

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 zacelo 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 usto, po intenciji često i izričito, i moralni - raščišćavanje pojmova radi stvarnog odlučivanja i delanja - ima opšti nadnaslov: "primenjena etika".

♦ Manji deo ovog teksta je objavljena kao uvod u temat o primenjenoj etici u *Theoriji* 2/92. Ova, znatno proširena i prerađena verzija je objavljena kao poslednje poglavlje knjige *Moral i naše vreme* (Prosveta, Beograd, 1998, 2. izdanje Službeni glasnik, 2005).

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 rasprostanjen, 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 njene pojedine oblasti - "bioetika" ili "poslovna etika", - može se pomisliti da se radi o različitim "etikama" primerenim za različite upotrebe. Međutim, to je 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 izdvojenosti (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 nikako 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 usto još i kodifikovanoj običajnosti u praksi neke profesije, što svakako veoma olakšava posao ali je pritom 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 postavlja 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 takođe 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 određen 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 podceniti 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 redefinisavanja 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 nesporazuma 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 opšteprihvatljiv 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). Međutim, razvojem ljudskog znanja 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 artikulisanih 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 koga 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 bi to

morali činiti, mogli bi 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 konsituisanje 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 je 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 svojoj deci na svetu, već da svako ko postaje roditelj time stiče jednu novu dužnost. Određenost te dužnosti nije suprotna njenoj univerzalnosti, 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 njima 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 onda mogućnost i za artikulaciju posebnih skupova pravila, primerenih za neke posebne oblasti primene tog kriterijuma, i u okviru toga i za ustanovljavanje posebnih etika, sa posebnim

procedurama za utvrđivanje moralne odgovornosti u skladu sa posebnim 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 *univerzalnost*, i ona zahteva poštovanje svačijih prava u smislu koji označava načelnu ravnopravnost svih ciljeva: nijedan cilj ne može unapred da se privileguje ili diskriminiše. Iz toga sledi važna implikacija da je za zabranu nekog postupka ili prakse uvek potrebno opravdanje, dok za dozvolu to opravdanje načelno nije 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 naročito važna kod novih tipova postupaka i praksi, kao što su npr. *IVF*, bioinženjering i sl., i ona zahteva precizno *definisanje* kao uslov utvrđivanja moralne ispravnosti ili neispravnosti. Treća 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 kog 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. Međutim, mi u životu 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 uključuje 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 npr. 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 redefinisanja 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 samosavlđavanje 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 pola deteta koje treba da se rodi. Onog trenutka kada to dođe u situaciju da postane opšta praksa sadašnjim moralnim problemima pridružiće 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 kome 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 uđe 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 naći kao neka činjenica stvarnosti već će delimično zavisiti od definicije kojom se *određuje šta jeste*. Te definicije doduše 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. Pomalo uprošćavajući, možemo razlikovati *tri* tipa odgovora na pitanje o tome šta da se čini, sa naglaskom na neki stvarnosni, npr. medicinski ili tehnološki, a zatim voljni, npr. 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 (npr. 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.