići. Jer, u moralnoj analizi bi trebalo uzeti u obzir sve relevantne razloge, ali to ne samo da nije uvek moguće već je često i u sukobu sa raznim vrstama manje ili više neposrednih interesa. Već sada se radi mnogo toga što se može ali za šta nikako nije jasno da li je moralno dopustivo – mogu se u beskraj navoditi primeri, da pomenem izbor p la deteta koje treba da se rodi. Onog trenutka kada to dođe u situaciju da postane opšta praksa sadašnjim moralnim problemima pridružice se novi moralni problemi, kao i problemi druge vrste, društveni, politički, ekonomski. Ali nema nikakve izvesnosti da će se trenutak opšte dostupnosti neke prakse poklopiti sa trenutkom postignuća neke valjane norme kao pravila odlučivanja u toj praksi, ili da će se ta norma uopšte artikulirati na vreme. Zato one naše normativne pretpostavke i treba da posluže – da daju osnovu i postavu okvir u kojem te norme treba da se konstituišu.

Uklapanje u taj okvir treba da normama postupanja obezbedi odredbu moralne ispravnosti. Očigledno je da kod odlučivanja šta da se učini u nekoj situaciji samo odlučivanje ne mora da se ograniči na taj način. To je tako zato što u odlučivanju ima i drugih vrsta razloga. U osnovi odlučivanja uvek su neke želje i volja koja se na njima formira. Ali da bi bilo odlučivanja njegov predmet mora biti u domenu mogućeg, a da bi neko odlučivanje (i delanje na osnovu njega) bilo i dopušteno, ono treba da ude u okvir naše legitimne slobode odlučivanja i postupanja, u okvir onoga što se u poslednje vreme neprecizno označava terminom „prava”. Ta sloboda zavisi od postojanja odgovarajućih društvenih

odluka bez kojih pravila njene artikulacije nemaju stvarno važenje, tako da čak i kad mogućnosti postoje ne znači da će se one ispoljiti u obliku prava. Šta je sve sadržano u ovom domenu legitimne slobode nije načelno unapred određeno, i kod novih praksi o tome mora da se donese neka vrsta društvene odluke. Dakle, odlučivanje je višestruko determinisano, različitim vrstama razloga, i odluke koje se donose biće različite u zavisnosti od toga koji su od tih razloga uzeti u obzir.

Može se postaviti pitanje kada će te odluke biti valjane, odnosno moralno ispravne. Jasno je da će odgovor na pitanje šta da se čini zavisiti od onoga što jeste ali to „jeste” neće se uvek i u potpunosti naci kao neka činjenica stvarnosti već će delimično zavisiti od definicije kojom se *određuje šta* jeste. Te definicije dođuše postaju, činom definisanja kao priznatim društvenim činom, institucionalne činjenice, ali su svejedno po svojoj prirodi konvencionalne. S druge strane, imamo mnoge činjenice koje predstavljaju stvarne mogućnosti u svetu potpuno nezavisno od toga da li ih mi priznajemo ili čak i da li znamo za njih. Ali i kad se tačno zna od čega se polazi nije lako doći do odluke šta da se učini, pogotovo ako imamo posla sa postupcima koji se ne uklapaju na jasan i očigledan način u stare etablirane prakse. Pomaću uprošćavajući, možemo razlikovati *tri* tipa odgovora na pitanje o tome šta da se čini, sa naglaskom na neki stvarnosni, na primer, medicinski ili tehnološki, a zatim voljni, na primer egoistički, politički ili pravni i, na kraju, moralni aspekt u odlučivanju. Na primer, u *medicini* osnovno pitanje koje se postavlja jeste *šta se može* učiniti, i tu su na delu, da tako kažemo, nauka i prirodni zakoni kojima se nauka bavi. Ali pored toga što se ne zna uvek, ili se ne zna sa potrebnim ili poželjnim nivoom izvesnosti šta će biti posledice nekog postupka, dešava se i da se može nešto za šta nije sasvim izvesno da li je to nešto što se uistinu *hoće* ili da li ga zaista *treba* učiniti. To su, međutim, pitanja koja su karakteristična za slobodnu volju (artikulisanu kao želja ili institucionalizovanu kao pravo) i za moral. Na fonu onoga što se uopšte *hoće* i što karakteriše život kao takav, u *pravu* se postavlja pitanje *šta se hoće*, u smislu onoga što se može legitimno hteti.

Tu se onda postavljaju pravila validnog pristanka, određenja legalno utvrdive autonomije i stručnosti i na njima zasnovane kompetencije za odlučivanje, domena ovlašćenja, itd. Može doći, kao što i dolazi, do sukoba volja različitih subjekata u procesu odlučivanja od kojih jedni (na primer, lekari, ili drugi stručnjaci) poseduju kompetenciju u znanju o tome šta iz čega sledi, a drugi (pacijenti, klijenti) ovlašćenje za konačno određivanje onoga šta se želi i šta se hoće, dok treći (društvo) imaju ili nemaju priliku i spremnost da to ponude u obliku nekog „prava” ili „privilegije”. *Procedure* kako se takvi sukobi rešavaju i gde se postavljaju granice svih tih volja nastaju, kao pravni zakoni i profesionalni propisi, *odlukom* koja je po svojoj prirodi konvencija: *šta će biti ono što se hoće* zavisice otuda od toga *šta se odluči da se hoće*. Pa se, na primer, autonomija pacijentove ličnosti neće poštovati zato što je zakonski tako regulisano da lekari imaju suvereno pravo u odlučivanju šta da se čini i pacijent neće imati zakonsko pravo da insistira na svojoj volji, ili neće imati pravo da očekuje da mu se kaže istina i sl. Ili će pacijenti imati prava na besplatno lečenje samoskrivljenih bolesti i anomalija što će za posledicu imati da se neće poštovati autonomija ličnosti poreskog obveznika koji se uopšte neće pitati da li on hoće ili neće da plati pacijentovo lečenje. Očito je zato da će određenje onoga što se hoće biti varijabilno i da će delimično biti proizvoljno. Prema tome, određenje onoga što *hoće* da se učini ne mora da se poklopi sa određenjem onoga što *treba* da se učini. Jer, šta *treba* učiniti ne bi smelo biti proizvoljno. Druga je stvar da li to može uvek da se utvrdi, da li se može na vreme i dovoljno lako utvrditi itd. Tako ispada da su moralna pitanja istovremeno i najlakša i najteža. Najlakša zato što ne zahtevaju nikakvo posebno stručno *znanje*, koje lekari i drugi stručnjaci na jedan a pravnici na drugi način moraju posedovati da bi učestvovali u odlučivanju, već je svako načelno kompetentan pod uslovom da ga se dotični postupak tiče na dovoljno relevantan način, a najteža zato što nema ni one izvesnosti koja u dolaženju do odluke postoji u nauci ili u pravu. Dok u nauci imamo nužnost prirodnog zakona a u pravu određenost jednom uspostavljene konvencije, u moralu imamo *univerzalizaciju* koja daje nepristrasnost i omogućava

pripisivanje odgovornosti, ali objektivnost koja se tako postiže samo je normativna i ne obezbeđuje od tragičnih konflikata koji uopšte ne mogu da se reše „bez ostatka”. To je tako zato što u moralu imamo posla sa vrednostima koje su po svojoj aksiološkoj pretenziji apsolutne i nisu međusobno samerljive pa ono što je u moralnom smislu „najbolje” ne ukida zlo i krivicu, ali to je cena slobode na kojoj se moral zasniva – ili cena koja se mora platiti ako hoćemo da svoj moral zasnujemo na pojmu slobode a ne na nekom naddeterminišućem činiocu koji će voditi u heteronomiju. Pojam *autonomije* je tako težak upravo zato što se u njemu sadrže istovremeno i sloboda i neproizvoljnost.

Da zaključim, moralni razlozi mogu biti drugačiji od važećih običajnih, pa i pravnih normi. Oni treba da postave demarkacionu liniju između onoga što je dozvoljeno i onoga što ne treba da bude dozvoljeno. Oni neće dozvoliti sve što je moguće, ali će, za razliku od drugih normi, pravnih, običajnih, prestižnih, i raznih drugih društvenih normi, dozvoliti sve što je moguće dozvoliti. Sasvim sigurno, međutim, neće dozvoliti postupke i prakse koji, makar na skriven način, sadrže laž ili neodgovornost.

BELEŠKA O AUTORU

*Jovan Babić je rođen u Čović Polju 1951. godine. Diplomirao je, magistrirao i doktorirao na Filozofskom fakultetu u Beogradu, na kojem sada predaje Etiku na Odeljenju za filozofiju. Objavio je više članaka i studija u raznim stručnim i naučnim časopisima i zbornicima. Autor je knjige **Kant i Šeler**.*

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

172.022.1(045)

БАБИЋ, Јован

Moral i naše vreme / Jovan Babić.

– 2. neizmenjeno izd. – Beograd: Službeni glasnik,
2005 (Beograd: Glasnik). – 333 str. ; 21 cm.
– (Filozofska biblioteka)

Tiraž 1.000. – Beleška o autoru: str. 333.

– Napomene i bibliografske reference uz tekst.

ISBN 86-7549-393-2

а) Морал – Друштво б) Друштвена криза
COBISS.SR-ID 122519308

ISBN 86-7549-393-2

Štampa: Javno preduzeće *Službeni glasnik*, Štamparija *Glasnik*, Lazarevački drum 15

