

Impresum originala:

© Universitetsforlaget 2007 – Četvrto izdanje 2014.

ISBN -978- 82- 15- 00792-2

Materijal u ovoj publikaciji zaštićen je shodno odredbama Zakona o autorskim pravima. Svako kopiranje ili bilo koji drugi oblik korištenja publikacije moguć je samo uz dozvolu nosioca autorskih prava. Svaka upotreba ove publikacije koja je u suprotnosti sa odredbama Zakona o autorskim pravima može imati svoj epilog na Sudu uz finansijsku nadoknadu ili kaznu zatvora onoga ko je zloupotrijebio odrebe Zakona o autorskim pravima.

U vezi s ovim može se ostvariti kontakt:

Universitetsforlaget AS

Poštanski pretinac 508 Sentrum

0105 OSLO

www.universitetsforlaget.no

Omot knjige: Universitetsforlaget

Fotografija autora: Simen Kjellin

Sats: Rusaanes Bokproduksjon AS, Kjøpsvik

Štampa i povez: Bookwell Ab

Knjiga je štampana sa: Minion 9,5/13,5

Papir: 80 g. Munken Print Whate, 1,8

**This translation has been published with the
financial support of NORLA**

**Ovaj prijevod je objavljen uz finansijsku
podršku NORLA**

Impresum prijevoda:

IZDAVAČ:

Univerzitet u Sarajevu
Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i
međunarodnog prava

ZA IZDAVAČA:

Dr. Rasim Muratović, naučni savjetnik

UREDNIK:

Prof. dr. Esad Bajtal

www.institut-genocid.unsa.ba

UNIVERZITET U SARAJEVU
Institut za istraživanje zločina protiv
čovječnosti i međunarodnog prava

Arne Johan Vetlesen

ŠTA JE ETIKA

S norveškog preveo Rasim Muratović



Sarajevo, 2014.

Izdavačka kuća *Universitetsforlaget* (Oslo, Norveška) je pozvala vodeće stručnjake iz više oblasti da odgovore na jednostavno pitanje (koje sigurno u sebi sadrži mnogo više dubine i potrebe za znanjem, nego što se to na prvi dojam čini): Šta je nauka kojom se oni bave, i da im se podrobnije objasne pojmovi, kojim se najčešće služe u okviru određene nauke? Njihovi stručni odgovori samo su uvodi koji mogu djelovati stimulirajuće na početnike u izučavanju nepoznatih tema i dolazećih novih perspektiva.

Iz štampe je izašlo:

Šta je BIOLOGIJA

Šta je BOL

Šta je BUDIZAM

Šta je DIPLOMATIJA

Šta je DOSELJENIK

Šta je ETIKA

Šta je EU

Šta je FEMINIZAM

Šta je FILM

Šta je FILOZOFIJA

Šta je FIZIKA

Šta je FUNDAMENTALIZAM

Šta je GEOGRAFIJA

Šta je HENDIKEPIRANOST

Šta je HINDUIZAM

Šta je HISTORIJA IDEJE

Šta je HUMANIZAM

Šta je IMIGRACIJA

Šta je INTERNET

Šta je INTUICIJA

Šta je ISLAM

Šta je JEZIK

Šta je KLIMA

Šta je KOSMOS

Šta je KREATIVNOST

Šta je KRŠĆANSTVO

Šta su LJUDSKA PRAVA

Šta je MATEMATIKA

Šta je MEDICINA

Šta je MOĆ

Šta je NAUKA O

KNJIŽEVNOSTI

Šta je NAUKA O MEDIJIMA

Šta je NOVA RELIGIOZNOST	Šta je SOCIJALNI RAD
Šta je PAMĆENJE	Šta je SOCIOLOGIJA
Šta je PEDAGOGIJA	Šta je STRAH
Šta je POVJERENJE	Šta je STRUČNA
Šta je PRAVO	KNJIŽEVNOST
Šta je PSIHOLOGIJA	Šta je TIJELO
Šta je RAT	Šta je VJEŠTAČKA INTELI-
Šta je RELIGIJA	GENCIJA
Šta je RUKOVODSTVO	Šta je VRIJEME
Šta je SOCIJALNA ANTRO-	Šta je ZDRAVLJE
POLOGIJA	Šta je ŽURNALISTIKA

Pravdu nikada nisam mogao jednostavno definirati. Znam da ima hiljadu ljudi koji govore: Ti nisi mogao uraditi ništa drugo, nisi mogao učiniti ništa s tim. To za mene ne igra nikakvu ulogu. JA sam to doživio kao NEIZDRŽLJIVO.

Bernt H. Lund
Preživjeli iz Sachsenhausena
u Lothe & Storeide (red.), Tidsvitner
(*Svjedoci Vremena*)
(2006.), str. 71.

Sadržaj

Uvod	13
POGLAVLJE 1	
Polazna tačka etike: „Ovo je nepravedno!“	21
POGLAVLJE 2	
Je li uvijek pogrešno lagati?	33
POGLAVLJE 3	
Moralni identitet	53
POGLAVLJE 4	
Kako znamo šta je moralno ispravno?	69
POGLAVLJE 5	
Nova etika za novo vrijeme	85
POGLAVLJE 6	
Moralna kritika kao kulturna kritika	109
POGLAVLJE 7	
Ovisnost i ranjivost	127
POGLAVLJE 8	
Prijeti li ugovor moralnim obavezama?	153
POGLAVLJE 9	
Antičko doba - izazovi i multikulturalnost	183
REGISTAR IMENA	213

Uvod

Ono što je mene uvelo u etiku je bio doživljaj povrijeđenosti. Prvobitno moja osobna; ja sam dijelom bio fizički slabiji od svojih školskih vršnjaka što je dovelo do maltretiranja tj. mobinga u mnogim varijantama, prije nego što se ta riječ počela koristiti. Nakon toga, bez poređenja, povrijeđenost drugih – posebno onih neopisivih povrijeđenosti koje su trpjele žrtve Holokausta i o kojima sam mnogo čitao kao šesnaestogodišnjak. Naša ranjivost se gotovo uvijek iskoristi protiv nas, ona je naša slaba tačka koja čak može i da nas uništi. Takve ranjivosti su također pretpostavke za doživljavanje tuđih muka. Sposobnost za empatiju stvara temelj za moral.

Iako dvadeset godina pišem i držim predavanja o zlu, ne mislim da sam sa tom temom završio, jer u

filozofiji se uvijek dolazi do novih saznanja. Tako se pojavilo novo problematično područje, koje barem meni postaje sve važnije, a to je naše konstantno uništavanje zemaljske kugle. Slogan koji koristim, a koji mi se čini dosljedan problemu, jeste: „Pravi put ka kolektivnom samoubistvu“. Ima li to ikakve veze sa etikom? U najvećem stepenu ima. Bar što se tiče mog shvatanja i prakticiranja toga šta je etika i gdje sve može biti korisna. Etika je ozbiljna, etika je neophodna i etika je opasna. Iako se mnogi sada kite sa njenim bezopasnim svrhama, motivisani svojim ličnim interesima i potrebama za opravdanje dobrog ugleda. U kratkom vremenskom periodu smo dobili poslovnu etiku, medicinsku etiku, etiku struke, sportsku etiku, vojnu etiku, etiku potrošača. Dosta ovoga može biti dobro, međutim, ja pozivam na ambivalentnost. Šta podrazumjeva ova zainteresovanost? Da smo postali više moralni?

Kao filozofa morala kontaktiraju me novinari koji žele da odgovoram na pitanja o povećanju teških prekršaja u oblasti saobraćaja – konkretno brze vožnje – što se povezuje sa norveškim moralom. Ja inače ne dajem takvu vrstu jednostavnih odgovora koju novinari traže. Statistika kriminala sadrži tačno određenu moralnu poruku, bila ona pozitivna ili negativna. Smatram da se pitanje stvari moralne eksplozije nalazi tek na drugom mjestu. To što se mi vozimo autom i duplamo našu potrošnju u toku

trogodišnjeg perioda, je legalno i nije dio statistike koju objavljuje policija. Koliko je moralno od nas, da i pored našeg aktuelnog znanja o posljedicama za prirodu, sve više vozimo automobile i kupujemo sve više stvari? Šta to govori o našem odnosu prema prirodi koja nas okružuje i o našem odnosu prema budućim generacijama? Šta ako naš svakodnevni životni stil, sam naš život u jednoj od najbogatijih zemalja u svijetu, odnosi se na Norvešku, (*prim. prev.*), nije moguće univerzalizirati tj. prisvojiti od strane drugih?

Kao profesionalac sam predavao o etici na raznim forumima po svijetu, tako da dobro znam, da ovo što je do sada rečeno, pojedinci će shvatiti kao prigovor, jer zaista mnogi se protive takvoj vrsti *moralizma*. Ko ima pravo da kritikuje tuđe ponašanje i postavlja prioritete? Kritika zasnovana na moraliziranju nikada nije bila previše popularna. Ono što me sve više i više brine jeste potraga za etikom, za etičkom refleksijom među ljudima što stoji rame uz rame sa otporom protiv kritike drugog i osude prema tuđem izražaju. „Svi“ su u današnjem društvu zainteresovani za etiku; ali samo rijetki prihvataju da se njihovo ponašanje kritikuje sa etičkog stanovišta. Nakon što se vjera privatizovala, moral je postao individualna odgovornost. Suštinska moralna kritika postaje sinonim za moralizam, koji dolazi od onih koji „bolje znaju“ tj.

od nepodnošljive sorte. Ja insistiram na tome, da etika naoružana bodljama kritike, a ukrašena glamuroznim sjajem brendiranja bogatih učesnika, služi kao vrsta ukrasnog pakovanja za prikrivanje ne-etičkog ponašanja.

Ova knjiga ukazuje na etičke perspektive, a izbjegava bespuće, koje opisuje stanje moralnog neslaganja i kritikovanja, te se može razlučiti putem argumentovanja, tj. da je moralni sukob često rezultat različitog shvatanja stvarnosti, te da i samo viđenje toga šta je ispravno često nije samo subjektivno ili uvjetno. Polazne tačke nam govore nešto o individui i društvu. Etika se uvijek promatra, unutar tačno određenog društva i ostaje unutar tačno određenog vremena.

Ja sam napisao ovu knjigu, ne pridržavajući se uobičajne filozofske podjele između etike i morala – „etika“ shvaćena kao refleksija iznad „morala“ (shvaćena onako, kako mi inače postupamo). Ja odbacujem tu distinkciju i koristim „etiku“ i „moral“ naizmjenično. Kao što ćemo vidjeti, većina etičkih teorija kreću sa pretpostavkom da smo mi, kao ljudski učesnici, zainteresovani da živimo naš život na način koji se može računati kao moralno „ispravan“ – ako ne u najmanjim detaljima onda u cjelini. U ovoj knjizi ja ću prepustiti svom najdražem klasičaru Aristotelu, da bude najznačajniji reprezentant za pojašnjavanje, po kojem osn-

ovu smo mi moralno motivisani i zainteresirani da budemo moralno orijentisani na podijelu između ispravnog i neispravnog, odnosno, šta je pravedno, a šta nepravedno i šta sve utiče na naš konačan izbor djelovanja. Istovremeno dopuštam da ta početna tačka bude izazov kritičkim stajalištima, posebno njemačkog filozofa Friedricha Nietzschea.

Šta je etika? Suština etike ili njena jezgra, polazi od naše želje da reagujemo na nepravdu, tj. da interвениšemo kada je nešto „pogrešno“ kao npr. kada neko vrijeđa nekoga. Kako razvijamo naše stanovište o tome šta se može posmatrati kao nepravedno i što onda zahtjeva našu osudu i našu intervenciju? Ova knjiga će se mnogo baviti različitim pristupima ovom pitanju – shvaćenim, kao pitanje koje ima toliko dodira sa društvom i kulturom, koliko i sa pojedincima. Za mene je ovo pitanje koje nas motivira da proširimo smisao etike kao jedne filozofske discipline koristeći se uvidom u psihologiju, sociologiju i historiju. Dakle, interdisciplinarni uvid (čemu nas historijsko iskustvo uči) o tome šta stvarno određuje ljudsko ponašanje i koji su to pojmovi dobra i zla koji upravljaju ljudskim ponašanjem. Takvi pojmovi se filozofski gledano naime ne mogu apstraktno opisati; oni nisu individualno vlasništvo nego se stvaraju kroz kulturne i historijske promjene. Ne manje važno takvi pojmovi su psihološki i ideološki podložni manipulaciji. Zato moramo stalno preispitivati tu etičku

teoriju, koju držimo pod lupom, o tome koji su to njeni subjekti, kao i kakva je to *društvena* teorija koja je opstala i koja je važeća. Da bi to uradio na jedan jasan način, ja se koristim poređenjem filozofa i njihovih stajališta koja se rijetko povezuju.

Par riječi o konceptu knjige, koju započinjem kao što je navedeno ranije, time što tvrdim da slogan ili uzvik: „Ovo je nepravedno!“ predstavlja početnu tačku etike kao i njenu srž. U drugom poglavlju ja nosim sa sobom etiku filozofa Immanuela Kanta iz XVIII stoljeća u Auschwitz, da bi ustanovio kako se ta etika (koja postavlja *dužnost* u centar pažnje) nosi sa situacijama koje Kant nije mogao zamisliti, što svakako čini jedan relevantan kontekst, kako bi se stvorila slika o zapadnim vezama u njegovom etičkom učenju. U trećem poglavlju razmatramo šta je to u našem okruženju, kao i u nama samima, kao “homo rationale“, što nam dozvoljava da sami razvijamo mišljenje o tome šta je vrijedno, dobro i prvoklasno. U četvrtom poglavlju koristim se Aristotelom kako bih ukazao na njegovo znanje o moralnim pitanjima tj. na koji način sudimo o tome šta je ispravno? Ja pratim Aristotelov odgovor u smislu pridavanja težine našoj zreloj sposobnosti da procijenimo šta svaka situacija od nas zahtjeva, ako uspijemo identificirati šta je tu još u igri, za nas kao i ostale koji su uključeni u igru: nastupiti ispravno izražava tačan odgovor na jedinstvenost i zahtjev nametnute situacije. U petom poglavlju

koristi se etika *odgovornosti* njemačko-američkog filozofa Hansa Jonasa, da bi se stvorio kontrast između klasične etike a la Aristotelovog i današnjeg najzahtjevnijeg izazova: prijetnja prema netaknutom ekološkom sistemu na zemaljskoj kugli. U šestom poglavlju se pojavljuje naš moralni kritičar, ispred svih i u našem društvu, Friedrich Nietzsche, gdje postavlja dijagnozu “Bog je mrtav!”, i zahtijeva da se sve vrijednosti moraju iznova postaviti od strane svake individue bez umiješanosti od bilo kakvog autoriteta. Ja također pokušavam aktualizirati Nietzschea u naše vrijeme, u smislu pitanja da li država blagostanja stvara pasivne i nemoćne klijente, tj. osobe koje nisu sposobne da preuzmu odgovornost za sopstvene živote. U sedmom poglavlju provokator Nietzsche, izazvan je od strane etike, bazirane na povjerenju a formulisane od strane danskog teologa i filozofa Knud E. Løgstropa. Dok Nietzsche vidi volju za moć (samointeres) kao najvažniji ljudski pogon, Løgstrop predstavlja ono pozitivno, u moralnom aspektu našeg postojanja o kojem moćni filozof ne želi ni čuti, naime ljudska slabost je zavisnost jednih od drugih, odnosno mi smo predati jedni drugima na povjerenje. Løgstropa i dalje koristim u osmom poglavlju, da bih se suprotstavio našoj društvenoj tendenciji gdje je *ugovor* dominirajući model za moralne relacije. Za razliku od ugovora, gdje imamo izbor da li da pristanemo ili ne, moralne obaveze su obavezujuće i

nisu stvar izbora; one su odgovori na situacije i stanja koje mi nismo birali i koje ne možemo tek tako isključiti. Etika postaje apstraktna (u lošem smislu riječi) – udaljena od života – ako izgubi kontakt sa izvorištem patnje onoga doživljenog, iskustvenog i poučnog. Ja se, također, kritički osvrćem na vodeći ideal o individualnoj *autonomiji* koja leži u samoj jezgri u nekim od najuticajnijih etičkih i političkih teorija našeg (norveškog, *prim. prev.*) liberalno-demokratskog društva. U zadnjem poglavlju se vraćam u antičkom doprinosu da bih predstavio spoznaje koje su danas u opasnosti da ih zaboravimo. Završavam sa jednom diskusijom o etičkim izazovima koje smatram izuzetno bitnim u današnjem multikulturalnom društvu. Sloboda izražavanja i tolerancija su dvije centralne teme.

Ovom prilikom želim se zahvaliti svojim kolegama, filozofima, Larsu Svendsenu i Janu Olavu Henriksenu za njihove korisne doprinose prvoj verziji ove knjige. Ti doprinosi su mi pomogli da nađem pravu nit koja mi je prvobitno nedostajala. Također, hvala urednici Ingrid Louise Uglevik koja je izradu knjige pratila marljivo i temeljito.

Oslo, januar 2007.

Arne Johan Vetlesen

Poglavlje 1

Početna stavka etike: „Ovo je nepravedno!“

„To je nepravda!“ Koliko samo često čujem ovu rečenicu od svoje djece? Rečenica se stalno ponavlja. Ja pitam: „Šta je nepravda?“ Dijete često odgovora tako što ukazuje na „nepravdu za mene“, kao npr. da je neko sebi uzeo „više“. Polazeći od stajališta da treba dijeliti ravnomjerno, koliko pogrešno je učiniti drugačije, najviše se vidi u ljetnji osobe koja misli da je dobila manje od ostalih.

Djeca su uzrujana ako ispadaju lošija od ostalih. Dijete je uzrujano svojom voljom – „Vidi, ja sam dobio manje nego svi ostali“! Da li ova reakcija izražava čistu sebičnost? Čak ne pomaže ni to, ako otac ukaže na to da ima i onih koji su dobili još manje. Ono što se doživljava kao pogrešno je to što osoba sama hoće da pati.

Naglašavam da se ovdje radi o *neopravdanoj* patnji. Zašto smo „neopravdano“ naglasili?

Zato što se takozvana „egoistična“ sebična reakcija, na nešto loše što se dogodilo, pridružuje određenim standardima ili mjerilima morala: dijete apelira drugima da je neko dobio manje nego što je trebao, dok su drugi dobili više. „Previše“ ili „premalo“ su učinci unutar jednog moralnog univerzuma; oni su mjerilo moralnih izraza, tj. izraza koji govore o tome, kako bi nešto *trebalo* da bude i uz pomoć njih, da kritikuju ono što stvarno jeste. Dublje značenje nalazimo u djetetovom uzviku „ovo je nepravda!“ što se odnosi, ne tiče, ne odlazi ka jednostavnog poređenja između moje i tvoje. Javlja se potreba za stvaranjem *kontrasta* – između onoga što može važiti kao pravda i onoga što je nepravda.

Da li moramo imati izraz o tome šta je pravedno, da bi ukazali na ono što bi se moglo steći iskustvom (proživjeti) kao nepravedno? Ako se logički posmatra, onda izgleda kao da je odgovor *da*. Ali ne i ako je posmatrano kroz ono doživljeno. Ono o čemu govorim, kada kažem ono doživljeno jeste – osjećaj kada se dobije „premalo“, što otvara i izražava jednu novu psihološku dimenziju. Međutim, ono logično, jeste ona dimenzija na koju se filozofija najviše fokusira, ona koju su naročito naučili da analiziraju. U ovoj knjizi ja ću dati

veći prostor onome što je doživljeno (empirijsko) naspram onoga što je logično.

Moje stanovište jeste da mi svi, od djetinjstva, imamo bolje uporište u vezi toga šta je nepravedno naspram onoga što je pravedno. Pojašnjenje nije jednostavno; to što znamo više o onome što je nepravedno nego o onome što je pravedno, je zbog toga što stvarnost u ovom velikom svijetu sadrži mnogo nepravde. Ako, po mom mišljenju, ima i trunke istine u ovome to ipak nije potpuno pojašnjenje moje tvrdnje nepravednosti naspram pravednosti. A šta je onda?

U skladu sa mojim fokusiranjem na težinu onog doživljenog, ja i dalje tvrdim da naša osnovna i najjača moralna iskustva govore o patnji. „Patnja“ je zajednički naziv koji nosi sa sobom težinu osjećaja da je neka osoba doživjela nepravdu: da je bila izložena nečemu čemu nije trebala. Radi se o poniženju gdje se nečije vrijednosti zanemaruju, umjesto da se priznaju, što postavlja prijeteća mjerila samopouzdanju.

Idemo istražiti šta se to podrazumjeva pod „biti izložen nečemu čemu ne bi trebali biti“. Kada ovo istražujemo, radi se o tome da jednim pojmom objasnimo dvije stvari, u smislu da ono psihološko i ono logičko idu zajedno. Moramo posmatrati logičku strukturu psihološke reakcije („biti izložen ...“). U tome nalazimo da reakcija jedne osobe ili

tačnije tumačenje toga šta su doživjeli on ili ona, nije slučajna ili „arbitrarna“, kao što to filozofi često kažu. Osoba ne izražava nešto čisto individualno, nešto što samo govori o njemu ili njoj. Mi ćemo vidjeti da osoba izražava nešto šire, nešto na što ona ili on računaju da je isto/jednako za sve i na taj način postaje nešto što se podrazumijeva, očekuje i prihvata od svih.

Jedan primjer: Anders i Line se svađaju; Anders kaže nešto što je Line shvatila kao uvredu. Njen odgovor, dakle, prati sljedeću strukturu: Ona je izložena nečemu čemu ne bi trebala da bude. Ona smatra da je izložena tome zbog *nekoga*. Ona smatra da može da krivi Andersa, zato što je mogao/htio da izgovori nešto toliko uvredljivo; ona njega smatra *odgovornim*. Kada ga okrivi za ono što je uradio, znači da smatra da je to mogao uraditi i na neki drugi način.

Anders se brani time što kaže da Line nema razloga da bude uvrijeđena. Ono što je rekao, nije smatrao uvredom. U ovom slučaju on nije uradio ništa loše, Line je ta koja to sve pogrešno tumači.

Možda se slože na kraju i pomire, a možda i ne. Ovdje se radi o strukturu i dimenziji (između njih), tj. logici koja se artikuliše kroz reakcije. Poenta je da je ova struktura *primjenjiva* na sve. Oboje operiraju prema percepciji ili da imaju pravo kao *svi* (ili *niko*) da osjećaju, tumače, osuđuju

itd., što predstavlja reakciju tj. odgovor na ono što je jedna osoba učinila drugoj osobi. Ni Anders ni Line ne žele da ispada tako da pričaju, optužuju ili brane samo jednu osobu, nego da se ovo tiče svih. Poruka sadržana u optužnici Line, jeste da *nijedna* osoba nema pravo izgovoriti nešto što je uvredljivo drugoj osobi. Anders je ovdje samo jedna od svih *ostalih/drugih* osoba koje nemaju pravo da je vrijeđaju, niti da ruše njenu vrijednost i samopouzdanje. Ta logična druga strana jeste, da se *svi* mogu osjećati uvrijeđeno sa onim što je Anders rekao. Zato što *niko* nema prava tako nešto raditi drugima. Tako Anders, kao optuženi, sa svoje strane prati istu opštu logiku u svojoj ulozi. On tvrdi da *niko* nema pravo da tumači i osuđuje njegov nastup na način na koji to radi Line. *Svako* ko bi postupio kao on ima pravo da bude oslobođen optužbe koju je Line uputila njemu.

Ovdje treba skrenuti pažnju na to, da se oboje obraćaju publici koje nema, apelirajući na jednu implicitnu tvrdnju, a to je postojanje treće osobe, koja bi posmatrajući incident mogla donijeti tačnu ocjenu onoga što se stvarno desilo i izvući moralni aspekt iz toga. Ta treća osoba bi dakle, predstavljala *sve* one koji dijele mišljenje sa Andersom, odnosno one koji su bili izloženi istim uvredama kao Line. Obje sukobljene strane vide svoj slučaj, tako što operiraju i time podliježu jednom *nepristrasnom* stanovištu. Čak i etičke teorije, koje se

ne slažu oko većine pitanja, slažu se oko toga da *je moralno stanovište* – ono koje treba presuditi o moralnim pitanjima – *nepristrasno stanovište* (Nietzsche kao važan izuzetak – u šestom poglavlju).

Stajalište koji se može zauzeti, jeste *ogorčenje*. Struktura ogorčenja može se predstaviti na sljedeći način: A (subjekt/osoba), je ogorčena na B (subjekt/osobu) zbog toga što je B učinio nešto prema C (subjektu/osobi). A postaje „treća osoba“ za B i C, koji moraju apelirati da bi dobili podršku. Također, kod A mi možemo naći elemente onog sveobuhvatnog: *niko* nema pravo uraditi ono što je B (Anders) uzeo sebi za pravo da uradi prema C (Line). *Svako* ima pravo da se nađe uvrijeđen zbog takvog nastupa, neovisno o tome ko je tačno to učinio. Radi se dakle o usmjeravanju ka samoj *vrsti radnje* moralne reakcije (osjećanju, tumačenju, osuđivanju), a ne identitetu konkretne osobe koja je počinila taj prestup. Ako se radnja osobe H smatra moralno lošom onda je nebitno da li to činim ja ili ti.

Sada se može razmišljati o tome, da li će se Anders i Line složiti oko toga, da li je Anders postupio loše ili ne. Tumačenja će dovesti do zaključka i tako stvoriti iskustvo. Možda ipak treća osoba ne može da donese ispravnu odluku/zaključak o tome ko je u pravu. Šta ako je to zapravo tačno, šta onda?

Saglasnost iza nesaglasnosti

Nismo saglasni samo sa onim oko čega smo upoznati, što ukazuje na pitanja oko nesaglasnosti, koja ćemo obrađivati u narednim poglavljima. Ovdje samo želim da ukažem na jednu široku zabludu današnjice, na nešto što je sadržano u pitanju: da li je uopšte moguće racionalno raspravljati o etici?

Anders i Line se ne slažu oko toga da li je ono što je Anders uradio prema Line loše ili ne. Da li se ova – lahko prepoznatljiva situacija može koristiti kao podloga za zabludu da moralna pitanja *nisu podložna* iracionalnoj diskusiji, dakle da se ne mogu riješiti argumentima?

U ovoj knjizi želim da postavim argumente da su moralna pitanja i principi otvoreni za to, da argumenti odluče u pružanju odgovora na postavljena pitanja. Dakle argumenti su takvog karaktera, da se svi mogu složiti oko istog i donijeti ispravne odluke, što samim tim postaje obavezujuće. Ako argumenti iza kojih stojim dokažu da je postupak H (subjekta/osobe) pravi postupak, odbacujem svoje argumente i dobre *razloge*. Da li ću se ja u *stvarnosti* ponašati onako kako to nalaže postupak H, čak i onda kada uvidim da svi najbolji razlozi koje poznajem, nalažu da postupim kao H, nije sigurno. Ja sam slobodan da se ponašam u skla-

du sa „boljom presudom“ ili onim što je Platon poznao kao „ispravan uvid“ – Platon tvrdi da ispravan uvid obavezno vodi ka ispravnoj radnji. To je pozicija koju nekolicina u današnjoj moralnoj filozofiji koristi („slabost volje” – ključne riječi za pojam izuzetaka u ispravnom viđenju). Razlozi zbog kojih smo mi u najvećem stepenu moralno grješni su raznoliki. Opet, bilo bi pogrešno zaključiti, da se mi ne možemo smatrati moralnim bićima. To što se ja ponekad ponašam neodgovorno, ne daje pravo mojoj okolini da me smatra neodgovornim.

Ja dakle ne smatram da neslaganje kao takvo potkopava pravo na argumentaciju. Neslaganje Andersa i Line izgleda kao da je bez pozitivnog raspleta, jer ih drži u emocionalnom konfliktu. Bez obzira na to, njihovo neslaganje nije fundamentalno sa filozofskog stanovišta. Zapravo, želim tvrditi da se oni, iako to ne znaju, *ne slažu* o puno osnovnijim stvarima nego što oni zapravo misle.

O čemu se slažu, osim saglasnosti da se ne slažu?

Oni se slažu oko toga da je *patnja pogrešna*; oni se slažu oko toga, da *niko* nema pravo da ikada, sa predhodnim znanjem o tome, pati (povrijedi) *nekoga*. Dakle da *svako* treba paziti da ne povrijedi drugog, i da svi oni koji pate, pate zbog neke *neminovne nepravde*, te oni imaju pravo na izvinjenje

ili obeštećenje od odgovorne strane, tj. od individue koja je *mogla i trebala*, nastupiti drugačije.

Ovo slaganje treba staviti na tron svih stvari, jer omogućava zdravu komunikaciju i shvatanje razumnog ponašanja, samim razumjevanjem drugog. Međutim, to ne rješava – ne samo po sebi u svakom slučaju – konflikt između Andersa i Line. Ukazivanjem da pripadaju istom moralnom univerzumu, svijetu u kojem su poznati svi termini i mjerila, za ono što je ispravno i pogrešno u interakciji među ljudima, objašnjava moralisanje služenjem istih. Termini i mjerila za koja oboje smatraju da su validni, čine ih podložnim u smislu kritike.

Iznenadujuće je koliko se čini da ne postoji ništa u neslaganju između Andersa i Line što može izbrišati razlog ispod navedene forme neslaganja njih dvoje. Sasvim suprotno, slaganje stvara horizont neslaganja, koji oni uzimaju zdravo za gotovo. Slaganje povećava tenzije neslaganju u onoj mjeri u kojoj oni nastanjuju isti moralni univerzum. Na taj način ulazi se u konflikt; ko je pogrešno postupio i ko je krivac.

Anders se slaže sa javnim mišljenjem da niko ne bi trebao vrijeđati druge i da su svi takvi počinoci moralni krivci. Line dijeli u potpunosti isto stanovište. Samo što Anders ne priznaje svoje ponašanje u ulozi krivca, tj. onako kako to Line

opisuje. Ukratko, čovjek ne bi trebao raditi tako nešto, ali *on* (kako to Anders tvrdi o sebi) nije autor takvog zagovaranja, niti je imao zlu namjeru. Zajedničko viđenje onoga što se tumači kao zli nastup, sa pravom izaziva ljutnju kod osobe koja sebe smatra povrijeđenom. To se ilustruje tako da Line podsjeća Andersa, kako je to bilo prošle sedmice, kada je *on* napao *nju* za takvu vrstu ponašanja (uvreda), koju ona sada smatra da je on počinio prema njoj. U suživotu i suigri između njih, oni mijenjaju uloge, koje sam ja pokušao da pokažem, jer su impregnirane od strane jednog moralnog karaktera; naime u formi toga da li će neko biti onaj koji vrijeđa ili onaj koji se smatra uvrijeđenim. To što mi *možemo nekoga uvrijediti*, pokazuje samo našu odgovornost, sposobnosti kritike i našu grješnost. To da mi *možemo biti uvrijeđeni od strane nekoga* pokazuje našu ranjivost. Kao moralna bića, participanti smo moralnog *univerzuma* u kojem kombinujemo ove dvije osobine – *jedna* situacija aktuelizira jednu osobinu, a druga drugu.

Da bi se išlo dalje sa ovim primjerom, moramo izvući nešto čemu „univerzalističke“ etičke teorije (Kantova – pogledati sljedeće poglavlje) ne pridaju puno značaja ili tačnije rečeno, ne smatraju kao dio zadatka moralne filozofije. Ono na šta ciljamo jeste prepoznavanje druge osobe kao unikatne osobe. To je bitan faktor i onome koji čini nepravdu kao i onome koji je povrijeđen. Ko me može više

uvrijediti, sa većom finesom, precizno i sofisticirano nego osoba koja je među mojim najbližim i koja me u potpunosti poznaje; osoba koja – nažalost – u datoj situaciji, intimno poznavanje sa mnom, može da iskoristi *protiv* mene?

Ovo služi kao napomena da mi uopšte nismo „izmenjiva“ ili anonimna moralna bića – ni u ulozi onoga koji povrijeđuje niti u ulozi povrijeđenoga. Način, gore navedenog razmišljanja, da se „vrijeđa nešto javno u obliku nečega partikularnog“ dovodi do zablude ako mislimo da predstavlja cijelu priču.

Ja ću u ovoj knjizi argumentovati da se nešto značajno gubi ako dajemo prednost generalnom (u smislu principa ili zakona) ispred konkretne osobe. Ako posmatramo sebe kao racionalno biće i jedino validno izvorište stvaranja vrijednosti, na kojima i zasniva svoj izbor, dok se (sa takvom sposobnošću) umanjuje moć istupa samovrijednosti svim ostalim živim i napaćenim bićima (što dolazi neovisno o našoj racionalnoj sposobnosti i moći da biramo), kako onda možemo razlučiti šta je moralna obaveza i šta se može smatrati kao moralno obavezujuće. Moje stanovište jeste da se moralna reakcija javlja u susretu sa aktuelnom situacijom, sa konkretnom osobom koja je u interakciji sa mnom. Mi poštujemo i cijenimo fenomen vrijednosti (pomoći kome je pomoć potrebna) u svijetu oko nas, preko sposobnosti patnje i nepovrijedivosti jer

ona, tj. karakter koji je podloga za akciju, nastaje u nama kao subjektima.

Mi istražujemo, šta ograničava trajnost stanovišta tj. ono generalno, univerzalno, ono što je bez sumnje najuticajnija prezentacija perspektive etike, počevši od filozofa Kanta.

Poglavlje 2

Da li je uvijek pogrešno lagati?

Uvijek je pogrešno lagati!

Najvažniji figura moralne filozofije zapada, Immanuel Kant (1724-1804), formulisao je tzv. „kategorički imperativ“. Radi se o tome da vlastito ponašanje ili volja je postavljeno kao sveopšti zakon – ili maksima kako to Kant zove – koji u svako doba, svojim djelovanjem može biti važeći za opću skupinu. „Ja“ ne može biti izuzetak naspram svih drugih, dakle moram se ponašati u skladu sa *javno* prihvatljivim načelom. Mogao bih opravdati svoje ponašanje i time uzrokovati reakciju da je uredu da *ja* lažem, kradem i varam, ali da niko drugi to ne može raditi. Ja ne mogu napraviti posebna pravila za sebe, a druga pravila za ostale. Da bi bila validna – u moralnom smislu – ja bih morao

sebe podrediti istim pravilima, koja zahtjevam od drugih i koja su u skladu sa onima koja bi drugi zahtjevali od mene. Razmatranje teze da li je nemoralno lagati, krasti ili varati, mora polaziti od stanovišta da se *isti* odgovor smatra važećim za sve.

U drugoj poznatoj maksimi Kant kaže da *ja*, odnosno *svi* mi ćemo se ponašati tako da se svi drugi smatraju i tretiraju ne samo kao sredstva nego uvijek kao *svrhe same po sebi*. Ovdje se radi o našoj zajedničkoj humanosti, o obavezi svih da se očuva i zaštiti *ona nepovrijediva samovrijednost* („Würde“) koja je, prema Kantu, prisutna u svakom ljudskom biću. Obratite pažnju na to, da za Kanta očuvanje vrijednosti *kod samog sebe*, nije manje suštinski moralno ili manje relevantno, nego što je očuvanje vrijednosti kod drugih. Ovdje je za Kanta riječ o jednakim stvarima; kada ja nastupam u skladu sa maksimom koja pokazuje poštovanje (samopoštovanje) prema vrijednostima druge osobe, time ja dakle čuvam svoju vrijednost. Niti sebe, niti dotičnu osobu ja ne činim sredstvom. To su samo bića koja su svrhe same po sebi, i koja mogu koristiti druge kao svrhe; takva bića koja su svrhe same po sebi, mogu *sebe* postaviti kao cilj, tj. da iniciraju radnje koje su namijenjene da nastave ili dostignu cilj koji je konzistentan s tim da sam po sebi bude svrha.

Kantov argument o jačini *generalnih* moralnih obaveza, neprevaziđen je što se konzistentnosti tiče. Nijedan filozof nije pridavao veću težinu onom generalnom kao što je to činio on. Ali ova konzistencija je bila korištena protiv njega. “Da li bi ispravno bilo reći da je *uvijek* nemoralno lagati ili krasti? Ili – na legitiman način se krade i laže? Ili – hoće li drugi *uvijek* biti svedeni na sredstvo, kada se naruši njihov moralni status – svrha sama po sebi – ako lažemo ili krademo? Ili – da li mogu postojati situacije ili vrijednosti ili svrhe, koje kao takve Kant zabranjuje, a koje se moraju dozvoliti?”

Ja smatram da je odgovor *da*, i želim uvesti jednu kontraperspektivu Kantovoj.

„Trebao sam lagati više“

U autobiografiji norveškog Jevreja Hermana Sachnowitza, “Radi se i o tebi” (*Det angår også deg*) (1976.), nalazi se značajan opis njegovog boravka u Auschwitzu. Herman je izgubio svoju cijelu porodicu: neki su bili ubijeni plinom odmah nakon dolaska – prilikom „selekcije“ izvršavane od strane SS oficira i ljekara – drugi su podlegli od posljedica nehumanih uvjeta u logoru i prinudnog rada. Kao što je bilo za očekivati, u Sachowitzevom izvještaju se nalaze razne epizode, gdje

nacisti, kao i strašni „kaposi“ – koji su vladali u kasarnama – na životinjski način čine sve što je bilo u njihovoj moći da naruše ljudske vrijednosti zatvorenika. Poruka koja je usađivana u zatvorenike 24 sata dnevno – u formi enormnog repertoara radnji, koje su imale za cilj da stvore što veće patnje – bila je da niko od zatvorenika ništa ne vrijedi. U koncentracionom logoru niko nije imao nikakvu vrijednost, nikakvu Kantovsku samovrijednost: nebitno koje nacionalnosti, koje starosti, kojeg spola, kakav status ili lične sposobnosti je logoraš imao, naprotiv; svi su posmatrani i tretirani (bili su prezreni i zlostavljani) kao sredstava, koje su nacisti mogli koristiti u bilo koju svrhu. Logoraši su bili bezvrijedni predstavnici rase za koju se smatralo da „ne zaslužuju život“.

Sachnowitz piše o svemu ovome. Međutim, u moralnom smislu njega zaokuplja nešto sasvim drugo, koje nikada, čak i nakon oslobođanja i povratka u Norvešku, nije prestalo da ga opterećuje i nanosi mu patnju – patnju njega kao moralnog učesnika. On je trebao učiniti puno više za svog mlađeg brata Franka, koji je podlegao nakon par mjeseci provedenih u logoru. Herman se dakle kaje zbog toga što nije lagao i krao više, da bi spasio svog puno slabijeg brata. On se kaje za svaki komad hljeba koji je samo za sebe „sredio“.

Koliko Kantova obavezna etika važi za Hermanovu situaciju u Auschwitzu? Možemo li reći da pod

ovakvim uvjetima gdje je situacija toliko ekstremna, sve što normalno očekujemo od našeg okruženja nije moguće dobiti. Možemo li reći da Kantova etika jednostavno ne vrijedi, a da ne postavimo pitanje: koja etika razumije podjelu između dobra i zla, da može postati alternativa Kantu? Da li moramo slegnuti rukama i reći: ovdje ne vrijedi nikakva etika? Kao filozofski ekvivalent jednom šokiranom i začuđenom zatvoreniku, predstavlja ono što je autor Primo Levi čuo od stražara u Auschwitzu: *Hier gibt es kein warum?* To u prijevodu znači: *Ovdje ne postoji pitanje zašto?* Da li mi to tražimo na pogrešnom mjestu, nešto što tu ne postoji, to jest sposobnost i mogućnost da se nastupi u skladu sa onim što filozof, kao što je Kant naziva, „moralnim“? Počinjemo uviđati koliko se od Kantove etike – kao i većine drugih etika – ne koristi gotovo ništa. Sve dok imamo preduvjet (sposobnost) da se izabere alternativa, koja postoji uvidom u situaciju od strane učesnika, gledano na posljedice radnji, takva etika se ne mora koristiti.

Prethodno sam uspostavio formulaciju da ”sve što normalno očekujemo oko i unutar našeg okruženja“ ne postoji u stvarnosti okruženja kao što je bio Auschwitz. Mi treba da razumijemo normalnost koju Kant podrazumjeva. On u svojoj etici računa sa pretpostavkama, te drži težište na tome šta znači biti moralna osoba i ponašati se moralno.

U djelu *Temelji moralne metafizike* (1785.), Kant razmatra situacije moralnog izbora, gdje su između ostalog, laž i krađa, alternativna ponašanja. Kant pretpostavlja da su učesnici koji se nalaze u tim situacijama *autonomni*. U ovome sasvim centralnom pojmu on tvrdi, da su ljudi *samozakoni-ta* bića, i da oni trebaju podlijevati i obavezivati se samo onim zakonima (normama/principima) koje *sami sebi daju*; u smislu priznanja da su ih oni napravili ili napisali. Iznad svega to je naša sposobnost razmišljana, koja nas u ovom smislu čini *autoritativnim* bićima. Kao kontrast ovoj odluci da smo autonomna moralna bića, Kant također objašnjava šta to znači biti podložan *heteronomiji*. Dok se autonomija zasniva na tome da upravljaš sam sa sobom, kod heteronomije to znači da podliježeš – na različite načine – *stranom upravljaju*. Sa unutrašnje strane, mi smo u skladu sa heteronomijom kada se prepustimo onome što Kant naziva „prirodnim sklonostima“; misleći o nama kao prirodnim bićima, sa namjerom da postanemo senzualno smireni (prosvjetljenje). Sa vanjske strane se ponašamo heteronomno kada podliježemo oblicima gospodarstva i moći, što uključuje da sebe ne vidimo kao slobodne i moralno odgovorne osobe, čak naprotiv, vidimo se kao sredstva za ostvarenje tuđe moći i svrhe. Da smo već stigli do određene tačke ukazuje i navodi Kant, kada govori da smo stanovnici dva svijeta. Jedan je *prirodan* i

determinisan svijet, a drugi svijet kojim se *upravlja*, gdje je „spontanost“ u okršaju sa prirodnom kazualnošću i zakonitošću, moguća za čovjeka.

Za konflikt između ove dvije dimenzije ili možda postavljene paradigme, Kant smatra da je potrebno ponašati se na način koji je iskreno moralan. Mi možemo nastupati drugačije od pravila, a ne samo u skladu sa njima; mi možemo uspjeti da pobijedimo naše „prirodne sklonosti“ i da se ponašamo autonomno, onako kako nam zdrav razum govori, za razliku od onoga kako bi nas navodile sopstvene želje. To da mi moramo nastupati sa početnom tačkom u nekom duboko uređenom (unutrašnjem) konfliktu između različitih sila, nije argument *pro-ktiv* moralne mogućnosti u stvarnom svijetu, nego argument *za* moralne mogućnosti. Ponašati se moralno to košta; to bi trebalo da bude najzahtjevnije od svega. Sklonost prema onome što želimo, prema onom što istupa kao trenutno primamljivo, uvijek će nalaziti mjesta za djelovanje. Zato je to uvijek jedan zadatak bez kraja; da se borimo za slobodu i da u svakoj novoj situaciji prepustimo da nas vodi zdrav razum prije njegovih *rivala*.

Moja faktička mogućnost da razvijem svoju autonomiju, u skladu sa Kantovim uputama, ne ovisi samo o meni. Kant to zna, međutim on to nije predstavio kao glavnu tezu.

Herman Sachnowitz nam pomaže da priznamo ogroman značaj našeg *okruženja* – da se ponašamo autonomno u Kantovom smislu riječi. Ovdje se u potpunosti javlja relevantnost, jer ne možemo se nadati da znamo šta je to "sve što normalno očekujemo oko i unutar našeg okruženja". Šta ako je okruženje takvog karaktera da vrši pritisak na mene da se *odreknem* svoje autonomnosti?

Kant nam pomaže da mijenjamo spoznaju, o postojanju realnih prijetnji sposobnostima, koje nam omogućavaju da nastupamo autonomno. Kao što smo vidjeli, konflikt o kojem je Kant kao etičar opsjednut, se dešava unutar svačije veze sa sobom. Heteronomija (strano upravljanje) ima uporište u nama kao ljudima, dok *samoodnos* stvara prostor, gdje ću ja ili da se prepustim heteronomiji ili da dam prednost onome autonomnom u meni. Između ostalog ovo je razlog zašto se Kantova etika računa kao *etika osude*, pored toga što se naziva i *etika dužnosti* ili kao verzija *deontološke etike* (sa grčkog *deontos*, dužnost), pored formulisanja i pojašnjenja šta treba da radimo, na kategoričan, svevažeci i bez izuzetaka Kantov način. Ova etika nam govori koji raspored treba da imamo, kada vršimo neku radnju; treba da nastupamo/istupamo kroz poštovanje moralnog koda iz dužnosti i radi dužnosti, ne samo u skladu s tim šta dužnost (zakon) propisuje. Koja je naša motivacija da istupamo na određeni način itekako je moralno relevantno kod Kanta.

Krhkost autonomije

Relevantnost priče Hermana Sachnowitza iz Auschwitzta, otvara uvid u to koliko je *krhak* moralni subjekt, od kojeg Kant zahtjeva autonomni nastup. Hermanu je postavljen zadatak da se ponaša moralno u potpuno nemoralnom okruženju. Sada je lahko shvatiti i prihvatiti njegovu odricanje autonomnosti: zbog susreta sa ekstremnom situacijom Herman je primoran da prestane od sebe očekivati moralno ponašanje i obzirnost prema drugima i njihovim osjećanjima. Drugim riječima, on nam daje primjer kako ono što Kantova etika zahtjeva od nas može biti suspendovano od strane same osobe; naravno shvaćeno van funkcije „normalne“ moralne radnje, što je rezultat određenih *okolnosti*.

Herman ne prihvata i ne prilagođava se okolnostima koje ga udaljavaju od moralnog ponašanja. On se ponaša kao da nastoji da ne čini ništa drugo, osim da posmatra samo sebe, kao da je njegovo preživljavanje jedini imperativ koji je imao smisla u ekstremnom svijetu kao što je Auschwitz.

Ono što je stvarno instruktivno kod Hermanove priče, jeste da on drži za sebe zahtjev etičke naravi, iako je živio u Auschwitzu gdje je takav zahtjev izgubio pretpostavke svoje realizacije akcije. Auschwitz nam pokazuje šta se dešava kada *nema pri-*

sustnosti moralne podloge kod učesnika u okolini – da bi moglo doći do praktičnog izvršenja – i šta to znači za subjekt kojeg Kant opisuje tako konzistentno čisto i teoretski. Ovo je instruktivno za nas, jer je to nešto što je prvobitno „samo tu“ koje, kada se izgubi, poprima stvarni značaj u našim životima; postajemo svjesni onoga što smo „imali“. Na osnovu toga tvrdim da Hermanovo samosažaljenje – što se tiče Frankove smrti – nije negacija (falsifikovanje) Kantove etike. Prije će biti da je ovo slučaj iz stvarnosti, gdje se nešto od onog najcentralnijeg kod Kanta u stvari potvrdilo. Slika je međutim, puno kompleksnija nego što se čini.

Sve dok izolirano (sa distance) gledamo na laganje, razlika između Kanta i Hermana se čini ogromna. Dok Kant insistira na tome da su laganje i krađa *uvijek* moralno pogrešni, Herman se kaje što nije lagao i krao više. Međutim, čim se pitamo zašto, onda razlika postaje znatno manja: Herman bi volio da je lagao više i krao više, *radi Franka*. Njegov ideal je isti onaj kao i kod Kanta: nastupiti onako da se drugi tretiraju kao svrha sama po sebi. U jednom potpuno nemoralnom svijetu kao što je Auschwitz – svijetu koji Kant nije mogao imati ni u mislima – može se pokazati potrebnim da se pribjegne laganju (nečemu nemoralnom), kao načinu da se realizuje moralni cilj: da drugi prežive (u ovom slučaju Frank). Kada Kant kategorično govori da ljudi *nikada* ne smiju druge pret-

varati u sredstvo, on implicira da isto tako ne treba reducirati *sebe* u jedno takvo sredstvo. Element koji zahtjeva da se nijansira ono gdje je Kant kategoričan, jeste da li osoba – u jednoj posebnoj prilici – čini sebe sredstvom za moralnu ili nemoralnu svrhu; da pomogne drugima (kojima je pomoć potrebna) ili za lične svrhe. Kada se Herman ljuti što nije nastupao više kao sredstvo za Franka, njegov obzir da bude sredstvo je čin moralne umjetnosti. Za ovu varijantu, bar se tako čini, Kant je slijep.

Ovaj primjer nam također pruža uvid u još jedan segment Kantove etike. Kant bi posmatrao etički problematično to zašto se Herman htio žrtvovati za Franka, a ne i za druge. Onog trenutka kada Herman dozvoli da Frankova potreba za pomoć nosi veću težinu nego potrebe svih ostalih zatvorenika, on tada nastupa iz maksime koju karakterizira *pristrasnost prije nego nepristrasnost* i osjećanja prije nego razum. Herman pripisuje svojoj posebnoj – porodičnoj – vezi sa Frankom etičku prednost: on daje ovoj bliskoj relacijskoj vezi moralnu relevantnost (prednost) koju Kant ne bi priznao. Pošto je Frank njegov brat, Herman osjeća veću povezanost sa Frankovom, nego sa ostalim zatvorenicima, koji su možda i u lošijem položaju. Radnje koje dolaze iz relacijske veze ili nekog određenog *emocijski baziranog* angažmana za tuđu dobrobit, nemaju, po Kantu, moralnu motivaciju. Samilost, tvrdi on, izražava „meko srce“ i

bez vrline dostojanstva. Osjećanja nastaju kod ljudi kao što nastaju i kod životinja. Mi se moramo izdići iznad naših emotivnih relacija, kako bi nastupali u skladu sa našim ljudskim potencijalom za autonomijom i razumom. Činiti nešto „iz dužnosti“ znači ostaviti emocije po strani, što predstavlja jedan vid djelovanja, koji se može porediti sa nepristrasnošću, tj. sa stanovištem koje ne dozvoljava izuzetke (posebni tretman). Osjećanja – uključujući ljubav i saosjećanje – su spontana, bježe nam, selektivna su, neracionalna su i nekognitivna po Kantu. Iskreno moralno djelovanje, treba da bude motivirano od strane onoga što je pod mojom potpunom kontrolom kao aktera: Sve ono što dotiče moju ovisnost, sve što se tiče moje fizikalnosti, senzualnosti i osjećajnosti je *nepouzdan temelj* za moj nastup; sve te moje strane, dio su moje heteronomije, onaj dio mene koji ja ne kontrolišem.

Različiti filozofi poput Kanta, Spinoze i Nietzschea imaju negativno mišljenje o osjećanjima (bliskim vezama) kao osnovama za naše postupke. Etički subjekt treba da izvuče osnovu za svoju radnju iz onog neovisnog za razliku od onog ovisnog. Sposobnost etičkog subjekta da razmatra sa distance i kontrolira reakcije i prioritete, onemogućava djelovanje iz tačke podložnosti tjelesnim i čulnim osjetilima. Ovo je jedna od vodećih percepcija iako je suprostavljena razmišljanjima filozofa poput Humea i Rosseaua. Oni tvrde da je

to distanciranje hladno okarakterizirano kao naša relacija prema drugima. Tek kada se naša čula, osjećanja i etablirane relacije stave sa strane, nastupit će nemoral. Ukratko, naša fizikalnost, senzualnost i osjećajnost *otvara nas* prema moralnom polju, koje često djeluje za tuđu dobrobit. Time se ne bi smjelo stavljati sa strane ili potiskivati kao ne važno ono što je dirnulo druge u datoj situaciji.

Ja ću pokušati jednostavno formulisati ono što je u igri sa Kantove strane. Na pitanje *zašto je ubistvo ili mučenje etički pogrešno*, Kant bi odgovorio da onaj koji ubija ili muči, postupa pogrešno, jer ne pokazuje poštovanje prema drugom (žrtvi) kao jednom racionalnom učesniku, moralnog „zakona“. To je poštovanje prema onome šta ova druga osoba predstavlja, moralni zakon – koji je odlučujući faktor kod Kanta. Jedno alternativno viđenje jeste da je ovakav nastup pogrešan, jer tuđi život automatski ima prednost. Moj fokus jeste, poštovanje prema drugoj osobi, onome koji je smrtni i ranjiv, koji je *u opasnosti*, koji ima potrebu za brzu i efikasnu pomoć. Ono što je karakteristično kod Kantove etike jeste da on prebacuje fokus sa objektivnog na principijelno; od onoga kojeg se direktno tiče, ka „zakonu“ koji zastupa druga osoba. Mi ne nastupamo u skladu sa potrebama drugih i zbog drugih. Ne, po Kantu mi reagujemo zato što imamo javnu *dužnost da pomožemo*, da poštujemo svakog nosioca vrijednosti. Dužnost da pomogne-

mo se racionalno obrazlaže kao nemogućnost da se prati sopstvena sreća, a istovremeno ignorište tuđa – nešto što Kant otvoreno smatra kao iskušenje. Ono što pokreće akciju kod Kanta nije: „Ja vidim da ona/on trebaju pomoć“. Umjesto da reagujemo direktno na osobu kojoj je potrebna pomoć i da je to samopojašnjavajući razlog za akciju (pomoć), Kant preporučuje da se udaljimo od situacije, kako bi napravili intelektualnu procjenu o tome, da li ja mogu *iznaći* neki javni zakon; da osoba kojoj je potrebna pomoć *nije* spašena od drugih; da pokradenom nije nadoknađen gubitak; da neko ko živi u laganju i spletkarenju nije kažnjen i nije doživio sramotu. Jasnije rečeno, Kant od nas traži da se pitamo: koji je rezultat našeg ličnog interesa (lične sreće, života, imovine...) ako bi neke radnje bile izuzetak samo za određenog učesnika i kao takve bile prihvaćene javno? Dakle, zbog toga što ja ne želim racionalno procjenjivati (moralno) neko stanje gdje je ubistvo, mučenje, krađa, laž i spletkarenje dozvoljeno, onda i ja rizikujem da postanem žrtva ovih svih radnji koje dozvoljavam. Ovdje se dolazi do zaključka da se sve ove radnje trebaju posmatrati kao nedozvoljene, bez racionalnog procjenjivanja. Alternativna pozicija – kontra Kantu – govori da univerzalno testiranje, koje uključuje mene i moju situaciju („da svi lažu, krađu ..., šta je sa mnom?“) je površno, da bi se posmatrao sam etički karakter radnje. Dovoljno je znati

(doživjeti, osjetiti), da je *neko* ubijen, povrijeđen, pokraden itd., posljedicom radnje o kojoj je riječ. Da bi se to moglo posmatrati univerzalno potrebno je da se apelira na učesnikovo stanovište ličnog interesa – kako bi se spriječila vožnja bez karte i time se osigurala nepristrasnost – što je ništa drugo nego moralno priznavanje neuspjeha. Kant ne vidi da su svi naši moralni pojmovi i principi ovisni o tome gdje ih koristimo (situacije, osobe). Naša motivacija da pomazemo i štitimo se budi i pokreće od nečega (nekoga) van nas samih, tako da je sve ovisno od naše sposobnosti racionalnih zaključivanja i univerzalnih izbora.

Kant se dalje može optužiti, da zapostavlja *puno značenje* moralnog okruženja. On većinu stvari prebacuje na *osobu* i to predstavlja kao borbu između autonomije i heteronomije; dvije moći između kojih se ta osoba nalazi. Dalje, on ignoriše zajednički kulturološki okvir i njegov značaj interakcije sa drugim osobama – što moderna razvojna psihologija toliko forsira – između sazrijevanja i formiranja moralne osjetljivosti; koja će postati „stalna“ prateća reakcija na određene situacije (sposobnost budnosti pred opasnost, itd.). To Aristotel stavlja kao glavni element kod iskustvom potkovanog moralnog sazrijevanja, dok kod Kanta nema pravde. Konkretano rečeno: kakvu ulogu ima činjenica da djete koje odrasta sa brižnim i empatičnim roditeljima u odnosu na djete sa potpuno

drugачijim načinima izražaja/djelovanja roditelja na njega? Kako etika djeluje na radnje i misli, unutar jednog autoritativnog radnog okruženja, kada je čovjek već opredjeljen na poslušnost, gdje znakovi nezavisnosti i aspekti autonomije ne mogu biti tolerisani, u odnosu na okruženje gdje se podržava autonomnost uposlenika? Kant ništa ne govori u svojoj etici, o psihološkim, socijalnim i političkim uvjetima ovakvog okruženja; za njega su to samo empirijske nedovoljno sposobne varijacije, u vidu izuzetaka, za jednu principijelnu perspektivu. Kant je uvidio da mi imamo jaku potrebu da postavljamo sami sebi moralne zahtjeve, nešto što mi – ili neki od nas – ne realizujemo sami; iako većina oko nas takvu moralnu samopredaju može stimulasiti ili nagrađivati. Ovo je jedan važan uvid.

Zaključak može glasiti: da konstelacija Kant-Sachnowitz pomože da vidimo da okolina u velikoj mjeri formira očekivanja i zahtjeve drugih što se moralnog ponašanja tiče – *moć našeg okruženja* o tome šta mi očekujemo i zahtjevamo uopšte nije *totalna*. Viđenje o tome šta je moralno ponašanje ili prikaz autonomije, neumoljiv je ideal koji se ne da skinuti sa trona čak i kada se nalazimo u situacijama koje po pravilu uključuju i to, da jednostavno raširimo ruke i kažemo: „Od ovog trenutka ja se ne mogu smatrati moralno uračunljivim ili odgovoran za lični izbor i sopstvene postupke.“ To idealno potraživanje o tome da se prihvati odgovornim

za sopstveno djelovanje ne može se poništiti ili neutralizirati od strane onih okolnosti koje su daleko od moralnih i u kojima moramo živjeti. Dokaz o tome da smo moralna bića – u Kantovom poimanju – jeste da nećemo uvijek nastupati na način na koji bi trebalo (malo ko zna bolje od Kanta da to ne radimo), ali da se čvrsto držimo onoga što tumačimo i sudimo o našem ponašanju u svijetlu moralnog zahtjevanja.

Pripisivanje odgovornosti

Ono što nam Kant pomaže da vidimo, jeste osnovna osobina ljudskog ponašanja, a pripisuje se ljudima odgovornim za svoje postupke. To nije nešto što činimo na temelju iskustva, nego pod uslovom bilo kakvog iskustva, nešto što je a priori; to nam pokazuje uvjetnu mogućnost postojanja moralnih bića. Mi to činimo bez posjedovanja dokaza da smo slobodni i da time imamo kontrolu nad izborom djelovanja kao što je pripisivanje odgovornosti, koju nam logika pretpostavlja. Treba istaći da mi ne pokušavamo aktivno pronaći dokaze i razloge za odgovornost. Mi živimo dobro, s tim što računamo na odgovornost bez da se osiguramo da li je to opravdano. Često smo sigurni da su drugi u krivu, kada nam pripisuju odgovornost, da smo trebali da reagujemo ispravno kada nismo bili u

mogućnosti postupiti tako. To nas ne zaustavlja da i mi pripisujemo to isto drugima.

Mnogi su mogli iznaći dokaze na čemu bi pripisivanje odgovornosti počivalo, ali šta bi se desilo suprotno očekivanjima i svom iskustvu do sada, kada bi odjednom prestali s tom praksom? Vjerovatno društvo koje mi zajedno činimo ne bi smatrali moralnom zajednicom jer ne bi više dijelili, koristili moralni vokabular koji nas štiti od sukoba, ne bi imali uzore na koje bi se bilo vrijedno ugledati ili nam se ne bi dozvolilo da sudimo (hvalimo), nestala bi bilo kakva ideja o nezrelosti i zrelosti, o važnosti, o tome da se stavimo na mjesto drugih, nestao bi razlog da težimo ka poboljšanju sebe, ka napredovanju, ka učenju iz sopstvenih greški, kako bi postupali drugačije u budućnosti. Ukratko: život onakav kakvog ga mi poznajemo i tumačimo, prestao bi da postoji – ni manje ni više.

Posebnost ovog razumijevanja o tome šta znači biti moralni učesnik, jeste da moja sloboda ne uključuje slobodu (mogućnost) da se odrekнем svoje slobode i time svoje odgovornosti. Kao što to filozof Jean-Paul Sartre (1905-1980) ističe, mi imamo potrebu da koristimo našu slobodu da je negiramo, da sebe i svoju okolinu ubijedimo da mi “u suštini” nismo slobodni i da smo zbog toga oslobođeni odgovornosti. Ali ovo je varanje; to je prema Sartreu glavni primjer ljudske samoobmane. Sloboda je osobina

našeg bića; potez kojem smo mi predani i nemamo priliku ponoviti ga. Ona je temelj za sve naše izbore, jer smo bića odabira i ne možemo sami sebe poništiti. Svako od nas je odgovoran naspram toga kako će podnijeti to da smo slobodni. Da li mi imamo snage da preuzmemo posljedice ili ćemo to i dalje poricati i pronalaziti svakojake izgovore (“okolnosti su me natjerale na to” ...) da djelujemo na takav način?

Sartre je poučan filozof, jer ističe činjenicu odgovornosti ispred svih. No, njegovo učenje o čovjekovoj apsolutnoj slobodi ima niz ograničenja; Sartre (pogotovo rani, najpoznatiji) njeguje jednu dimenziju. Ključne riječi bazirane na onome što su Sartre i Kant previdili jeste ono što ću ja nazvati naše zajedničko *moralno okruženje*.

Odabrana djela za čitanje

Kant, Immanuel, *Grunnleging av moralens metafysikk/Temelji moralne metafizike* su objavljene na norveškom u *Morallov og frihet*. Moralfilosofske skrifter/Rukopise filozofije morala preveo je, Eivind Storheim, Oslo: Gyldendal, 1997;

Levi, Primo, *Hvis dette er et menneske/Ako je ovo čovjek*, Oslo: Document, 2000. Klasici o doživljajima u Auschwitzu;

Lothe, Jakub & Anette Storeide (red.), Tidsvitner; Fortellinger fra Auschwitz og Sachsenhausen/Svjedoci vremena – Priče iz Aushwitza i Sachsenhausena, Oslo: Gyldendal, 2006;

Sachnowitz, Herman, *Det angår deg/Radi se i o tebi*. Oslo: Cappelen, 1976. Sartre, Jean-Paul, *Væren og intet* (utvalg ved Bernt Vestre), Oslo: Pax, 1967.

Poglavlje 3

Moralni identitet

Ideje koje formiraju naše etičke standarde

Britanski filozof Simon Blackburn uvodi kontrast između našeg fizičkog i našeg moralnog okruženja. Po Blackburnu, mi smo svjesni našeg *fizičkog okruženja* ali često zaboravljamo ili nismo svjesni, našeg *moralnog okruženja*; iako je manje vidljivo moralno okruženje uvijek je duboko uticajnije. Od fizičkog okruženja smo već u ranim godinama ovisni, te kao kolektiv – koji raste uznemirujućim tempom – nad tim okruženjem imamo rušilačku/uništavajuću moć.

Za razliku od fizičkog okruženja, moralno okruženje je nevidljivo. Mi nismo svjesni postojanja takvog okruženja i uticaja koje ono ima na naše razmišl-

janje i djelovanje, na način na koji smo svjesni: elementarnog, čulnog, fizičkog okruženja. Blackburn definiše moralno okruženje kao *varijacije ideja o tome kako da živimo naše živote*: „the surrounding climate of ideas about how to live“ (2003:1) – pod ovim se misli na okolne varijacije ideja po kojima dajemo smisao svijetu. Ono odlučuje šta smatramo kao prihvatljivo ili neprihvatljivo, šta je vrijedno divljenja ili šta je odvratno. Moralno okruženje određuje naše poimanje, našu određenost o tome kada nam stvari idu dobro, a kada idu loše; ono određuje naša uvjerenja o tome na šta mi imamo pravo (šta od nas iziskuje okruženje), u našim odnosima s drugima. Moralno okruženje oblikuje naše emocionalne reakcije: ono što vodi prema ponosu ili stidu, ljutnji ili zahvalnosti ili tome šta se može oprostiti, a šta ne. Moralno okruženje nas opskrbljuje sa standardima - našim standardima za ponašanje. Da, ono oblikuje čak i naš identitet, bilo kao grupe, zajednice ili pojedinca. Kao što Hegel tvrdi, naše uvjerenje o nama samima je oblikavno od strane našeg viđenja kako nas drugi doživljavaju. Naša iskustva koja određuju samovrijednosti (Kant), kao i naše sposobnosti da djelujemo, ovise o tome da nas drugi prepoznaju; misleći na samo *priznavanje vrijednosti* od strane drugih.

Pozitivno samopoštovanje i iskustvo naše istinske autonomije, određeno je kvalitetom našeg bića s

drugima. Mi ne možemo bez objašnjenja o našoj vrijednosti koja dolaze od drugih ili predstava o tome kako nas drugi vide. Iako nas opsjeda sopstvena vrijednosti i samovrijednosti, mi ne možemo sami sebi pridati tu vrijednost, *sopstvenu vrijednost*. Moralni status kao učesnika i primatelja može biti potvrđen samo od strane drugih. To znači da drugi mogu poništiti moje viđenje samovrijednosti. Nešto što u najgorem slučaju nosi katastrofalne posljedice za sopstvenu percepciju mene i mojih sposobnosti jeste: da djelujem kao ovlašten, dostojan priznanja i vrijedan subjekt u svijetu u kojem drugi čine publiku koja će podržati ili oduzeti moju samovrijednost.

Za razliku od fizičkog; ispravan način djelovanja u moralnom okruženju, može biti teško uočljiv, toliko teško da pojedinci postavljaju pitanje da li isti uopšte postoji ili jasnije rečeno: da li to postojanje ima ikakvog uticaja na to kako se mi zapravo ponašamo?

Svakako trebamo potražiti dokaze, kako bismo rekli da postoji veza između fizičkog i moralnog okruženja – da su oba okruženja od neprocjenjive vrijednosti, čak neodvojivi od naše egzistencije, kao pojedinaca i zajednice. Ili je slučaj trezveno ocijenjiv u svjetlu historijskog iskustva, tačnije da je značaj moralnog okruženja nešto što su filozofi

i drugi koji imaju profesionalni interes u njemu izmišljen? Uz silovito pretjerivanje značenja moralnih pojmova.

Blackburn je rekao da je on u jednom radijskom programu bio suočen „prilično agresivno“ od jedne osobe koja je preživjela nacističke logore, kada je htjela odgovore na pretpostavljeno pitanje: „koliko je korisna filozofija (ili etika) u Maršu smrti?“. Odgovor se sam nudi: nema nikakve koristi vrijedne spomena – vrijednost je onolika koliko su književnost, muzika, matematika ili znanost potrebni u takvoj situaciji.

Blackburn je postavio pitanje svima; razmislite o tome kakvo je moralno okruženje učinilo takve događaje mogućim? S tim u vezi on navodi sljedeću Hitlerovu izjavu: „Kako je samo korisno vladaru kada ljudi ne mogu razmišljati!“. Čini se da je i Hitler bio slijep, što se tiče moralnog okruženja koje je napravilo mogućim da njegove ideje/zamisli mogu cvjetati. To je okruženje koje artikulira uvjerenja o posebnoj „čistoti“ i posebnim pravima određene rase; okruženje koje je stavilo za prioritet prijetnju/ugroženost da se održi/opstane ova „čistota“; okruženje koje se bojalo onečišćenja/zaprljanja od strane „degenerisanih“ pojedinaca i skupina unutar i izvan Njemačke.

Stvar je u tome da nijedna osoba i nijedna skupina ne živi bez ideja, u smislu sklonosti prih-

vatanja određenog načina razmišljanja, tumačenja i osjećanja. Ideje stvaraju „naš“ način davanja smisla o onome što je primjenjivo prema nekome, u odnosu na zaslugu, te stavlja događaje i ljude u moralni svemir, gdje je moguće imati mišljenje o tome da li su ljudi dobili ono što su zaslužili i da li zaslužuju kritike\pohvale. Moralna klima, čiji smo dio, opskrbljuje nas idejama, konceptima i mjerilima da razmišljamo, govorimo i osjećamo o svemu što smatramo da ima moralnu relevantnost. Iako smo samo rijetko svjesni toga, to je ta moralna klima oko nas, koja određuje šta ili ko se uopšte može posmatrati u moralnom svjetlu. (Više o tome kako nam kultura određuje moralnu relevantnost i ukazuje na odgovarajuće moralne adresante vidjeti u Poglavlju 5).

Kada filozofi izjavljuju da su „ljudi moralna bića“, to možda i nije tvrdnja da se mi odlikujemo moralnim ponašanjem. Tvrdnja je da smo bića koja ne možemo a da ne razmotramo: mi smo konstantno angažirani u procjenjivanju šta je *dobro*, a šta je *zlo*, šta je poželjno, šta predstavlja snagu i slabost; koje su to osobine kojima se divimo i koje preziremo ili osobine koje trebamo potisnuti i zanjekati. Svako od nas koristi ovu praksu, ali niko od nas to nije izmislio. Pojedine socijalne tvorevine i socijalni podaci nisu poželjni; ono što ja želim, što naglašavam da želim drugima, je oblikovano moralnim okruženjem koje je za mene poželjno.

Osim toga, moje pravo dozvoljava, da prihvatim ono što spontano želim ili volim ili što me privlači, kao produkt moje želje ili preferencije. Da li se ja mogu identifikovati sa ovom željom, da shvatim i težim ka tome, ka ovom dobru ili nekom većem dobru? Je li uspješna karijera najviše dobro u mom životu ili je značajnije/važnije za mene biti prisutan u životu svoje djece? Primijetili ste da je ovo potpuno drugačije od davanja odgovora na pitanja kao: koje mi je najdraže jelo ili, gdje bih radije išao na godišnji odmor. Riječ je o pravljenju kvalitativne procjene ciljeva, aktivnosti i vrste (strane) sposobnosti koje smatram najvažnijim za praćenje. Radi se o procjeni toga ko sam ja i ko želim biti kao osoba.

Samointerpretacija i jaka procjena

„Ko i kakva osoba ja želim biti?“ Kakvo je to pitanje? Kako ću naći odgovor na to i zašto je pitanje etički relevantno?

Ovakva pitanja čine crvenu nit u autorskom stvaranju kanadskog filozofa Charlesa Taylora (1931–). On uzima polazište na temelju onoga što smo upravo naglasili, dakle, da ja imam sposobnost *vrednovanja* kroz moje želje i požude. Ljudi su jedini koji imaju takvu sposobnost, iako nisu predani prirodnim ili impulsivnim signalima (požudama).

Možemo se zapitati, da li zaista želimo/trebamo da ih imamo, da pridonosimo prirodnim signalima za djelovanje, *važnost* i *vrijednost*, što se podrazumjeva ukoliko ih slijedimo. Je li putovanje na jug nešto što ja, nakon dubljeg razmišljanja, smatram važnijim nego da svoj odmor provedem sa svojom starom majkom? Da li ja zaista želim da se prepustim plitkim osjećanjima i kupim novu skupu jaknu?

Posebnost kod nas, kao ljudske vrste jeste da možemo formirati distinkciju između prvog i drugog reda želja, kako to kaže Harry Frankfurt. Želje prvog reda (apetiti), ljudska bića dijele sa životinjama, ali ipak ponašanje ljudskog bića je određeno i motivirano dobrim\pozitivnim i lošim\negativnim osjećanjima o samim željama. Radi se o tome kako mi dajemo trenutnim preferencijama (putovanje na jug sa reklame, jakna sa izloga) da budu dio kvalitativne procjene. Taylor to zove „jaka procjena“. Kada se pitam o kvalitativnoj vrijednosti kod različitih želja javlja se „jaka evaluacija“. Jak procjenitelj ima dubinu koja često nedostaje slabom procjenitelju. Ovdje se otkriva relevantnost razumijevanja identiteta, jer samotumačenje sopstvenih želja uvodi razliku između dvije vrste želja: s jedne strane želje koje smatram „dobrim“ iz prostog razloga što zaista želim (žudim); a na drugoj strani je nešto što ja smatram da je „dobro“, ali ne zbog toga što ja „želim“. Želja nije dovoljno

dobar razlog, te zaslužuje da se zbog takve procjene ocijeni u prijevodu kao „vrijedno želje“. Takozvana „slaba procjena“ zadovoljava se time da poređi i rangira želje tipa „volio bih da imam ovu jaknu; volio bih ručati sada, umjesto kasnije; volio bih posjetiti bazen prije nego što odem kući“. Često razlog, za određivanje prioriteta naših želja je trivijalan, i tiče se vremena ili novca.

Drugačije je kada *ja* odlučim da ću govoriti na sastanku i reći jasno svima kako se ja ne slažem sa planom restrukturiranja menadžmenta. To bi zahtjevalo hrabrost. Ako bih ja odustao od toga da kažem svoje mišljenje onda se radi o nečemu drugom. Jedna vrsta izbora isključuje drugu. Ako preskočim da uzmem riječ na sastanku, ja to doživljavam kao da sam odustao od nečega što je esencijalno/bitno za mene. Sama pomisao na to, da se predam nečemu, čemu se žestoko protivim, u meni budi osjećaj neprijatnosti.

Šta je sljedeće? Tada sam izložen, odnosno stojim u opasnosti da dođem u konflikt, sa pojmom o tome kakva bi osoba volio biti – spoznaja o sopstevnom identitetu. Zato je ovo „jaka procjena“. Razmišljanje u praksi ima značenje kroz donošenje suda prije nečega učinjenog/promjenjenog: da li ja zaista želim da budem takav, da se ponašam tako; da ja u vlastitim očima napuštam ono nešto što vrijednost integriteta zahtjeva od mene u aktu-

elnoj situaciji. Jakna, ručak i plivanje se mogu izabrati ili ne, zavisno od toga šta meni bolje „paše“ tu i tada. To su, dakle, nasumične alternative, bez dubine. Ja moram donijeti jednostavnu procjenu, da bi se odlučio za ručak umjesto plivanja. Samo kada se odlučim za složeniju, jaču procjenu koja navodi da sam ja svjestan kontrasta između želja i da sam sposoban za dublju vrstu samorefleksije – što ujedno govori kakva osoba želim da budem – onda to postaje želja i svrha u sebi. Recimo da sam se odlučio da protestujem na sastanku sa svim pratećim neprijatnim posljedicama koje taj čin nosi. Zašto to radim?

Ja to činim kao izraz refleksije o tome, šta je meni u igri u takvoj jednoj situaciji. Ja imam slobodu da izaberem da se pokorim nečemu čemu se protivim. Ali što više razmišljam o alternativni, onda to postaje manje aktuelno, manje vrijedno moje želje. Osjećam jedan otpor da se ponašam kako to kratkoročno razmišljanje nalaže. Ja mogu tako nastupiti, ali ja to ne želim. Razlog tome je što način nastupa koji ja smatram hrabrim, kao znak mog integriteta, za mene je sastavni dio načina na koji treba živjeti, dakle ono što je moja normativna vizija je način na koji želim da živim svoj život. Ja želim da budem osoba koja donosi hrabre odluke; ja ne želim biti osoba koja će napustiti zahtjeve sopstvenih odluka (Aristotel) ili vrijednosti koje se stavljaju pred mene (Taylor). Ja vidim

da postoji razlika između alternative: da šutim ili da progovorim, da se pokorim ili da iznesem svoje ubjeđenje? Ono što izaberem kao svoj nastup govori o tome šta ja želim da budem, u normativnom smislu.

Odgovor – inspirisan od strane Taylora – na pitanje o tome šta ja želim biti, smatra se dakle, etičkim pitanjem. U jakoj procjeni ja se zalažem za vrijednost želje različitih alternativa. Ja se koristim bogatim jezikom gdje mogu stvoriti kontrast između želje o „visokim vrijednostima“, „plitkim“, „dubokim“ i „površnim“. Ja se orijentišem unutar vokabulara o vrijednosti (Taylorov izbor riječi je *worth* vrijednost/cijena za razliku od *value* vrijednost/mjerilo; vidjeti Taylor 1985:24). Okarakterisirati jednu želju kao više vrijednu ili časniju, nego drugu, značilo bi da se radi o podržavanju određenog životnog stila. Razmatranje koje počinje sa vrijednostima jedne želje završava se razmatranjem vrijednosti želje različitih učesnika (lično) i pripadajućim načinima života (kvalitativni životni stil).

Ali, da li osoba sama igra ulogu u tome kako da odgovori na pitanje „ko i kakav želim da budem?“ Da li je to posao za kasnije?

Simon Blackburn je pokazao kako moralna okolina utiče na naše izbore i razmišljanja. Okolina utiče na nas, ali ne diktira koje ciljeve i vrijednosti trebamo da imamo u životu – posebno ne u društvi-

ma koja se danas nazivaju „multikulturalna“ i koja sadrže mnogo različitih pojmova o tome od čega se sastoji „dobar život“ (više o ovome u Poglavlju 9). Ono što možemo reći o Tayloru, jeste to da je on jači od Blackburnovih interesa za ubacivanje *individualnosti* u svačiju (posebno „jaku“) procjenu. Pitanja o procjenama vrijednosti, o tome šta se smatra visokim vrijednostima u našem društvu, omogućavaju razlike između svake individualnosti.

U knjizi *Etika autentičnosti* (1991.) Taylor upozorava na više formi individualnosti. Ideal romantizma o tome, da svaka individua treba da ostane ista prema sebi, baziran je na pojmu da svaki pojedinac predstavlja ljudski rod/čovječanstvo (šta to znači biti čovjek) na unikatan način (svoj način) još uvijek ima veliki utjecaj. Taylor ne upozorava na takav jedan ideal. On kritički ukazuje da je ideal u skorije vrijeme propao u jednu formu hedonizma, narcizma i relativizma: Autoetnicitet je prevagnuo u kratko egoističko putovanje i postao jedno „pravo“ na koje se svi pozivaju. Drugima se ne dozvoljava da imaju mišljenja i da koriguju granice pojedinog razumijevanja o tome, na čemu se zasniva njegova ili njena unikatnost. Svako želi da bude gospodar u svojoj kući bez da mu se drugi miješaju u „samorealiziranje“. Ovdje se radi o individualizmu koji stavlja *individualne samorealizacije ispred ljudskih odnosa*. Taylor tvrdi da samoreal-

izacija mora poštovati međuljudske odnose, i da je korištenje samospoznaje za „izbijanje“ odnosa iskrivljavanje etike autentičnosti. Opasnost jeste da pojedino „pravo“ na samorealizaciju uključuje jednu instrumentalizaciju: o svijetu generalno i određene druge, koje posebno postaju sredstva za korištenje pojedinaca u sopstvenim projektima. Moralno neslaganje i borbe se reduciraju na to, šta svako više voli iz svojih individualnih standarda i ideala, za koje ne smatra da ih treba testirati (korigovati) od strane drugih.

Taylorova teorija o jakoj procjeni nam dozvoljava da vidimo šta je tu sve u igri. Mi smo vidjeli da ja praktiram jaku procjenu zahvaljujući vokabularu o „visokoj vrijednosti“, „časnim“, „površnim“ i „plitkim“, tj. o kvalitativnim distinkcijama. Tvrdnja je da sam ja neovisan o takvom pretjeranom individualiziranom vokabularu, da bi se orijentisao kao moralno biće, to jest da bi potražio svoj odgovor o tome čemu ja težim da budem. Moja unikatnost ili individualnost se ne protivi (ne prijeti joj se) tome da postoji jedan nadređeni vokabular za evaulacijske distinkcije. Ne, to individualno se artikulara samo vokabularom sa kojim smo svi zadovoljni.

Taylor tvrdi da je ova vrsta vokabulara u današnjem društvu pod prijetnjom. Naš zajednički „horizont važnosti“ se fragmentira i gubi svoj kontekst i

autoritet. Razvoj ima mnoge uzroke. Jedan od njih je da ideal o vjerodostojnosti\istinitosti ne dolazi od samog pojedinca; a sve što je vanjsko smatra se da prijeti (ograničava) autentičnost pojedinca. Sartre je dobar primjer. U djelu *Egzistencijalizm je humanizam* (1946.), Sartre piše o mladom čovjeku koju ima sljedeću dilemu: Da li da se prijavi za služenje u francuskom pokretu otpora ili da ostane sa bolesnom majkom? Za njega jedna alternativa isključuje drugu. Sartreovo ispravno opredjeljenje na utjecaj prema promjeni mišljenja, jeste da ne bi mogao postavljati jednu alternativu ispred druge; mlad čovjek mora sam donijeti odluku. To se može desiti samo uz pomoć „radikalnog izbora“; kod opcije da se bori u pokretu otpora, on bira da bude druga osoba u odnosu na izbor da ostane sa svojom majkom i obratno.

Sartreova analiza nas možda ne čini ništa pametnijima. Poenta ovdje je da se vidi ono karakteristično u načinu na koji on pravi analizu ljudske dileme. Odluka o načinu nastupa se mora donijeti kao egzistencijalni izbor: izbor projekta, koristeći se riječima Sartrea. Izbor se ne može poduprijeti ili odlučiti od vanjskih okolnosti ili autoriteta van onoga koji mora odlučiti. Izbor je strogo individualiziran, jedna unutrašnja osamljena afera; sve što treba da se donese odluka mora se izvući iz dubine vlastitih prsa. Da se pomaže ili donese opravdanost iz bilo čega drugog sem samoga sebe, dakle nešto

van sebe je, prema Sartreu izraz za „loše vjerovanje“: jedan neautentični izbor.

Dilema koju nam Sartre opisuje, ostavlja dojam iz razloga što se suprotstavlja Sartreovoj poziciji, tvrdi Taylor. Ono što ostavlja dojam jeste da dilema izgleda nerješiva, zato što mlad čovjek ima pred sobom dva jaka moralna zahtjeva. Sa jedne strane zahtjev koji proilazi od majke: ona ipak možda umre ako je napusti; sa druge strane je zahtjev koji proilazi od domovine: išlo bi u prilog neprijatelju ako on ne pokaže svoju spremnost da brani domovinu. Jedan bolna dilema, tu nema sumnje. Ali, Taylor tvrdi, to je jedna dilema zato što su zahtjevi takvi da nisu stvoreni od strane radikalnog izbora. Ono jedino što nam Sartre može ponuditi, je jedan model gdje se alternative i situacije postavljaju jedne naspram drugih, u svijetu učesnikovih „preferencija“. Ono što nedostaje i što nam Taylor pruža jeste napredak kako da se poveže izbor vrijednosti i želje sa različitim alternativama (Taylor 1985:32).

Poruka jeste: da bi se mogla donijeti odluka, što bi ujedno pomoglo izlasku iz moralne dileme, osoba se mora otvoriti prema vrijednosti koja je prisutna u respektivnim nastupima, a između kojih odluka postoji – vrijednost se mora očuvati ili odbaciti od strane onoga koji mora donijeti odluku. Radi se – u skladu sa onim što se naziva „moralni realizam“

(pogledati Poglavlje 7) – o tome da se *ima i održi poštovanje* i otvorenost prema nečemu što je od moralnog značaja, naspram suprotnosti koja uvijek može da nas zadesi. Taylor upućuje na zahtjeve prirode, zahtjeve sugrađana, građanskih obaveza uključujući i zahtjev/poziv od strane Boga. Predstavljen pred ovim različitim izvorima zahtjeva, ja sam taj koji bira: *onaj individualni momenat izbora kod odgovornosti se ne gubi*. Taylor tvrdi da sadržaj onoga što ja biram, mora biti nešto što ima konzistenciju i vrijednost – *worth* – neovisno od mene i mojih želja. Također, „autentični“ izbori nose sa sobom ponos, strahove i poniznost prema vrijednostima van individue. Ono što Taylor hoće da kaže jeste, da ja biram određen nastup (donosim određenu odluku), zato što priznajem visoku vrijednost onome što će samim tim postati dobro jer ga *ja* podržavam. Ja to biram jer je dobro (što sadrži vrijednosti i zaslužuje zaštitu) za razliku od onoga što sadrži vrijednost jer je moja preferencija tako odlučila.

Da li je za nas Taylor bolje uspio od Sartrea da riješi dilemu koju je imao mladić? Možda ne. Svrha je bila pokazati kontrast između dva različita filozofska pristupa. Dilema je teška za Taylora, jer mi smo u pravu kada priznamo da i majka i domovima izrastaju iz jakog i pravednog apela/zahtjeva prema mladiću. Sa druge strane je teška i za Sartrea, zato što dilema onoga što mora donijeti odlu-

ku, vraća natrag samom sebi, u htijenju ili moranju pravednog/ispravnog izbora. Sartre implicira jednu moralnu samodovoljnost pojedinca, koji u Tylorovim očima izražava jedan vremenski ponos.

Odabrana djela za čitanje

Blackburn, Simon, *A Very Short Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2003;

Fossland, Jørgen og Grimen, Harald, *Selvforståelse og frihet. En introduksjon til Charls Taylors filosofi/Lično razumijevanje i sloboda*. Uvod u filozofiju Charlsa Taylora, Oslo: Universitetsforlaget, 2001. Izvanredan i širok uvod u Tylorovo stvaralaštvo;

Nyeng, Frode, *Det autentiske menneske. Med Charles Taylors blick på menneskevitenskap og moral/Autentični ljudi*. Sa Charls Taylorovim pogledom na nauku o čovjeku i moralu, Bergen: Fagbokforlaget, 2000. Sjajna predstava Tylorovog razmišljanja o etici;

Taylor, Charles, *Autentisitetens etikk/Etika autentičnosti*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 1998;

Taylor, Charles, *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Poglavlje 4

Kako znamo šta je moralno ispravno?

Kakvo znanje možemo imati o moralnim pitanjima? Da li je moguće priznati šta je moralno ispravno ili je to sasvim nešto drugo, što pripada unutrašnjem ili vanjskom svijetu koje zapravo određuje kako mi shvatamo moralnu problematiku.

Ako uzmemo u obzir koliko je fundamentalno ovo pitanje, onda nas može iznenaditi da različite etičke teorije donose totalno različite odgovore. Odgovori variraju od toga da ne možemo pričati o znanju unutar moralnog dijela uopšte, do toga da mi možemo dostići znanje snažnog i svevažecog karaktera. Emocije ili volja ne mogu biti pokretači našeg odgovora na moralna pitanja, jer se proma-

traju kao neracionalne pokretačke moći unutar nas. Drugi tvrde da kada se radi o moralnim pitanjima možemo – i trebamo – racionalno razložiti naša stanovišta i radnje. Dok jedni vide moralnu borbu kao arenu za subjektivnost i slobodno izražavanje bez normi koje vode u neslaganja, drugi vide da su moralni konflikti (sposobnost za konflikt nije sposobnost za komunikaciju) otvoreni sukobi neslaganja i objektivnosti. Dok su neki uvjereni u to šta je tačan odgovor, kad čitaju Nietzschea, drugi se uvjere u suprotno stanovište kod čitanja Kanta. Kako čovjek vjeruje i stvara/oblikuje pravičan sud?

Što se mog dijela tiče, ja sam ubijeđen da najpametniji put unutar ove košnice jeste, da prvo odvojimo vrijeme i da razmislimo o čemu govore moralna pitanja: koji fenomeni ili predmeti, imaju moralnu relevantnost? Ja ću pustiti da me inspiriše Aristotelov način postavljanja pitanja u djelu *Nikomahova etika* (NE). Aristotel (384-322 pr.n.e.) je u mojim očima sposoban vodič ovdje. On nam tako jasno pokazuje spoj između toga koju stvarnost etika obrađuje i koje metode se koriste u približavanju, „etički relevantne“ stvarnosti. Kako mi razumijemo, taj spoj određuje kako mi odgovoramo na pitanje o znanju unutar etike.

Aristotelov pogled na etiku

Na početku Nikomahove etike Aristotel govori „da će svako istraživanje biti adekvatno ako je stepen jasnoće jači od njene svrhe, jer ne može se ista tačnost tražiti u svim vrstama istraživanja, upravo kao što se to ne može tražiti ni u svim obrtničkim proizvodima“ (NE 1094 b 12-15). On kasnije piše o pitanjima djelovanja – da treba djelovati prema pravom načelu – kao i pitanjima zdravlja; ako djelovanje ne potpada ni pod kakvo znanje, mora se uvidjeti šta je primjereno određenoj prigodi unutar varijanti odgovora. (NE 1104 a 2-5).

Da bi razumjeli raspon ovoga o čemu Aristotel ovdje govori i kojim temama se etika bavi, mi se moramo osvrnuti na razlike koje on pravi, između tri intelektualne vrline. Ono što ćemo shvatiti jeste, koju konekciju Aristotel postulira između jedne od ove tri vrline (*phronesis*) i etike. Prvo ćemo navesti tri intelektualne vrline. *Episteme* je naučno znanje u pravom smislu. Znanje o onome što jeste i što će uvijek ostati tako jer ne može biti drugačije, dakle nešto nepromjenjivo. Znanje koje možemo o tome imati je univerzalno neovisno o kontekstu. Primjeri ovakvog znanja su matematika, logika i fizika (7+5 je uvijek za sve jednako 12).

Druga intelektualna vrlina jeste *techne*. Za razliku od episteme, *techne* (umijeće) je znanje o nečemu

što može biti drugačije, nečemu promjenjivom. Uvijek su, tvrdi Aristotel, dva područja u promjeni, realizacija i proizvodnja\produkcija. Techne je vrsta znanja koju nalazimo u procesu proizvodnje. Pod tim se misli „ono što se proizvodi“, ono što proizlazi iz onoga što se pravi. Znanje o takvim stvarima je konkretno, promjenjivo i ovisno o kontekstu. Stvaralačko djelo ili umjetnost, su oblici produkcije na koje Aristotel posebno cilja. Techne je radnikovo ili umjetnikovo znanje ili vještina znanja o tome kako se pravi ili formira određeni predmet. Znanje je bazirano na iskustvu, na tome da se uči kroz gledanje (imitiranje), tako što učenik uči izradu, time što prati učiteljove pokrete (perfekcionizam).

Treća intelektualna vrлина jeste ono što je centralno u moralnoj praksi, tačnije *phronesis*. Prema Aristotelu radnja (praxis) je drugo područje za „ono što može biti drugačije“, te je dio realizacije. Phronesis je praktično znanje, praktična mudrost; jedino znanje što imamo o praxisu. Preciznije, phronesis govori o tome koji nastup odgovara kojoj situaciji, koje je „pravo“ značenje u skladu s vrlinom (ovdje se misli na karakterne vrline kao pravednost, mudrost, hrabrost, umjerenost).

Ovdje vidimo spoj sa citatom iz *Nikomahove etike*, gdje je Aristotel pričao o istraživanju, koje mora biti prilagođeno zadatoj temi, tačnije o „stepenu

egzaktnosti“. Ako je etika istraživanje koje radimo, onda je tema kojoj se okrećemo područje praxisa, dakle područje onoga što može biti drugačije, što može da se mijenja. Phronesis se dakle okreće prema praxisu, prema onome što može biti drugačije, što je u pokretu i što je promjenljivo. Ovo je *praktikularia*: jednostavne stvari, događaji, nastupi u situacijama, u određenom vremenu sada i ovdje, za razliku od univerzalnog i posebnog kojemu se episteme okreće. Pitanje o pravom nastupu je pitanje o tome šta je odgovarajuće (bazirano na adekvatnom razumijevanju) da se sada uradi, odnosno, koji je zahtjev situacije u kojoj se nalazim. Situacije nisu „iste“, one nisu kopije jednih od drugih. One su različite, promjenljive i dvosmislene; nekada i iskreno nove i nepoznate, tako da naše izgrađeno iskustvo iz ranijih situacija nije dovoljno, jer ne odgovara trenutnoj situaciji.

Pošto je pitanje o nastupu, pitanje o tome šta je odgovarajuće u trenutnoj situaciji, za Aristotela ovakva pitanja nemaju fiksne, konačne ili definitivne odgovore. Ne postoje dakle, odgovori koji odgovoraju svakoj prilici i svakoj situaciji, kako bi zahtijevala pravila. Phronesis se razlikuje, kao što smo vidjeli, od episteme po tome što se ovdje radi o onom partikularnom za razliku od javnog; ono što važi nekada, ali ne uvijek; ono o čemu samo znamo ugrubo, za razliku od onoga o čemu znamo sa strogom preciznošću; ono što je u mojoj moći

da promjenim i što time dozvoljava alternative, dakle gdje ja moram birati. Phronesis se razlikuje od techne, jer se radi o nastupu koji je cilj sam po sebi i koji nema drugi zajednički cilj nego da svako od njih treba da „uradi dobro“, dok je techne u stvaranju i samim tim nešto što cilja ka nečemu drugom. Phronesis je, međutim, ono što zahtjeva razmišljanja, rasuđivanja i sposobnost rasuđivanja (precizna spoznaja). Praxis, shvaćen kao akcija ljudi prema ljudima, ima upravo dodir drugosti, promjenjivosti i dvosmislenosti. Upravo iz toga, phronesis se mora fokusirati na ono što je varijabilno – ne može biti zarobljeno u pravilima, koja moraju sortirati sve partikularnosti u svjetlu nekih pretpostavki zajedničkih za sve njih, što omogućava da je isto pravilo trebalo biti prikladno za sve pojedinačne slučajeve.

Phronesis zahtijeva prije svega iskustvo, uz priznavanje da prethodno iskustvo nije dovoljno za izbor ispravne akcije ovdje i sada. Stečena iskustva, kao i važnosti uzimajući u obzir pogled drugih za koje se smatra da su djelovali primjerno, moraju se upotrebljavati na fleksibilan, nikada na dogmatski način. Onaj koji razmišlja treba isprobati jedan način *nježnosti* da bi se prilagodio specifičnoj formi terena na kojem se nalazi.

Praktično shvaćenu situaciju treba ostvariti, jer je varijabilna i ima opći aspekt, a to je da obrađuje

ono „što je fer, fino i dobro za čovjeka“ (NE 1143 b 25). Zadatak razboritosti na taj način se sastoji od prezentacije. Praktična mudrost nam daje ideju o tome šta to znači za ljudska bića kao takva – predstavljeno široko, kako bi obuhvatilo sve ljude bez obzira na vrijeme i mjesto – „biti dobar, čineći dobro“. Najviše ljudsko dobro, Aristotel opisuje kao *eudaimonia*. Aristotel je smatrao da je svrha čovjekovih radnji neko *dobro* koje on postiže svojim djelovanjem, a koje vodi u više dobro. Postoji mnogo djelovanja i ciljeva, stoga postoje i mnoga dobra. Moramo uzeti u obzir, koja je osnovna ideja koja određuje šta je dobro, na kojoj strani je tu moć rasuđivanja i šta se može ostvariti u određenom kontekstu. Za mene nije dovoljno imati jednu široku, filozofsku ideju o tome šta je pravda ili sreća, na što se Platon fokusirao. Ono što je meni potrebno, jeste da shvatim od čega se pravda *sastoji* i šta ona zahtjeva u *ovoj* situaciji. Ja trebam praktične, osjetljive presude da bih specificirao i konkretizirao cilj od opšteg karaktera. Kao doktor ja ću pridonijeti dobrom zdravlju pacijenta. Ali na koji način ću ja to uraditi? Da bi riješio ovakva pitanja doktoru je potrebno solidno medicinsko znanje i dobra diskrecija.

Aristotel se razlikuje od onih koji imaju posebnu snagu u našem vremenu. Nietzsche tvrdi da je nezaobilazan i principijelan antagonizam, između svakog pojedinca i zajednice – da će relacije biti

opterećene konfliktima i potrebama pojedinca da se „oslobodi“ od zajednice, represivne zajednice koja funkcioniše. Aristotelu je ovakvo viđenje apsolutno strano. Za njega nema kontradiktornosti između onoga što je *dobro* za pojedinca i onoga što je dobro za čovjeka u cjelini, a time i za zajednicu. Samo unutar zajednice može pojedinac razviti identitet i biti specifičan, drugačiji od drugih i istovremeno priznat i cijenjen u društveno uspostavljenoj i procijenjenoj različitosti. Individue mogu *naučiti* i isprobati *davati sud* o onome što je dobro u situaciji – za člana društva. Pripadanje zajednici je dobro u sebi, ali i kao preduvjet da se nadamo ostvarenju specifičnih koristi kojima pojedinac teži. Kao što smo vidjeli u Poglavlju 3, Charles Taylor nastavlja ovaj uvid, kada naglašava da pojedinac zavisi od podijeljenog horizonta o tome šta je to što ima značenje (što podstiče odgovornost) da bi bio u stanju „jake procjene“, tj. smatrati sigurne želje više vrijednim nego druge.

Uzori i osjećanja

Kako je realizacija dobra stvar za društvo u cjelini, po Aristotelu postoji visok stepen saglasnosti među članicama u pogledu blagodeti i vrlina. To je ona saglasnost, koja je podloga za vezu između građana, koji čine polis (grad-država). Veza o

kojoj je riječ, za Aristotela je veza prijateljstva, a prijateljstvo je samo po sebi vrlina.

U sticanju vrlina, ključnu ulogu imaju *uzori*; oni igraju ulogu koja ne može biti zamjenjena knjigama, teorijama i apstrakcijama, jer su uzori znanje stekli u praksi. Samo ono što se zahtijeva od ljudi kao opće smatra se da posjeduje vrline pravde i da može funkcionisati kao mjerila za pravdu. Kao što smo već vidjeli, pravilo nije postavljeno radi jednog lica niti je to dio teorije predefiniраниh pravila. Mjerilo se određuje prema saznanjima iz uzorne prakse, prema kojoj ljudi orijentiraju svoje ponašanje. Standard za ispravne radnje se postavlja preko akcije pravednih osoba, a ne na osnovu onoga što će svaka osoba učiniti tj. na osnovu subjektivnih interesa i želja („specifične preferencije“). Aristotelova tvrdnja nije da ljudi uvijek djeluju razumno ili prema onome što odgovara vrlini, već da standardi preko kojih ljudi procjenjuju svoje akcije, pripadaju razumu i na taj način preuzimaju kvalitetu objektivnosti (suprotno od našeg vremena „nagađanja“). Osim toga, Aristotel je vjerovao da je pogrešna ideja da osoba suočena sa situacijom nosi sa sobom hijerarhiju sklonosti. Želje i interesi su često vrlo nejasni i neodređeni u susretu sa novom situacijom; oni ne predstavljaju zatvoreni ili konzistentan sistem. Zbog toga želje i sposobnosti često ukazuju na konfliktne procese,

tako da je za Aristotela ključni zadatak i rješenje, da se osoba zaokupi onim što je najznačajnije, najreprezentativnije.

Stavljanjem težišta na one koji su stekli vrline i koji djeluju na osnovu njih, osoba vidi da ostvarivanje praktične mudrosti uključuje mnogo više od samog znanja. To nije samo praktično znanje i odgovarajuća motivacija, koja određuje da li osoba zaista djeluje ispravno. Također odgovarajuće emocionalne reakcije (ljutnja ili stid) na ono što se događa drugima, predstavlja dio moralne moći osobe. Aristotel će reći, da je izbor moralno manje zadovoljavajući ako ne sadrži osjećaje – izbor napravljen u nedostatku emocija. Onaj koji gleda druge kako pate bez osjećaja sažaljenja ili koji vidi nepravdu bez osjećaja ljutnje, nedostaje mu bitan element da razmotri kakav odgovor na situaciju je moralan. Sposobnost da se vidi suosjećanje i razumijeva kroz emocije je od suštinskog značaja u Aristotelovoj koncepciji vrline.

Aristotel postulira određenu korespondenciju između područja iskustva (ili tipičnih situacija) s jedne strane i specifične vrline s druge strane. Dakle, na ovaj način: situacije za koje se pretpostavlja da uključuju opasnost, upućuju zahtjev da akter respondira u formi prikazivanja vrlina; situacijama koje ističu zadovoljstvo da se odgovori u smislu vrlina umjerenosti; na svakom položaju odgovara

određa vrlina. Odnosno, čovjek sam treba prosuditi što je za njega dobro u određenom trenutku i uvijek paziti da pojedinačna dobra budu u skladu s istinskim dobrom kao zajedničke ljudske i transkulturne vrline. Situacije potpune opasnosti postoje u svim društvima i od svih učesnika se očekuje da znaju od čega se takva situacija sastoji i kako je treba rješavati, u skladu sa pozitivnim očekivanjima. *Radnje* koje se preduzimaju imaju karakter ispravne vrline u „svojoj“ situaciji i suočenoj sa „svojim“ zadatkom. Dobro praktično rasuđivanje zavisi od dobro razvijenog oštrog pogleda na karakter situacije; prosuđivanje nije samo vještina (phronesis) ovisi o percepciji u smislu rasuđivanja, kapaciteta (aisthesis).

Šta etika ne može biti

Važan prigovor protiv Aristotelove etike jeste, da je ona tako uopštena da graniči sa bljutavošću, te da kao takva nije usmjeravajuća za djelovanje.

Navedena primjedba ima dva odgovora.

Prvi odgovor je da ukazivanje na funkciju Aristotelove etike, zahtjeva potpuno poznavanje samog djelovanja u praksi, što se u ovom slučaju ne može shvatati tako. Optužbe da Aristotel dopušta sve što je teško, nestaju u opisu o konkretnim situacijama

(aisthesis) i prihvata se smisao njegove konstatacije: „Da, to je tako i to tako mora biti.“

Šta to znači? Ovdje slijedi drugi odgovor. Aristotel pruža u svojim etičkim teorijama, sve što jedna takva teorija može pružiti, a da li treba da ostane u okviru svojih granica i svojih legitimnih ograničenja, tj. da pruža „premalo“. On će reći da pruža „upravo optimalno“. Sve to što je za ponuditi, sa teorijske strane, „previše“, bila bi veća greška nego da se rizikuje da se da premalo. Norveški filozof Knut Erik Tranøys (1998.) iznosi ozbiljno upozorenje protiv etičkih teorija, koje misle da mogu riješiti svjetske probleme.

Kada sam odlučio toliko prostora dati Aristotelu u ovoj knjizi glavni razlog za to bio je tačno postavljanje najosnovnijih pitanja koja pomažu da se shvati šta je etika; šta etika može a šta ne može biti.

Britanski filozof David Wiggins je raspravljalo o prigovorima koje sam spomenuo o Aristotelu, a ja ću parafrazirati njegov komentar:

Moj odgovor je da, ako ne postoji stvarni pregled obične naučne ili jednostavne empirijske teorije djelovanja i razmišljanja onda su to stvari na koje treba paziti. Aristotel nudi taj konceptualni okvir koji se primjenjuje u partikularnim stvarima (situacijama) gdje artikuliše uzajamne relacije između

aktera i njegove percepcije odnosa stvari u svijetu. Kao što Georg von Wright kaže, u tom okviru su tri komponente povezane zajedno u „smislu da se ima cilj i da se teži ka cilju, da se razumije ono što je potrebno (da bi se postigao cilj) i na osnovu toga da se preduzmu aktivnosti u praksi“. Ja pothranjujem neprijateljske sumnje, da oni koji misle da moraju tražiti više od onoga što imamo, žele naučnu teoriju o racionalnosti, pretvoriti u regulativnu ili normativnu disciplinu, odnosno u sistem pravila pomoću kojih oni mogu biti pošteđeni nekih od bolova nastalih kao rezultat mišljenja, osjećaja i razumijevanja, koja su zapravo uključena u obrazloženo razmatranje (Wiggins 1987: 237).

Ja podržavam Wigginsovo pobijanje prigovora u ime Aristotelove etike, i nadam se da je čitalac stekao osnove da to vidi – što odgovara gore navedenim karakteristikama. Da bi se sve pojednostavilo i svelo na Aristotelovo razumijevanje o tome, bez obzira na ono što mi radimo sa naučnim istraživanjima i bez obzira na obuhvatnost onoga što zovemo „realnost“ mi smo postavili sebi zadatak da ispitamo i da shvatimo ono što „jeste“, tako da moramo uskladiti metode sa istraživanjem. Za one koji optužuju Aristotelovu etiku da je bezsadržajna misaona konstrukcija ili da nam ne nudi jako znanje i preciznost o tome kako bismo u bilo kojoj situaciji, trebali djelovati, odgovor je: ne postoji *osnova* u ispitivanom području stvarnosti –

ljudskim odnosima i aktivnostima – za razvijanje naučne univerzalnosti. Praxis dozvoljava pronesis. Sa ovim nam je poznat karakter realnosti prosatora i prirode što objašnjava i pokazuje daleko više nego ništa.

Odabrana djela za čitanje

Aristotel, *Den nikomakiske etikk/Nikomahova etika*. Oslo: Bokklubben Nye Bøker, 1999;

Lovibond, Sabina, *Ethical Formation*. Harvard: Harvard University Press, 2002. Analizira kako se odvija moralno formiranje osobe;

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Sjajna analiza Aristotelovog pogleda o porijeklu rasuđivanja;

Tranøy, Knut Erik, *Det åpne sinn/To otvara dušu*. Oslo: Universitetsforlaget, 1998. Pristupačna i angažirana rasprava o tome šta etika može biti i naročito šta ne može biti;

Vetlsen, Arne Johan og Nortvedt, Per, *Følelser og moral/Osjećanje i moral*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996;

Wiggins, David, *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwell, 1987;

Wiggins, David, *Ethics. Twelve Lectures in the Philosophy of Morality*. Harmondsworth: Penguin, 2006. Originalno predstavljanje Aristotelove etike sa težištem na metaetiku.

Poglavlje 5

Nova etika za novo vrijeme

Aristotel je imao dobro obrazloženje i utemeljene dokaze o tome šta je etika. Međutim, došlo je do ogromnih promjena u društvu, kulturi i tehnologiji u više od dvije hiljade godina otkako je on pisao. Izazovi modernog čovjeka bili su nepoznati za Aristotela – ključne riječi su: siromaštvo, genetski inženjering, klimatske promjene. Je li naše vrijeme, tako fundamentalno drugačije da nam je potrebna nova etika?

Mi ćemo se okrenuti prema njemačko-američkom filozofu Hansu Jonasu (1903-1996). Godine 1979., on je izdao *Ansvarsprinsippet/Princip odgovornost*, rad u kojem je pokazao ono što se drastično promijenilo od Aristotelova vremena do danas.

Jonas pokušava da ukaže na *ograničenja* etike koja su dizajnirana ili prihvaćena kao takva, jedina ispravna ili korisna od antike do našeg vremena. On artikulira svoje premise objašnjavajući da etika mora biti uvjerljivog sadržaja i dostupna, s obzirom na nove izazove, koji usmjeravaju i opredjeljuju čovjeka danas. Sve ovo objašnjava zašto moramo razviti potpuno nove sposobnosti povezivanja i gledanja na stvarnost, kako bi dobili osnovu za razmatranje novih opcija u etičkoj teoriji i etičkoj akciji, praksi (za ispravno djelovanje u svijetu).

Postoje četiri osobine koje karakteriziraju Jonasovo razumijevanje etike današnjih dana, etike koja svoj izvor ima u društvenim i historijskim korijenima u antičkoj Grčkoj:

1. Svi poslovi sa neljudskim svijetom – posebno vanjskom prirodom – smatraju se etički neutralnim. Uticaj djelovanja na neljudske elemente nije imao nikakvog etičkog značaja; uticaji su držani izvan etičkih procjena. (Kada Aristotel tvrdi da je područje etike *praxis*, on ograničava etiku na ono što se odvija u području ljudskog ponašanja prema ljudima.)
2. Područje etičkog značaja – a time i etičke odgovornosti – ograničeno je na osobe koje

se bave izravno međuljudskim odnosom, uključujući pojedinačno (dužnosti prema drugima i dužnosti prema sebi). Etika se, dakle ovim svodi na antropocentričnu (usmjerenu prema ljudima) etiku; bez izuzetaka, kao opće pravilo zapadne tradicije.

3. Kao subjekt i kao predmet relevantnih aktivnosti etike, pojavljuje se čovjek kao konstanta, a ne kao stanje za transformisanje kroz intervencije.
4. Određene pretpostavke sociološke naravi su oblikovale etiku do danas. Određeni postupak mogao je nanijeti etičko dobro ili zlo u blizini radnje koja se vrši u vremenu i prostoru. Efektivno područje za djelovanje bilo je malo, mali je bio i vremenski period za predviđanje, a kontrola nad okolnostima ograničena.

Ukratko, možemo reći da su sve uredbe i maksime u ovako isporučenoj etici prožete istim ograničenjima prema neposrednoj okolini. „Čini drugima ono što želiš da drugi čine tebi“ je najpoznatiji primjer kriterijuma akcije za bilo koju etički relevantnu situaciju. To je kriterij koji stoji naprijed neposredno i odmah izvodljivo i efikasno. Radnje koje se kvalifikuju kao „etičke“ (dobre ili loše, pohvalne ili one koje optužuju), usmjerene su bez izuz-

etka protiv ostalih koji se sudionici u zajedničkoj sadašnjosti, na zajednički podjeljenom prostoru. Moral je u svojoj suštini izraz moralnih vrlina u pojedinačnim „situacijama koje se javljaju između ljudi, tj. tipičnim situacijama iz privatnog ili javnog života“ (Jonas 1979: 23). Pitanje o odgovornosti nas upozorava na nesagledive i neželjene posljedice u budućnosti, dok pitanje odgovornosti ovdje i sada ne sugerirše preveliku bitnost.

Zadaci za novu etiku

Prema ovoj historijskoj pozadini Jonas ukazuje na faktore koji obavezno čine prelazak na novu etiku:

1. Kritička ranjivost prirode zbog čovjekove tehničke intervencije i transformacije.
2. Efekti naših akcija prema prirodi su kumulativni; ovo podrazumijeva mogućnost nagle nepovratne promjene bez presedana nepoznatog i neiskustvenog raspona (radikalizam trenutnih klimatskih promjena, vidi zaključno Poglavlje).
3. To nije individualni akter i pojedinačna aktivnost koja je ključ, već kolektivni akteri i kolektivne aktivnosti i njihovi kumulativni efekti na neodređenu budućnost.

4. Prisustvo čovjeka u svijetu nije imalo svog ozbiljnog posmatrača. Danas, međutim, opstanak čovječanstva je u kritičnom stanju; to se pretvara u moralnu obavezu, a ne u banalnu činjenicu.

Vodeće premise u Jonasovom razmišljanju su da je društvo u fundamentalnim promjenama, ne samo zbog mogućnosti koje daju potpuno nove tehnologije nego i zbog potrebe\zahtjeva za novom etikom. Naše vrijeme karakteriše neizvjesnost o tome šta će nam sve to novo donijeti. Prošlost ne sadrži odgovor. Šta je to onda čemu se moramo okrenuti da bi pronašli odgovor?

Prema Jonasu, mi znamo daleko bolje ono što ne želimo, nego ono što želimo. Nazovimo ovo Jonasovom varijantom moje početne tvrdnje iznesene u Poglavlju I, a koja kaže da povrijeđivanje, nepravda i negativno ophođenje, ima prednost u odnosu na ono pozitivno, kada se govori o etici. Jonas razvija ovu misao u određenom smjeru. On govori o „heuristici straha“ i neophodnosti prisutnosti „etike budućnosti“, koja mora biti u obliku etike „udaljene odgovornosti“, za razliku od etike bliske odgovornosti u vremenu i prostoru. Ono što upozorava čovječanstvo jeste nešto što još nije bilo iskustveno, a mijenja čovjeka i njegov život, pri tome misleći na razvoj atomske bombe, koja je stvorila nuklearnu trku u naoružanju; tehnologije,

koja potiče brzo i nepovratno brisanje raznolikosti bioloških vrsta; ograničeni prirodni resursi, koji su između ostalog uzrok stvaranja genetski modifikovane hrane. Efekti ovog novog načina življenja još uvijek nisu u potpunosti otkriveni, shvaćeni, procijenjeni i opravdani jer nedostaje analogije prošlih događaja i razmišljanja. Razvoj je došao, izumi su napravljeni i uglavnom usvojeni – ali *posljedice*, tvrdi Jonas, koje leže u budućnosti za nas su nešto nepoznato i nešto što ne možemo predvidjeti. To se odnosi na nas koji živimo upravo sada i još više i sa većim etičkim ozbiljnostima, na one koji će doći poslije nas.

Na toj osnovi, Jonas tvrdi da zlo, da bi se prepoznalo, mora biti iskustveno zlo, odnosno *malum*. Ovo stajalište stvara obavezu i ukazuje na težište problema za potrebom stvaranja nove etike. Druga obaveza je da se moramo otvoriti prema toj problematici *zla*, koje može zadesiti buduće generacije kao dugoročni efekti našeg kolektivnog djelovanja. Jonas drugim riječima, dizajnera, etiku koja će uključivati rizik da naše odluke i akcije danas odlučuju o budućim generacijama koje nasljeđuju životni prostor ekološki održiv i socijalno nastanjiv.

Jonas je posebno zabrinut zbog mnogih neočekivanih intervencija u prirodi što mijenja odnosno implicira na mijenjanje onog urođenog

ljudskog, uporedo sa vanjskim promjenama prirode. Kroz praktično-tehničku primjenu tipa *techne*, čovjek svake generacije postaje sve moćniji – i istovremeno, ističe Jonas, sve više nemoćan protiv dugoročnih posljedica svoje razvijene moći. Jonas se posebno zauzima za etičko-političku nemoć u pratnji sve veće tehnološke moći (koja preuzima karakter ponosa i onipotencije). *Odgovornost* kod Jonasa je zamišljena u korelaciji sa vlašću gdje opseg moći raste u skladu sa obimom odgovornosti. Na to Jonas upozorava kako smo upravo mi obezbjedili tehničku i praktičnu (naučnu) moć koja nas danas čini nesigurnim i ranjivim prema posljedicama, bez obzira da li su te zamisli formule za pojedinca ili čovječanstvo kao vrstu. Ukratko, moć koja kontinuirano proizvodi vlastitu nemoć, bez opcije za promjenom u bilo kojem momentu i izlazom iz sadašnjosti. Modern čovjek služeći se naprednom tehnologijom mijenja *nepromjenjivost prirode* i sa tim dobija prirodu koju ne poznaje. „Nepromjenjiva je bila priroda, promjenljivo je ljudsko djelovanje“. (Jonas 1979: 20).

Jonas vidi trenutnu situaciju kao da svi podneseni propisi o „etici do nas“ – pravda, milost, iskrenost – važe i dalje. Kada uzmemo u obzir blizinu dnevne sfere međuljudskih odnosa, primjećujemo povijesno nove, a sada već i neslućene izazove. Propisi nisu napravili grešku i zasjenili sve veći

prostor za grupne aktivnosti, ovdje se akter, aktivnost i učinak više ne podudaraju, kao u domenu blizine. Proširenje kolektivnog poslovanja nameće potrebu za novom etikom blizine. Tradicionalna etika ne može da odgovori na prohtjeve čovjeka danas, koji u zanosu novih tehnoloških, naučnih otkrića ostaje bez etike koja bi postavila granicu djelovanja i narušavanja, postojećeg reda prirodne nepromjenjivosti. U našem vremenu rezultat za djelovanja – koja propisuju horizont odgovornosti – je *neodređena budućnost* prije nego poznata sadašnjost.

Kao da to nije dovoljno. Antropocentrična etika ograničena je tehnološkim razvojem i de facto poništena. Genetičko inženjerstvo s punom težinom postavlja pitanja etičkih ograničenja, za novoformiranu intervenciju čovjeka. Ljudska priroda više se ne može predstaviti kao nepromjenjiva, kao nešto što je dato jednom za uvijek – na isti način za sve pojedince. U svojoj knjizi *Den menneskelige naturs fremtid/Budućnost ljudske prirode* (2003.) njemački filozof Jürgen Habermas (1929-) razmatra jedinstveno pitanje tzv. „pozitivne eugenike“, odnosno genetski modificirane intervencije u potencijalnim osobama da oblikuju njegov/njen genetski „profil“ u skladu sa specifičnim preferencijama, bilo da su to biološki roditelji ili druge osobe. Inspirisan Jonasom, Habermas je posebno zabrinut za etičke implikacije ovog

brisanja – odnosno da smo u opasnosti da izgubimo svaki pojam o tome, kada završava doprinos prirode a kada počinje čovjek (*human interest in technical control of nature*) (Habermas 2003: 83f). Brisanje ovoga u prošlosti tako jasno pravi razliku između razvoja prirode i onoga što je urađeno ljudskom rukom tako da se mi sve više postavljamo kao gospodari i oni koji donose odluke o svemu, uključujući i prirodu oko nas i procese u njoj. Danas to nije ništa novo kada je u pitanju genetika ili biotehnologija. Od XVII stoljeća prisutan je stav da mi možemo imati samo naučni pogled o tome šta mi lično putem djelovanja i manipulacija doprinosimo promjenama (Francis Bacon: *Kunnskap er makt/Znanje je moć*); spoznaja služi da povećamo kontrolu nad onim potvrđenim (vidi Arendt 1996: 293f).

Ljudski život se mijenja, opstojnost dostojanstvenog života zbog genetski isprovociranog rizika dolazi u pitanje. Odnos prirode i ljudske zajednice otvara nove rizike i proširuje problematiku modernog čovjeka prema iskorištavanju ograničenosti morala. Ljudska transformacijska intervencija i iskorištavanje „neljudske prirode“ znači da na području etike relevantna akcija više ne može biti ograničena na ljudsko-ljudske odnose. U roku od nekoliko godina, oko 40% svjetske populacije neće imati adekvatan pristup obradivom zemljištu i vodi. Eksploatacija, privatizacija i komercijal-

izacija na ograničene, ali vitalne prirodne resurse, postavlja pitanje etičke odgovornosti za „neljudski“ kao i ljudski svijet.

Uzajamnost neadekvatnosti

Isporučena i bliska etika, prema Jonasu, zasnovana je na ideji uzajamnosti/reciprociteta, kao što smo spomenuli zlatno pravilo morala kao klasičan primjer. Ideja implicira da moje obaveze koreliraju sa pravima drugih, te shodno tome moja prava su obaveze drugih. Moje pravo na život nameće pravo da me ne ubiju; moje pravo na imovinu, drugom nameće dužnost da ne krade. Za buduću etiku ovo razmišljanje dolazi, kako to Jonas vidi, kao razočaravajuće. Zahtjev sam po sebi pravi korelaciju između pravila, dok kreira nova, i to može samo onaj koji uzima dio zajedničkog prostora, funkcionalnog područja i vremenskog horizonta. Uzajamnost ideja promašuje efikasnost iz niza razloga; neki su razlozi konkretni i praktični, a neki vrlo principijelni. Većina dolazi zbog naših aktivnosti danas, koje mogu biti od ključnog značaja ne samo za *kvalitet* budućeg ljudskog života na planeti, nego čak i to da li će ikakvo postojanje biti moguće na zemlji ili će biti drastično smanjeno.

Vještački potezi koji su do sada bili pokrenuti da odgovore na problem pogodenih strana nisu ukl-

jučili one još nerođene (nepostojeće), kao i razne oblike života (životinje, biljke, kao i prirodne resurse), uvjerava Jonas. Iako je namjera dobra, iskustvo je pokazalo da takve sheme nisu efektivno nadilazile važnost stvarnog prisustva: to je mana onog nerođenog, da se ne bude prisutan; da potencijalno buduće postojanje nije vezano za odbranu svojih interesa i svojih prava. Ogroman broj ljudi tek treba „da postane“ a njihov glas se ne čuje jer niko ne govori u njihovo ime. Oni se prilagode, ne proglašavaju se nikakvom opozicijom u političko-religijskim i finansijskim strukturama jer nemaju snage, mogućnosti i izbora, za neku drugu vrstu adaptacije: Oni „podržavaju“ nedostatak znanja i uspostavljanje pristupa alternativni, a to predstavlja pasivnu podršku što je karakteristika nemoći (O'Neill 1993).

Protiv ove ozbiljno teške pozadine Jonas pokušava ponuditi ispravnu alternativu za budućnost. On formira novi kategorički imperativ: „Djeluj tako da rezultati tvog djelovanja budu kompatibilni sa stalnim ljudskim pravima na Zemlji“ (Jonas 1979: 36).

Kao što smo vidjeli, Jonas smatra da se ontološke pretpostavke neke politike u svjetlu zapadnih tradicija oslanjaju na antropocentrične i sociološke uvjete našeg vremena koje je u stalnim promjenama, sa izuzetkom onoga što je u modernom vre-

menu prirodni zakon. Ljudi su rođeni s pravima čiji garant je sam Bog, te da to niko nema pravo uznemiravati i vrijeđati. Vodeće etičke teorije insistiraju da ništa ne bi trebalo biti izvedeno iz jednog. David Hume (1711-1776), argumentuje – protiv onoga što neki nazivaju „naturalistička zablude“ – svaki normativni zaključak o tome šta je moralno dobro i moralno loše, a šta poželjno ili za osudu, iz čisto opisne premise postojećih okolnosti ili karakteristika nekoga ili nečega. Hume također tvrdi da ne postoji ništa što bi čovjeka obavezalo da gleda na propast svijeta sa više etičke ozbiljnosti od problematičnog nastanka bolne otrebotine na prstu.

Razlika između činjenica i vrijednosti

U Humeovoj tradiciji je oštra razlika između činjenica i vrijednosti: činjenice su otvorene za prava (važeca) znanja i mudrosti, vrijednosti nisu. Činjenice govore u vezi očitih odnosa u zajedničkom svijetu dok izjave i normativne presude predstavljaju namjere ili želje svakog subjekta. Subjektivno mišljenje je sud o tome kako bi nešto *trebalo* da bude, za razliku od onoga što ono zapravo *jeste*. Presude se odnose na vrijednost („ovo je ispravno“ „ovo je ispravno za uraditi“, „ovo ima pravo na život“), koje se artikuliraju (pogotovo ako je

emocionalna dispozicija prezir i gađenje, radost i zadovoljstvo), prije nego se kaže nešto o karakteru onoga što je predloženo na emocionalnoj osnovi, i na taj način se usmjerava suprotno u svijet. Možemo tvrditi da su određene radnje (čiji smo svjedoci) „zle“, te su kao takve moralno neprihvatljive; mi vjerujemo da „zlo“ i „ono neprihvatljivo“ su osobine prilikom ličnog djelovanja, i da se ne povezuju sa svjedocima. Hume tvrdi da je to iluzija. U stvarnosti zapravo radnje izazivaju odgovarajuću emocionalnu reakciju, s obzirom na osobinu da smo emocionalna bića. Nikakva norma, kodeks, poštovanje ili zahtjev se ne nalazi u ovim aktivnostima, posmatranim događajima ili okolnostima u svijetu. Svi normativni sadržaji, svaka ocjena da li je nešto dobro ili loše, da li je nešto udobno ili nelagodno proizilazi iz mene kao ljudskog subjekta. Normativnost ima svoje porijeklo u mojoj unutrašnjosti, ne u nečemu vanjskom; u osobi lično, ne u svijetu izvan nas.

Hume naglašava, međutim, da s obzirom na činjenicu da smo mi kao subjekti u osnovi emocionalno sposobni na suosjećanje (mi ćemo, naravno, suosjećati s onima koji pate i imati antipatiju prema onima koji uzrokuju patnje; što budemo bliže tim patnjama utoliko će biti jače izraženo naše perceptivno iskustvo takve okrutnosti), to je presuda veća ako se radi o radnji za koju smo osjetili empatiju.

Kada bi svi internalizirali (prenošenje spoljašnjih normi ili odnosa na razumni ili unutrašnji plan) svoja društveno moralna razumjevanja, lakše bi se postigao konsenzus o moralnim pitanjima, kao što smo već ranije vidjeli u obliku Blackburnovog koncepta „moralne životne sredine“. Humeov skepticizam vezan je za mjesto razuma u moralnom prosuđivanju – *reason is the slave of the passions* – što ne znači da je to subjektivizam ili relativizam. To nije samo djelo razuma ili argumentacije.

Humeova izuzetno uticajna tvrdnja je, stoga, da je vrijednost nešto što se projicira na svijet, a ne nešto što se „čita“ iz svijeta. Drugim riječima, kada zaključujemo ili donosimo presude, mi učestvujemo u socijalnoj praksi otkrića ili pronalaska. Ono što mi otkrivamo jeste šta je za nas ispravno a šta pogrešno, što govori i naslov knjige poznatog filozofa Johna Mackiea. To se razlikuje od Aristotelovog viđenja, kojeg smo *razotkrili* „pravi razum za pravu stvar“ – u smislu djelovanja u svijetu sa ciljem gdje je samo djelovanje nešto zamišljeno. Cilj će objektivno da odredi ispravnost odluke, primjerice medicinsko umijeće je pružiti dobro zdravlje i ublažiti bol.

Po Jonasu postoji primjer gdje se *trebati* poklapa sa *morati*.

Ljudsko novorođenče, čiji je dah usmjeren prema vanjskom svijetu (imperativ), bez riječi pri-

sustvuje u postojanju, bespomoćno prepušten na milost i nemilost drugih. Sa novorođenčevim prisustvom se „treba“ usmjerava prema drugima. Novorođenče je krhko biće kojem prijete nebića, osim ako nema nekoga ko pomaže i čini da novorođenče istraje u svom postojanju, tako da se vremenom – zahvaljujući ovoj podršci drugog – može osposobiti za vlastitu egzistenciju – iako mi nikada ne postajemo potpuno samoodrživa bića bez obzira na fazu života. Jonas govori s tim u vezi o Werdenmüssen (Jonas 1979: 240). Andresova moć nad novorođenčetom nije samo moć da se učini nešto („eine Macht des Tuns“), nego se radi o neostvarenoj vlasti koja u ovom slučaju može biti fatalna. Sa novorođenčetom se pokazuje da je to biće bačeno na *mjesto odgovornosti*, odnosno u svijet kojem prijete uništenje i nestanak.

Iz činjenica da je to način na koji se odnosimo prema novorođenčetu, proizlazi načelo od izuzetnog etičkog značaja za koje se zalaže Jonas: obaveza da se živo biće sačuva (održati) ne proizlazi iz ljudske intencije (subjektive presude ili djelovanja), ali se javlja u čisto činjeničnom prijetećem statusu, koji treba sačuvati. Dakle, pojačava se ono *mora* prema ljudskim akterima da bi se oni sačavali. U takvom slučaju javlja se jednostavnost u djelovanju, što je nešto najviše implicitno u svim našim aktivnostima, nešto eminentno zavisno od ljudskih aktivnosti; odnosno sposobnosti i spremnosti da se

preuzme odgovornost, da je naša dužnost da branimo čast novog života, bez obzira da li smo mi za to ili ne. To se jednostavno *mora* raditi.

Jonas priprema stoga alternativu današnjoj neutralnoj ontologiji, sa svojim insistiranjem da ne treba biti zarobljen u razmišljanja da nema dedukcije iz onoga što je alternativa historijskog razvoja, pogotovo na Zapadu koji je učinio prirodu normativno nijemom. Cilj je da se stvori temeljni pomak u našoj etici perspektive. Ključno pitanje u trenutnoj situaciji ne radi o eksploataciji i manipulaciji prirodnog ideološkog seta koji dolazi sa „desna“ ili „lijeva“, od liberalnog kapitalizma ili totalitarnog komunizma (ili državnog socijalizma). Ono što je bitno jeste, koliko priroda može trpjeti ljudi i njihovih aktivnosti (Jonas 1979: 329). Perspektiva koju zastupa Jonas sa stanovišta etike zasniva se na toleranciji i izdržljivosti prirode. Gledišta sa kojih potiče naše djelovanje i razmišljanje mora biti povezano sa sposobnostima prirode da učestvuje u reprodukciji života. Nama nije primarna funkcija trenutne zaštite ljudi s obzirom na dugoročne posljedice naših aktivnosti. Pretpostavka je da ljudsko društvo, ako želi da nastavi sa svojim postojanjem, zahtijeva netaknutu prirodnu osnovu.

Strah kao etička dužnost/obaveza

Jonas završava svoj rad govoreći o strahu, kao sastavnom dijelu etičke dužnosti. Mnogi će se pitati, mogu li ljudi djelovati bez nade? Ako strah dolazi umjesto nade, da li smo sposobni i tada da djelujemo? Mi moramo raditi, a pozitivno je da se moramo i nadati, što podrazumjeva imanje želje (da se prisjetimo Aristotela)?

Jonas se slaže u smislu da je „nada uvjet za bilo kakvu akciju, koja ovisi o mogućnosti da se postigne nešto i da se založi povjerenje u aktuelnom slučaju“ (Jonas 1979: 391). Ali, iako nada igra svoju ulogu, da se osoba u svom životu oslobodi straha i nesigurnosti ili preciznije: straha koji se unaprijed povezuje sa nečim nepoznatim, prirodno je da se čovjek plaši neizvjesnosti bez obzira ima li opravdanih razloga za to ili ne. Jonas daje sljedeće objašnjenje: „...ne *strah* da obeshrabruje akcije, nego strah kao nagon za akciju, je ono što mi smatramo da je značajno; strah u vezi sa predmetom odgovornosti...“ (Jonas 1979: 391). Suprotno tome, kako smo obično mislili o strahu, funkcija straha je da usmjerava akcije, kao upozorenje o *neophodnosti* djelovanja, dodaje Jonas. Što će se dogoditi ako ja ne djelujem ili ako uradim isto u budućnosti a ne *drugačije*? Veliki broj mogućnosti može se pokazati katastrofalnim za mene ali samo kratkotrajno, onima koji tek dolaze ostaje dugoročno kao

posljedica? Moj stav je da Jonas ovdje formulira zadatak na vrlo upečatljiv način, više u skladu sa suvremenim etičkim izazovima nego ogromnoj većini alternativnih etičkih doktrina.

U cjelini: djelovati na temelju straha može očito biti moralno upitno. Mi to vidimo u ratu protiv terorizma gdje se nevini pojedinci sumnjiče i prate zbog njihove pripadnosti grupi, što se može pokazati iracionalnim. Kada Jonas tvrdi da strah može poslužiti kao upozorenje na opasnost, on ne misli na političke sukobe tipa Bushovog rata protiv terorizma. Umjesto toga, on misli na prijeko potrebnu njegu/brigu za prihvatanjem (iako za sada nisu na snazi u smislu pozitivnih empirijskih dokaza) neželjenih rezultata naših akcija – cilj je shvatiti njihov kumulativni proces i iskoristiti te snage za promjenu pretpostavki budućeg života na planeti.

Jonas govori o važnosti „heuristike straha“, na osnovu priznanja da više nije jasan naš odgovor na pitanje o posljedicama propuštenog djelovanja. Ukratko, predstava o pogrešnom, o onome što može poći po zlu („das Übel“, za razliku od klasične etike „das Böse“) su jako važni za etiku kao pojam o dobru. Ove predstave, koje se tradicionalno suočavaju jedne sa drugima kao suprotnosti, su kao takve potrebne po Jonasu. Posebno u društvenoj situaciji u kojoj su pojmovi dobra nejasni za nas (iz razloga koje ćemo ispitati u nas-

tavku), gdje smo kao pojedinci i kao organizovana politička zajednica razočarani ili neodređeni. To je upravo opasnost, buduća prijetnja i ono što postaje zauzvrat jasno; šta etički zaslužujemo ili zahtijevamo u obliku direktne aktivnosti.

Koju vrijednost Jonas naglašava kada je u pitanju etika odgovornosti? Da li je dovoljno precizan da daje precizne preporuke za djelovanje u različitim sferama našeg vremena, „primijenjena etika“, npr. u smislu novih pitanja položaja i dilema koje se javljaju u biomedicinskoj nauci, genetskom inženjeringu kao najpoznatijem polju zajedničke svijesti? Kako je *korisna* etika odgovornosti, koliko zapravo pridonosi i sudjeluje u današnjem vremenu?

Upotrebljivost etike odgovornosti

Kada smo postavili ovo pitanje to pogađa jedan od Jonasovih argumenata na višem nivou. On argumentira principijelno, na bazi posmatranja zasnovanih na historiji, sociologiji i etici, koja su vrlo opšta i dalekosežna. Imperativ je da se djeluje tako da *posljedica djelovanja* bude u skladu s održivošću planete, a time i sa budućim postojanjem čovječanstva, u obliku i sadržaju općeg imperativa: etička valjanost i praktična relevantnost nije ograničena samo na jednu ili nekoliko područ-

ja ljudskog ponašanja. Etička važnost i praktična relevantnost nisu ograničeni prema jednom ili više područja ljudskog ponašanja. Prije će biti da je važnost imperativ djelovanja u puno široj ljudskoj stvarnosti.

Je li to, u potpunoj nadređenosti Jonasovoj perspektivi etike, snaga ili slabost? Ako se čovjek nalazi unutar ograničenog, visoko specijaliziranog područja gdje moderna tehnologija postavlja etička pitanja, koja su u potrazi za preciznim i konkretnim ispravnim vođenjem, kako bi se izvršile etičke promjene, Jonasova etika može izgledati kao nadređena. Ipak, vjerujem da se radi više o snazi nego o slabosti. Opasnost etikā koje se upravo javljaju u formi množine i specifičnom području, je da one ne pritišću one koji odlučuju i njihove aktere da izbrišu pogled i da misle sektorski i dugoročno. To je, kao što bi Jonas rekao: puno je onih koji dugo biraju, odlučuju (više ili manje u izolaciji) na *mikro planu*. Ono što nam je prijeko potrebno je da razmišljamo i djelujemo na *makro planu*. Pojačanje u neposrednoj primjenjivosti (ovdje i sada) ne nadoknađuje gubitak sposobnosti da razmišljamo u smislu ukupnih efekata (uvijek lokalnih, uvijek prostorno specifičnih) odluka i radnji.

Nešto najvažnije što Jonas radi jeste da pripremi i opravda etičko načelo predostrožnosti. Ovaj princip se primjenjuje bez obzira na specifične kom-

panije (organizacije, poduzeća) pojedinačne zadatke i sadržaje. Onaj koji će da generira etičke odluke, spoznat će relevantne standarde i zakone koji upravljaju, a time i pitanje opstanka odgovornosti gdje stvarnost ima posljedice (male/velike, kratkoročne/dugoročne, poznate/nepoznate) za ukupna pitanja održivosti planete Zemlje, tako i buduće ljudske egzistencije. Na ovom putu ja sam težio tome da Jonasova etika odgovornosti ima djelovanje koje je primjetno čak i u najviše specijaliziranim kontekstima. Konkretno, da su aktivnostima posljedice nesigurne, predstavlja veliki pomak u perspektivi –iako ne možemo dokazati *opasnosti* djelovanja aktivnosti.

Važnost takvog razumijevanja posebno dolazi do izražaja u odnosu na dugogodišnje rasprave o efektu staklene bašte. Klimatske promjene (porast temperature, topljenje leda, porast nivoa mora, gubitak biološke raznolikosti), već je duga rasprava u smislu onoga što ih uzrokuje: „prirodne“ fluktuacije, u smislu ispuštanja gasova (nafte, ugljena, plina) što je izazvalo u kolektivnoj potrošačkoj kulturi novi životni stil, koji karakteriše potrošnja u velikoj mjeri.

Nije teško uočiti Jonasov odgovor da su klimatske promjene nesporno dokumentirane (Dessau 2006). Klimatske promjene nisu pretjerane u smislu „Sudnjeg dana“, ali u stvari, sada znamo da je (Monbiot

2006: 20-42), svjesno sistematski *pretjerivano* u smislu poricanja; kampanje pokrenute protiv javnog mnjenja, finansirane od strane najmoćnijih svjetskih naftnih korporacija Exxon Mobil.

Nema dužnosti zasnovane na naravi čovjeka, nego samo metafizičke zadaće čovjeka o problemu njegove budućnosti.

Mi smo dužni da preuzmemo odgovornost za realnost da je klimatske promjene uzrokovao čovjek, i da će *nas* promijeniti uz pomoć modificiranih akcija i potrošnje u budućnosti (Flannery 2006). Osim toga, nesigurnost je u ovom slučaju etički relevantan argument za odgovornost i promjene u ponašanju, ako pratimo Jonasa. Mislim da je on naveo dobre razloge zašto zaista moramo, preuzeti novi model odgovornosti.

Odabrana djela za čitanje

Arendt, Hannah, *Vita activa*. Oslo: Pax, 1996. Analiza, između ostalog, pogleda modernosti na znanje kao mogućnosti za djelovanje (moć);

Dessau, Nina, *Den globale oppvarmingen/Globalno zagrijavanje* Oslo: Pax, 2006. Lettfattelig om miljøproblemene/Lako razumljivi i problemi prirodne okoline;

Fidjestøl, Alfred, Hans Jonas. Oslo: Universitetsforlaget, 2004. *Bred innføring i Jonas' forfatterskap*./Široki uvod u Jonasovo spisateljstvo;

Flannery, Tim, *Værmakerne*. Toplotno zagrijavanje. Oslo: Aschehoug, 2006. *Populærvitenskapelig fremstilling av klimaendringenes årsaker og omfang*/Popularni prikaz razloga klimatskih promjena;

Habermas, Jürgen, *Den menneskelige naturs fremtid*/Budućnost prirode Oslo: Damm, 2003;

Hume, David, *An Inquiry into Human Nature*. Harmondsworth: Penguin, 1969;

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. Utgitt på dansk/Na dansk: *Answarets princip/Princip odgovornosti. Ud-kast til en etik for den teknologiske civilisation*. København: Hans Reitzds, 1999;

Kolbert, Elizabeth, *Field Notes From a Catastrophe*. London: Bloomsbury, 2006. Dokumenterer hvor langt fremskredne klimaendringene er anno 2006; Dokumentuje klimatske promjene tj. koliko su daleko otišle;

Monbiot, George, *Heat. How to Stop the Planet Burning*/Kako zaustaviti zagrijavanje Planete London: Allen Lane, 2006. Anbefaler praktiske

tiltak mot de pågående klimaendringene./Predlaže praktične mjere protiv klimatskih promjena;

O'Neill, Onora, *Justice, Gender, and International Boundaries*, i: Nussbaum, Martha og Sen, Amartya, red., *The Quality of Life/Kvalitet života*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Poglavlje 6

Moralna kritika kao kulturna kritika

Neslaganje je generalno iritirajuće; neslaganja na manjim razinama prizivaju jače emocije i reakcije, nego moralna neslaganja. To se može doživjeti kao nedopustivo, kad neko vidi određene radnje sasvim suprotno od onoga što ja vidim. Zašto je to toliko opasno? Ili, više filozofski formulirano: Šta nas čini tako sigurnim u naše stanovište kada govorimo s nekim o moralu? Šta je izvor te sigurnosti, šta opravdava *kolateral* nekim višim ciljevima naših stanovišta?

Prvo, možemo zaključiti da su kontroverze te koje često postižu tako intenzivan efekt - konflikti o moralnim pitanjima mogu slomiti prijateljstvo, što pokazuje da ono što je duboko zajedničko svima, može doći u nepomirljive razlike: mi ljudi imamo

potrebu za činjenje onoga što je ispravno, što je *pravedno*, što odgovara istini. Pod tim ne mislim na ono što će moje kolege prvo pomisliti, naime na obaveznost obrazlaganja - potrebi da se daju razlozi i uvjerljivi argumenti za polazno stanovište u moralnoj raspravi. Ne, ja mislim da imamo duboku potrebu da se ističe kao ispravno, kao tačno ono što se dešava. Lični *doživljaj* pravde izostaje u odnosu na ono što trijumfuje, a to je nepravda i ona je gotovo neizbježna.

Želim da kažem da je ova potreba univerzalna i može se vidjeti u svim društvima. U našem društvu potreba za ispravno djelovanje može biti usmjerena u formi obraćanja Bogu: to što se događa, često se čini pogrešnim, užasnim. Ali, to je Božja volja. Dakle, postoji *razlog* za to, čak i ako se nalazi izvan našeg poimanja i izvan naše kontrole.

“Bog je mrtav”

U historiji zapadne filozofije, iznad svih stoji Friedrich Nietzsche koji je proglasio Boga mrtvim. To što je Nietzsche, prema njegovim vlastitim razumijevanjima učinio, bilo je samo *konstatovanje* stanja riječima onoga što se dešavalo u to vrijeme, a što je moralo biti očigledno svakome ko se usudio tražiti odgovor, a to je: da čovjek, koji je u njegovo

vrijeme, stvorio pojam Boga, a koji je opet stvorio čovjeka i koji je svemoguć, sada ubijen od strane tog istog čovjeka.

Ako je Bog mrtav, je li onda sve dopušteno? Tako glasi klasično pitanje koje je Nietzsche *formulirao* posebno oštrom olovkom i koje je ostalo da stoji iza njega. Izvor iznad svih izvora je namjera da se uspostavi opravdanost onoga što se dešava, uključujući i sve ljudske patnje u svijetu. Da li se na taj način otvara mogućnost tvrdnjama da nešto nije u redu i da je ono „drugo“ ispravno, a ne ono u šta smo i kako smo do sada vjerovali? Spontano osjećamo da se radi o retoričkom pitanju. Mi nismo prestali praviti razliku, dualizam i dalje ima svoju funkciju pojašnjavanja svijeta oko nas. Ali čak i u sekularnom društvu koje primjenjuje tu razliku između dobra i zla, kao da postoji nedvosmislenost, uprkos činjenici da je velika većina nas odustala od *ideje* da je Bog najviši moralni autoritet.

Nietzsche ne daje odgovor na problem, jer mi još nismo dotakli pomisao o tome, šta bi smrt Boga zapravo značila. Umjesto toga i dalje se radi (odgaja) kao i prije – uključujući i praksu dodjele pohvale i kritike za ono šta je osnovna razlika između dobra i zla. Pitanje s kojim se moramo suočiti u svom nesmanjenom radikalizmu je: kako možemo nastaviti praviti razliku između dobra

i zla, kada smo se isključili iz transcendentne ili vjerske ili drugih oblika metafizičkog subjekta koji garantuje ispravnost i važnost moralne razlike?

Dijagnoza koju postavlja Nietzsche je da naše vrijeme traži nihilizam kojeg se bojimo, ali ga ne uspijevamo pobijediti ili odbiti: „Šta znači nihilizam? Da najveće vrijednosti gube svoju vrijednost. Nedostaje cilj. Nedostaje odgovor na pitanje *zašto*“ (Nietzsche 1964:10). Zašto živimo? Koja je svrha i cilj našeg postojanja? Postoji li mišljenje ili su izvori značenja ispražnjeni?

Mi sumiramo Nietzscheovu *Volju za moć*, nastojeći pružiti nepovjerenje svijetu u kojem smo se odrekli svetog, mitskog i magičnog. Mi smo tražili da se vrijednosti naučne racionalnosti imenuju u najviše istine i najviše ciljeve. Mi smo ih imenovali vrijednostima prema kojima ćemo organizirati naše intelektualne i praktične živote. Svi ostali *oblici vrijednosti* lišeni su „racionalnog“ apela. Međutim, ispostavilo se da su vrijednosti naučne racionalnosti za nas problematične. Sekularni razum, koji vlada našim životima i određuje naše ciljeve, izgubio je, ili bolje rečeno, nikada nije ni stekao moć da nas motiviše i da nas vodi. To što pouka naučne istine i što najveća vrijednost otkriva, danas se ne doživljava kao vrijedno samopoštovanja; ono što kod nas treba cijiniti, ne smatra se istinom. Charles Taylor: Pojam naše „jake procjene“ ima

prazan hod; ne možemo naći punoću – ugled, plemenitost, niti onog poželjnog što tražimo. Nejasno je da li naša naučna potraga za prepoznavanje i kontrolu onog priznatog, zaslužuje da se vidi kao dobro, a kamoli kao najveća vrijednost. Prirodne i humanističke nauke ne pokazuju smjer; ne odgovaraju na pitanje: *Zašto?* Tu se javljaju radikalne podjele između onoga što znamo i onoga što kontrolišemo. Naša žeđ za smislom, za ciljevima i vrijednostima nas motivira i obavezuje. Što više naučno racionaliziramo, time naše postojanje postaje jače i oslobođeno onog etičkog u sebi. *Nihilizam* je termin koji Nietzsche koristi za ovu prazninu i krizu u koju su bačeni ljudi.

Ogroman je izazov pokazati obrazloženje za nečije moralne stavove i izbore. Taj izazov Nietzsche formulira kao pravljenje koraka u smislu pokazivanja metafizičkog opravdanja određenog reda. Nietzsche označava prekretnicu da čovjek mora preuzeti svoju odgovornost koja stvara sve moralne razlike i sve vrijednosti. U sekularizovanoj modernosti svaki pojedinac mora preuzeti odgovornost za svoje individualne stavove i vrijednosti. Metafizička usamljenost tog čovjeka, ima jači utjecaj na sferu moralnosti nego na nešto drugo. Prema tome, ne čudi da je Nietzscheov odbrambeni mehanizam, protiv svega onoga što sadrži promjene ljudske metafizike uključujući i moralnu.

Šta je to što izaziva tolika suprotstavljanja? U radu *Moralens genealogi/Genealogija morala* (1887.) Nietzsche daje psihološko objašnjenje za otpornost da smatramo sebe stvaraočima, kao inače, individualnog kreatora svih značenja i svih vrijednosti. Radi se o nedostatku snage, jer postoje neki koji su u stanju preuzeti zadatak vezan za *samostvaranje*, ali takvih je malo. Nietzsche takve naziva *gospodarima*. Takvi ljudi se prepoznaju po posebnom životnom stilu kojeg karakteriše višak i impulzivnost. To su pojedinci koji pršte od vitalnosti, ljudi koji podvlače crtu na prošlost i orijentirani su prema budućnosti, prema viđenju i stvaranju vlastitih mogućnosti u budućnosti koja je potpuno otvorena prema stvaranju prostora za one koji imaju entuzijazam i ideje. Takvi pojedinci često su uzor drugima. U stvari, oni nisu zabrinuti za „moral“ običnog značenja u društvenoj praksi. Oni su samo fokusirani na život i da žive svoje vlastite vrijednosti koje nisu usvojene ili naučene iz nekog primjera u svijetu, ili nešto što je propisano od strane vlasti, već je to čista funkcija njihovog stalnog samostvaranja. Ono što je bitno je da se u potpunosti oslobode od svake prošlosti. Stvarnost ne poprima bilo koju vrstu reda, niti onog transcendentnog niti antropogenog karaktera. Ideja je, konstantnost zamijenjena pojmom svijeta kao snagom, svijet kao čist i svijetao. Radi se o tome da se utjelovljuje životni stav, prožet samodovoljnošću

onoga što Nietzsche želi priznati kao radikalnu individualnost.

Robovski moral

Uz nekoliko pojedinaca koji pokazuju snagu potrebnu da se bave ovim odnosom, Nietzsche stavlja i *robove*. Oni su brojčano superiorniji, ali su u svim drugim područjima inferiorniji. Oni imaju osobinu koja ne interesuje gospodare, a to je sjećanje. Što je neka osoba manje i slabije suverena, manje životno jaka i manje samouvjerena utoliko će imati više memorije. Takvi pojedinci nikada neće zaboraviti. Oni idu okolo i nose sa sobom sjećanje o svakom svom slučaju poraza kojem su bili izloženi kao i svakom obliku ponižavanja od drugih. To dovede do toga da se oni koji su superiorniji i koji se nepromišljeno bacaju u budućnost, bez obzira kakve posljedice to ima za druge, smatraju krivim za moralna nedjela. Vitalnost je izjadnačena sa bezobzirnošću. Prema Nietzscheovom psihološkom objašnjenju ovaj *ressentiment* (psihološko stanje koje nastaje potiskivanjem osjećaja zavidnosti i mržnje) među slabima je neizvjestan jer negdje postaje čak i kreativan, te počinje postulirati vrijednosti i razlike autoritativnog porijekla. Osjećaj „krivice“ i „savjest“ su dva glavna proizvoda robova u tom smislu – i to samo u ovoj – „kreativnoj“ stvarnosti. Oni su preslabi da budu istinski kreativni i neza-

visni u svom ponašanju. Međutim, na osnovu njihovog sjećanja na „nepravdu“, oni vjeruju da su pogaženi od onih jakih, zbog toga su usmjereni na njegovanje spontanih intelektualnih postavki, koje im omogućavaju da osude one jake jer je sve njihovo za moralnu osudu. Nadživljena vitalnost i impulsivnost transformirana je iz nečega nevinog, nečega slobodnog i prirodnog da se osuđuje kao „grješno“, kao što nepravedan i okrutan akter ima „krivicu“ i treba da se osjeća krivim. Stidjeti se i pokazivati znake kajanja od suštinskog je značaja.

Ovo zadnje je najvažnije. Zahvaljujući svojoj intelektualnoj želji, odnosno jednoj vrsti osobine i oružja oni jači, stavljaju one slabe u situaciju da jednog dana počinju da osuđuju svoje postupke i da se odriču svojih postupaka, a što proizlazi iz njihove slobode i vitalnosti. Da, i više od toga. Oni su u osnovi snažaniji i treba da osude svoju akciju prije nego što je sprovedu. Uključivanjem u kontinuiranu autocenzuru on će svoje impluse za „zlom“ ili „pogrešnom“ akcijom ugušiti u korijenu. Oni bi trebali disciplinirati sebe, tako da se u sopstvenom reprtoaru nepoželjni elementi eliminiraju. Na kraju, oni ne samo da će odbiti da postupaju na neželjen način; oni više ne vide nikakvu privlačnost/atrakciju da se ponašaju na takav način.

U ovoj situaciji, društvene i kaznene institucije koje nastoje da isprave neželjeno ponašanje, na

kraju će biti suviše. Samo će disciplina pojedinca osigurati da nepoželjni elementi ne budu ispoljeni. Kontrola društva nad pojedincem izvršava se kao kontrola pojedinca nad samim sobom. Takva psihološka internalizacija, odnosno „unutrašnja kontrola“ u Nietzscheovom vokabularu, je trijumf kolektivnosti nad svim pokušajima individualnosti, usklađenosti nad različitosti.

Stvara li sažaljenje nemoć?

Umjesto da razvije osobnu etiku, učenje o tome kako bi mi trebali djelovati i koje bi trebali imati dužnosti i obaveze, Nietzsche nam isporučuje temeljnu kritiku *potrebe za etikom*. Ko je zainteresovan da se uspostavi set obaveza, normi i ideala koje će svi ljudi smatrati obaveznim? „Robovski moral“ je etika koja je rezultat djelovanja onih koji nemaju snage da razviju i brane svoje vrijednosti, nego uzurpiraju moć i koriste je za stvaranje takvog morala po kojem svako odstupanje – svaka odstupanja – postaju nemoralna.

Ono za što je Nietzsche kriv u moralno-filozofskom smislu, nadoknađuje se sa time što je on, oštroumniji nego gotovo svi drugi filozofi. Ono što nam on omogućava da vidimo jesu neslaganja u etici, što se u velikoj mjeri ispoljava oko priča o borbi za vlast – borba za moć kako bi se definiralo

ono što je plemenito i vrijedno divljenja, ono što je potrebno da služi kao uzor i obavezujući standard za sve. U Nietzscheovoj (kulturno-kritičkoj) perspektivi, ima ono što plovi pod terminom pohvalni „moral“ i „etika“. Iako je ključni filozof, kao što je Hume, shvatio da ono što čini se da je spontano i prirodno (osuda akcije na osnovu osjećaja gađenja) daje specifičan oblik i pravac društva kojem pojedinac pripada, on je ipak bio slijep prema *manipulaciji* onoga što Nietzsche povezuje sa društvenim pripitomljavanjem ljudske senzualnosti i psihe. Nietzsche smatra da društvo kontrolira *strukturu* nečije psihe u smislu stabilnosti, čak i sa stabilnim mentalnim i afektivnim dispozicijama, uz niz posebnih „potreba“, „želja“, „vrijednosti“ itd. U zapadnom civilizacijskom krugu u posljednjih dvije hiljade godina u sklopu kršćanstva uzgajana je samilost prema najslabijim i milosrđe kao krajnja vrlina i najviša dužnost, te je to prema Nietzscheovoj teoriji, maskirano kao pobožnost i poniznost. Što je više slabosti i (brutalno rečeno) životne nesposobnosti na ovom svijetu, to je više samozadovoljnih i pravednika, koji žele pomoći ove slabe i koji to čine uvijek u altruističkom duhu.

Nietzsche pita: Pogodi šta će uništiti ovu etičku idilu? Pogodi što bi bilo najgore za ovog egzekutora čija je etika požrtvovanje? Da, odgovara on, najgore bi bilo da se uklopi sve što postoji nužno i slabo na ovom svijetu. Drugim riječima, ova vrsta

etike kao svoj krajnji cilj ima – pomoć svima kojima je ona potrebna. Nietzscheova provokativna tvrdnja je da moral koji je vladao u našem društvu u posljednjih dvije hiljade godina, usmjeren na ljudske patnje i siromaštvo, i da će taj „robovski moral“ ostati bez temelja i bez misije u trenutku kada oni slabi postanu jaki.

Vjerovatno se to nikada neće dogoditi. Patnja, nikada neće biti uklonjen sa ovog svijeta, jer nakon što je uklonjena na jednom mjestu, nastat će negdje drugo, kao potreba jedne te iste osobe – na isti regenerativni način kao i druge potrebe, bilo da su biološke ili seksualne. Razlog zašto je Nietzsche zadržao nikad mirujući pogled je potpuno drugačije prirode: naime, da će robovski moral konsolidirati svoj trijumf nad svim mogućim rivalima izjavljujući da *zavisnost* pripada stvarnom ljudskom životu. Primaoci samilosti, koja proističe iz „etike bližnjeg“ ovako neće imati potrebnu motivaciju da jednog dana ustanu, isprave se i pređu iz zavisnosti u nezavisnosti. Ovo je aktuelno pitanje u današnjim aktuelnim raspravama. Ima li ovo kakve veze sa onim na što mladi desničari upozoravaju, a to je moralni bankrot države blagostanja? Socijalna država nastoji pasivizirati ljude. Uči ih da traže svoja napuhana prava, a da zanemaruju svoje obaveze. Nietzscheovsko u ovoj kritici je da su se pasivnost i zavisnost otrgnule – smatra se da su nespojive – što nadahnjuje osobe sa dostojan-

stvom. Dostojanstvo se temelji na naporu (mjere-
no *performansom*) i dostojanstvo pokazuje moć,
zrelost, sposobnost donošenja odluka. Odsustvo
vlasti nad sopstvenim životima znači odricanje od
dostojanstva. To je do pojedinca da se pokaže dos-
tojan zajednice: da se pokaže dostojan razlike od
onih nedostojnih koji primaju pomoć (suprotstavl-
jene stavove pratit ćemo u sljedećem poglavlju).

Nietzsche ima nešto pozitivno za reći o tome; ko
ima snage za kontrolu i upravljanje *bez granica*?
Granice snage i samoizražavanja su automatski
„lažne“, odnosno nametnuto ograničene: granice
nemaju ništa prirodno u sebi i idu protiv svega
prirodnog. Ako je ovo pozitivan ideal to možemo
pročitati iz Nietzscheove kritike morala i to je kon-
trast o onome što on svuda opisuje kao (u nega-
tivnom kontekstu) ljudsku međusobnu zavisnost.
Zavisnost je za Nietzschea oličenje nedostatka vri-
jednosti, nedostataka vitalnosti; znak da se bude
pod kontrolom, potisnut i prepušten *na milost i
nemilost drugih*. Ukratko: ovisnosti znači nemoć.
Biti u uskim relacijama sa drugima neće dovesti
do ničega drugog osim gubitka slobode. Nietzsche
govori na ovaj način u *Götzendämmerung* (1889):

Šta je sloboda? Da čovjek ima spremnost
da preuzmu odgovornost za sebe. Da čovjek
održava distancu koja nas odvaja od ostalih.
Da čovjek u susretu sa naporom, umorom i

čežnjom, u susretu sa svojim životom bude ravnodušan. Da je čovjek spreman da žrtvuje ljude za svoju stvar, samo po sebi nije isključeno. S čime se mjeri sloboda pojedinca u odnosu prema slobodi naroda? Nakon otpora koji se mora prevladati, nakon napora koji košta da bi se uspjelo (citirano u Henriksen 2003: 42).

Sloboda i ovisnosti su suprotnosti i čini se da se međusobno isključuju. Sloboda može biti zarobljena i zadržana prevladavanjem ovisnosti. Put od zavisnosti do određivanja od strane drugog – u ovom smislu nekog jačeg – je kratak i zaista krajnje neizbježan. Treća alternativa – da li kontrolirati ili biti kontrolisan, nisu Nietzscheovi horizonti (vidi Alford 1997, Poglavlje 8).

Nietzscheov je zadatak bio provokativna kritika kulture (civilizacije). On je želio potresti ljude sadašnjosti i probuditi ih u cilju stvaranja vrijednosti – nauka ne može obezbjediti vrijednost, samo stvaranje svoje visoke pojedinačne vrijednosti na ljestvici vrednovanja, može vratiti vjerovanje u isto. Smrt Boga čini ovakvo buđenje opravdanim. Umjesto da ljudi nastavljaju svoje kolektivne, kulturne, kršćanske ili druge amputirane projekte „ublažavanja“ onoga što čovjek *može* biti. Zavisnost se pretvara iz opterećenja u vrlinu, od sprečavanja slobode do ljudskih osnovnih osobina i etičkih temelja.

Utiče li Nietzsche na nas danas?

Društvo je iz temelja promijenjeno otkako je Nietzsche formulisao svoju kritiku prije 120 godina. Ljudsko razumijevanje i etika koju Nietzsche napada tako intenzivno, danas stoji toliko slabo da njegove provokacije teško izazivaju. Sartreov egzistencijalni izazov po kojem smo svi „osuđeni na slobodu“, je na sličan način izgubio snagu u vrijeme kada je trijada „individua, sloboda i izbor“ postala mantra i desnice i ljevice. Suština Nietzscheove ideje postala je uobičajena u današnjem društvu: ko se danas uzbuđuje porukom da pojedinac mora biti odgovoran za svoje vrijednosti? Ovisnost o drugima i pasivnost je jednaka sa nemoći, čime se pojedinac sam mora pozabaviti i prevazići je. Davno je rečeno da mi živimo u kulturi žrtve, što je pojačano sa dobrobitima države blagostanja i države dadilje. Radimo li mi to? Zar to nije zamijenjeno sa „the winner takes it all“ kulturom, u kojoj se svi (pogotovo mladi) identifikuju s moćnim, uspješnim, pobjednicima („idolima“), a niko sa gubitnicima, ni onima koji prolaze najgora. Je li to kultura koja vidi ovisnost svuda i vidi je kao prijetnju slobodi – nema vrijednosti koja će prelaziti slobodu. Šta sa idejom da se moralne kvalitete svakog društva mjere sa sposobnošću i spremnošću tog istog društva, da brine o najslabijim?

Ali, ima li stvarno Nietzscheova individualnost onu snagu koju je imala u njegovo doba? Individualnost, sloboda i izbor su asimilirani od strane društva, u kojem *komercijalne snage* podstiču da svi budemo sami i pratimo svoj stil, u skladu sa svojim autentičnim i visoko individualnim vrijednostima; oni proizvode ono što potrošači prepoznaju. Ništa se ne prodaje tako dobro kao pobuna i antikonformizam – tržište sa životnim stilom je nezamislivo bez podešavanja brige o svemu što je pokrenuto kao „kontrakultura“. Protest se asimilira od utvrđenih sila koje podmazuju točkove umjesto da budu klip u točkovima; „Pobuna“ definira vlastiti spisak markirane odjeće svojih brendova. Gigant Diesel pravi reklamnu kampanju adolescentske pobune; Che Guevara je poseban brend; Hennes & Mauritz prodaje reklamne vrećice.

Niko ne može doći i reći da je *to* bio Nietzsche, što je stavio svoju nadu kada je spekulirao o „natčovjeku“ koji nadilazi sva ljudska bića do sada. Njemački filozof Peter Sloterdijk, koji je u dobroj suglasnosti sa Nietzscheom, kaže to ovako u svom obračunu sa „osrednjošću totalitarizma“ i kada dijagnosticira današnju kulturu:

Vidim tragove mržnje prema izuzecima, u to sam sve više siguran; tragove zaglavljeneo bijesa protiv onoga što je izuzetak u staromodnom smislu riječi, u odnosu na ono što se ne

može zamijeniti, a da je jedan upravo zbog toga ušao u igru, što je brže moguće i ponižavajuće (Sloterdijk 2005: 105).

Radije ne bih išao s Sloterdijkom, niz aveniju ne-skrivenog prezira prema masama. Ali nema sumnje da on pravi važnu demonstraciju u ime Nietzschea; da Nietzsche jednostavno ne bi vidio svoju viziju ispunjenu u našem vremenu, ali bi prezirao današnji individualistički *prerušen* pritisak da se prilagodimo. U tom smislu, Nietzsche je i dalje izvor izazovne kritike kulture.

Nietzscheova pozitivna relevantnost je ograničena, međutim, u samo dva ključna područja sa više neposrednim etičkim značenjem. Ključne riječi su konstruktivizam i ovisnost. Dopustite da vidimo što je u igri od Nietzscheova kontrasta sa danskim teologom i etičarem Knud E. Løgstrupom.

Odabrana djela za čitanje

Alford, C. Fred, *What Evil Means to Us*. Ithaca: Cornell University Press, 1997;

Berkowitz, David, Nietzsche: *The Ethics of an Immoralist*. Harvard: Harvard University Press, 1994. Leter frem ansatser til en „aristokratis“ Dydssetikk hos Nietzsche/Pismo „aristokratskoj“ moralnoj etici kod Nietzschea;

Henriksen, Jan-Olav, *Ansikter jeg ikke vil se/Lice koje ne želim vidjeti*, Arr 3-4, 2003;

Nietzsche, Fredrich, *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Krøner, 1964;

Nietzsche, Fredrich, *Moralens genealog/Moralna genealogija* Oslo: Gyldendal, 1969;

Sloterdijk, Peter, *Masseforakt. Kampen mellom høy og lav kultur i moderne samfunn*. Oslo: Damm, 2005. *Et velformulert eksempel på nietzscheansk kulturkritikk av i da/Uspješno formulirani primjer Nietzscheove kritike kulture danas; Borba između visoke kulture i nekulture u modernom društvu.*

Poglavlje 7

Ovisnost i ranjivost

“To je karakteristika našeg ljudskog života, da je normalno da mi imamo prirodno povjerenje jednih u druge” - kaže Knud E. Løgstrup (1905-1981) u svom glavnom djelu *Etička volja* (1956). Time se on suprostavlja ne samo Nietzscheu, već i dugoj filozofskoj tradiciji koja tvrdi da su ljudi vođeni egoizmom, strahom i nepovjerenjem. Ova kontradiktorna ljudska viđenja su temelj za različita metaetička shvaćanja o tome šta je to etička osnova.

Løgstrupova etika okreće na glavu Nietzschea, te pretpostavku o osnovnoj prirodi čovjeka, kao i motivacije koje su formirale modernu ugovornu teorijsku tradiciju Thomasa Hobbsa (1588- 1679) u XVII stoljeću. Hobbs tvrdi da ljude pokreće „prirodni“ egoizam, strah nepovjerenje i želja o

što većoj moći (shvaćeno kao kontrola) nad drugima, te potreba da im drugi zavide na osnovu te moći koju su uspjeli pokazati nad onima koji su slabiji. „Čovjekova vrijednost je, kao i sa svim drugim stvarima, njegova cijena tj. ona cijena koju je voljan ponuditi da bi se koristila moć. Ona time nije apsolutna, već ovisi o drugoj potrebi i osudi. Dominacija ili pobjeda je časna, tek ako je postignuta uz pomoć moći” (Hobbes citiran u Macphersonu 1991:160).

Iako je Hobbes opisao osnove ljudske prirode u obliku teorije o „prirodnom stanju“ gdje ne možemo naći ekvivalent kod Nietzschea, oni dijele tvrdnju da ljudi imaju razlog da upoznaju jedni druge s nepovjerenjem i da onaj koji se približi drugima iz povjerenja, grdno će platiti za takvu naivnost. Nepovjerenje upozorava o nezavisnosti i kontroli; povjerenje otvara put prema zavisnosti i dostupnosti drugima i u pravilu svemu osim dobrih namjera, hoće reći da je ljudsko postojanje zasnovano na volji za moć.

Løgstrup piše:

“To pripada našem ljudskom životu, da se mi normalno srećemo s prirodnim povjerenjem jednih u druge. To važi i kada sretnemo stranca. Čovjek treba prvo da se ponaša sumnjivo, prije nego što mi posumnjamo u njega. Unaprijed mi vjerujemo jed-

ni drugima, unaprijed mi imamo *povjerenja* jedni u druge. Možda je čudno, ali to je dio toga šta znači biti čovjek. Mi bi bili neprijateljski raspoloženi prema životu da se ponašamo na bilo koji drugi način. Mi jednostavno ne bi mogli živjeti, naš život bi uvenuio ako bi mi unaprijed prihvatili druge s nepovjerenjem (Løgstrup 1956:17).

Pokazati povjerenje nije bez rizika. Onaj koji pokaže povjerenje, može biti odbijen, to povjerenje može biti iskorišteno protiv njega. Løgstrup to zna, ali on se ne zaustavlja tu, kao što su to Hobbes i Nietzsche uradili. Onaj koji pokazuje povjerenje ka jednom temeljnom fenomenu, je nešto drugo, nešto ka čemu su ovi prethodno navedeni bili slijepi; onaj s povjerenjem stavlja drugog koji se sreće s povjerenjem, pod etički zahtjev:

Pojedinac nikada nema kontakta s drugom osobom a da ne drži neki dio njihovog života u svojim rukama. To može biti jako malo, kao što je prolazno raspoloženje, doživljaj ili slično. Ali, također može biti puno, kako to jednostavno stoji kod pojedinca, o njihovoj životnoj sreći ili ne. Mi smo svijet jedni drugima, kao i sudbina. (Løgstrup 1956:25-26).

Da ja pokazujem povjerenje prema tebi, otvara zahtjev kod tebe o tome da sačuvaš povjerenje tako što ćeš podržavati moju egzistenciju, a ne iskorištavati moju ranjivost kao svoju prednost. Ali

odakle dolazi ovaj zahtjev? Ko je taj koji to potvrđuje – da će se ovakav zahtjev pojaviti? Šta ako se ti protviš tome da se pojavi takav zahtjev po kojem se ja trebam prilagoditi tebi?

Ovdje nije u pitanju samo Nietzsche, nego i zdravorazumsko razumijevanje morala gdje Løgstrup traži odgovor, jer nama treba uvjerenje o tome, zašto jedna takva tvrdnja postaje važeća i prihvaćena?

Løgstrup odgovara ovako:

Nije to tvrdnja o kojoj smo se složili ja i neko drugi. Ovdje nije savjetodavno ili „važeće“ to odakle nešto proizilazi. Važeća činjenica je potraživanje iz kojeg se vidi da je manje-više, njegov život u mojim rukama (Løgstrup 1956: 58).

Løgstrupov odgovor ne zvuči dobro za one koji traže *argumentovano* uvjerenje potraživanja, hoće reći da se zahtjevi koje Løgstrup opisuje, moraju smatrati važećim u smislu obaveza ili uvjerenja za one koji drže dio tuđe sudbinu u svojim rukama.

Etičko značenje međudjelovanja

Løgstrupov komentar za traženjem tih razloga je taj, da to traženje otkriva nespornost; ono nas odvodi u zabludu. Stvar je u tome da nije u našoj

moći da odbacujemo potraživanja fenomenološke stvarnosti, koja su za Løgstrupa sinonim za potraživanja stvarne normativnosti. Način na koji on to analizira, predstavlja tvrdnju o čuvanju onoga što se stvorilo kroz povjerenje u mene; stvarnost koju ja nisam stvorio i nemam priliku da je prepravim ili brišem. Zahtjev dolazi do mene, bez da sam ja to htio. Ja se uključujem samim tim što sam stavljen pred drugu osobu. Temelj ljudskog postojanja je dakle međusobna ovisnost. Naši životi su isprepleteni. Ja sam uključen u tvoju sudbinu, ti u moju. Mi se tičemo jedni drugih i nismo ravnodušni jedni prema drugima.

Løgstrup, koji je Nietzschea htio optužiti za dirljivu naivnost sa svojim pričama o „prvom povjerenju“, navodi da se radi o moći kada se dvoje ljudi sretnu. Løgstrup govori da se mi neizbježno odnosimo jedni prema drugima, tako da su naši odnosi na najneposredniji način, odnosi vlasti. Zahtjev o očuvanju odgovornosti za sudbinu drugih, što je ne samo skeptično za Nietzschea, nisu isključeni iz odnosa vlasti navedene stvarnosti: moć i odgovornost ne idu zajedno. Ne predstavlja svako svoj svijet ili svoju logiku; jedan „realan“, drugi „idealistički“ i normativan; jedan „obziran“, a drugi tek može računati na stanje koje će omogućiti prihvaćanje. Ne, - govori Løgstrup - to je *jedinstvo* ili zajedništvo moći i odgovornosti, tako

da možemo biti zavisni od jednog (moć) bez da smo uključeni u drugo (odgovornost): „Iz elementarne ovisnosti i neposredne vlasti proizlazi tvrdnja o brizi za život onih drugih, kao da se ima moć nad drugima“ (Løgstrup 1956: 39).

Razlike u pogledu su kako slijedi: Nietzsche i drugi voluntaristi i konstruktivisti (objašnjava se malo detaljnije) će insistirati na tome da sve etičko i normativno treba nastati kao rezultat naše ljudske intencionalnosti, od koje stvarnosti mi stvaramo/konstruiramo/projiciramo, tako da se odgovornost za druge može vidjeti samo kao „važeci“ zahtjev za mene, kada sam prihvatio ulogu odgovornog. Løgstrup, međutim, želi istaći da pojmovi kao što je „zahtjev“, „moć“ i „odgovornost“ imaju karakter fenomena: oni se sreću u našem svijetu, u našoj stvarnosti, u našim životima. Ove pojave imaju poseban karakter normativne prirode, što čini da ih primjećujemo na našem putu, u nama samima, kao pozitivne ili negativne odnosno kao postojeće.

“Neposredni odnos između osoba je suverena manifestacija života” (Løgstrup 1993: 24). To je takozvana “suverena manifestacija života” koja daje moral čovjeku. On ukazuje na pojave kao što su povjerenje, otvorenost govora, milost, samilost i iskrenost. Ove pojave pripadaju samom postojanju i Løgstrup ih oštro razlikuje od čovjekovih proizvoda kao što su socijalne ustanove,

sredstva i tehnika. Zašto “suverene”? Zbog toga što fenomeni sadrže svoju ličnu pozitivnost ili negativnost; oni su aktivni, a ne neutralni; oni su određeni prije nego ljudi odrede njih. Povjerenje stoga ima inherentnu pozitivnost, nepovjerenje ima postojeću negativnost. Otvoren govor, njeguje i podržava istinu. Iskren govor je da pojedinac koji govori, djeluje u srednjem diskursu i ne smije da koristi prevaru/neistinu. Živimo od povjerenja, suosjećanja i iskrenosti. Njihove negativne suprotnosti su (nepovjerenje, brutalnost, laž) drugorazredni statusi, koji žive takav *parazitski život* podrivajući ga.

U susretu sa primjerima fenomena, Løgstrup ih zove suverenima, uobičajen je slobodni izbor da se odluči (opredjeli) da je fenomen, negativan ili pozitivan, dobro ili zlo, gledan izvan igre: “Suverenitet pridolazi fenomenu. To ide protiv same suštine povjerenja, i u suprotnosti značenja riječi u negativnom svjetlu” (Løgstrup 1993: 57). Opet Løgstrup nije toliko naivan da ne shvata da mi u određenim situacijama procjenjujemo povjerenje kao negativno, tako mi primjerice nalazimo razlog da upozorimo našu djecu da ne pokazuju povjerenje prema strancima. Ali takva upozorenja ne daju povjerenje prema neutralnom fenomenu za koji smo slobodni da ga razumijemo bilo pozitivno ili negativno: „Procijeniti to negativno, možemo samo uprkos svojoj pozitivnosti.“ Suverene

životne izjave uzele su me prije nego što sam ja uzeo njih: „One su mi omogućile da razumijem ono što je dobro i šta je zlo, prije nego što sam ja to procijenio“ (Løgstrup 1993: 57).

Koje mjesto će biti sada vraćeno našim sposobnostima za moje objašnjenje i procjenu moje odluke u smislu: što ja smatram da je dobro, a šta loše za učiniti u određenoj situaciji?

Možda se stiče utisak da je za Løgstrupa sve ovo nevažno. Fenomeni imaju svoju postojeću pozitivnost ili negativnost. Dok je subjekt kod Nietzschea izuzetno aktivan (iako je u robovskom moralu prikriven) pokazano stvara vrijednost i „farba“ akcije koristeći domaći moralni vokabular, dok se subjekt u Hobbsa smatra „dobrim“ i „lošim“ kao potpuno određen sa promjenjivim i uglavnom subjektivnim preferencijama, tako da se prava i obaveze samo mogu javiti kao samonametnute dobrovoljne obaveze, na osnovu mota da „samo ono što ja želim, ima valjanost“, tako da može izgledati kao da je subjekt kod Løgstrupa lišen svoje volje i reduciran na pasivnost i „prihvatanje“ onoga što se ima u svijetu obavijenom postojećim negativnim ili pozitivnim vrijednostima.

Løgstrup neće da vidi to tako kao da je alternativa aktivnoj vrijednosno određenoj intenciji moći subjekta (da odluči sve što je vezano za vrijednosti),

pasivni subjekt tj. onaj koji samo prima i ne doprinosi ništa posebno. Da bismo razumjeli njegov pogled, moramo pažljivo pogledati ono što leži u *apelu*. Tako nas Løgstrup uvlači u jednu od najvažnijih rasprava u okviru tzv. metaetike, naime, raspravu između „kognitivista“ i „ne-kognitivista“. Ovo su teški pojmovi, ali ćemo uskoro vidjeti da je to nešto o čemu smo govorili mnogo, posebno u poglavlju o Nietzscheu.

Kognitivizam i ne-kognitivizam

Hobbes i Nietzsche su oba ne-kognitivisti. To znači da ne vide nikakvu mogućnost da se zasnije moralna rasprava i neslaganje pomoću zdravog razuma ili kako mi to kažemo, racionalno. Ne postoje argumenti koji će na nedvosmislen način i obavezujući za sve stranke, bez obzira na razlike u stavovima i interesima, biti u mogućnosti da izmire spor između A i B subjekta. A možda zbog toga, ne može bez pomoći argumentovano vođenih razloga uvjeriti da je B subjekt uradio nešto zbog čega A subjekt ima pravo na osudu B; ili da A ima pravo da B pogrešno procijeni, što je situacija zahtijevala kako bi se dao pravi odgovor. Budući da ispravno i pogrešno, dobro i zlo govore o vrijednostima, tako je moje\vaše mišljenje o takvim pitanjima neodvojivo od našeg subjektivnog gledišta. Osim

toga, naš pristup oko sukoba vrijednosti obojen je emocijama više nego objektivnim i nepristrasnim razumom. Konačno, ako je moralno neslaganje zaista pogodno za rješenje, koje svi moraju prihvatiti tako: da neslaganja nisu bila toliko izdržljiva i intenzivna – samo pogledajte oko sebe! Nije u suprotnosti raznolikost pogleda na moralna pitanja, među kulturama kao i među pojedincima. Moral nije u domenu objektivnosti i racionalnosti, nego u domenu subjektivnosti. Kažu ne-kognitivisti (vidi Wiggins, 2006: 317-381).

Šta je Løgstrupov pogled? Ovo je mjesto gdje treba da vidimo ono što kod njega znači razgovor o apelu.

Sada to nije samo Løgstrup koji pruža centralnu poziciju apelu, to čine ne-kognitivisti također. Subjekt, kao što je prikazano kod Nietzschea i Hobbesa, govori i djeluje u interakciji s drugim stvarnim subjektima. Ja „apelujem“ da pridruže svoje stavove o tom pitanju, mom pogledu – čak i kada je slučaj vrijednosnog karaktera. Jasnije rečeno: “mislim da je to dobro” ili “ja gledam na te aktivnosti kao zlonamjerne” – sadrži apel upućen onom, koji će da razmotri akciju na isti način. Da bi se utvrdile razlike u procjeni da je od početka prisutno to da se ne okonča razgovor; to je prilično polazište za živu diskusiju.

U sukobu između kognitivista i ne-kognitivista vlada saglasnost o sljedećem: artikulirati procjenu znači uputiti apel. Apel je usmjeren na druge, na pravo drugog što je funkcija apela. Prvo, ne-kognitivisti razumiju apel kao izraz želje subjekta da utiče na osjećaje drugih: „ubistvo izaziva gađenje u meni“ podrazumijeva apel da „s obzirom da ova radnja izaziva gađenje u meni, treba se također osjećati gađenje i za ovakvu radnju“. Ovakav stav Alasdair MacIntyre (1981.) u svojoj poznatoj analizi naziva „emotivizmom“. Kasnije su ne-kognitivisti shvatili apel kao recept onoga što ne samo nas, nego i druge poziva na zajednička pravila. Procjenjivati određenu radnju na određeni način znači donositi odluke o nečemu što se mijenja čemu se mi ne možemo pridružiti; procjena uključuje apel o tome kako *svi* trebaju procijenjivati djelovanje. Pored toga, prikloniti se određenom načinu vrednovanja podrazumijeva obavezu da se djeluje na određeni način. Odvratnost podrazumijeva osude; osude podrazumijevaju obavezu da se zaustavi evociranje onoga što izaziva gađenje (engleske filozof, Richard M. Hare, je posebno poznat po takvim perspektivama).

Da li to onda znači da se slaganje i dalje smatra ostvarivim kod ne-kognitivista? Ne, slaganje u filozofskom smislu nema dogovora, što znači: dopustiti da vas uvjere istim argumentima (razlozima).

Ono što je naprijed opisano je nešto drugo: koherentnost. Dva subjekta se pojavljuju sa istim pogledima prema istim radnjama; oni su jednoglasni u pogledu procjene koja odgovara tim radnjama i postupcima. Ali apel od A do B nema argumentovanu strukturu; ne pripada logici uvjeravanja. Umjesto toga, apel je retorički: tu je A sredstvo da B osjeća i misli isto. Mi se bavimo sa dva subjekta koji se „koordiniraju“ u njihovom subjektivnom odgovoru na jedan objekt (radnju). Ovako ne-kognitivisti odlikavaju društvenu funkciju prema našoj praksi artikulirajući naše moralne reakcije: artikulisanje ima formu i funkciju izazova.

Uskladiti i koordinirati različite, na osjećajima bazirane, subjektive reakcije i procjene u sferi morala, je važno pitanje za ne-kognitiviste. Ali to nije važno iz moralno filozofskih razloga u Kantovom ili Habermasovom smislu – da imenujem dva istaknuta kognitivista. Ne, to je važno iz etičkih razloga, da ih zovu pragmatičnim, koje ne-kognitivisti mogu dozvoliti, ako žele ostati konzistentni – za Humea radi se o socijalnoj koheziji; mogućnost solidarnosti na osnovu osjećaja simpatije. Jednoglasna osjećanja i presude u odnosu na iste radnje doprinose zajedništvu tokom vremena. Za Hobbesa tu se radi o moći, shvaćenoj u cilju da se ograniče jake strasti političke štete. Hobbes privatizira i depolitizuje emocije, moralnim kontroverznim pitanjima, koje su toliko jake i neumoljive

da koherentnost između svih izgleda nedostižna. “Saglasnost” se rezervira za svačije istovremene sporednosti pod nadređenim centralnim aparatom vlasti, zvanim Suveren, postavljen da bi osigurao ono što je isto za razliku od onog što je drugačije u svim predmetima. Njihova preokupacija je da se garantuje život, sloboda i imovina od strane centralne vlade. Na kraju, za Nietzschea je koherentnost u moralnim osjećajima i procjenama potpuno nevažna za robove, ako se želja sastoji u tome da se svi osjećaju i sude podjednako u okviru režima u kojem je moral bez rivala.

Zajedničko svim izdanjima ne-kognitivizma je u tome, što se uzima zdravo za gotovo da se apel uvijek izdaje, a može se izdati samo od nekog – za razliku od nečega; dakle, od određenog subjekta, jednog ja, za razliku od jednog fenomena u svijetu. Løgstrup obilježava svoju suprotstavljenu poziciju prema ovome, naglašavajući da je etički izazov apel, izdat od nečega za razliku od nekoga. Moral zbog toga nije samo vlastiti uspjeh pojedinca i njegova lična moć. Moralna priroda je dupla priroda, jer je moral, moral osnovnih uslova. Dakle, naši napori i naš neuspjeh je neodvojiv od našeg postojanja unutrašnjeg svijeta; mi radimo nešto moralno – ili nemoralno – iznutra i pod reflektorima svijeta, koji je uvijek već etički napunjen; svojim pozitivnostima ili negativnostima. „Etičke perspektive“ ne javljaju se u subjektu. Ne, etički

pogled je pozadinska svjetlost koja osvjetljava naše ciljeve, radnje i napore i što dolazi nama u formi apela od „odnosa s drugim ljudima i uslova pod kojima živimo“ (Løgstrup 1993: 80).

Løgstrup ne poriče ono što je glavna tema kod Nietzschea, naime, da se mi suočavamo sa svijetom koji ima tendenciju da se “oboji” u skladu s našim uvjerenjima, željama i emocijama. Løgstrupova tvrdnja je da je moralna filozofija predugo betonirala doprinos subjekta da definira pravac etičkog univerzuma. Dok se Nietzsche smatra velikim provokatorom protiv tradicionalne etike, on samo navodi da je u naše vrijeme rasprostranjeno mišljenje, da “ne postoje moralne pojave; umjesto toga imamo samo moralno tumačenje tih pojava” (1964: 185 F). Vidimo da Løgstrup zauzima stav, koji se ne uklapa ni sa kognitivizmom ni sa ne-kognitivizmom; on predstavlja treći put. Ova dva glavna rivala dijele jednu premisu protiv koje je Løgstrup. Bez obzira na kontroverze oko razloga podobnosti ili nepodobnosti da se utvrde moralna neslaganja: i kognitivisti (Kant, Habermas) i ne-kognitivisti (Hobbes, Hume, Nietzsche) ozbiljno uzimaju, da se etički problemi (odgovornost, dužnost, pravo) mogu – i moraju se – pratiti od njihovog ljudskog subjektiviteta sa svojim sposobnostima interpretacije, evaluacije i odabira ili određivanja vrijednosti. Moral i vrijednosti, dostižu stvarnost karaktera vrline. Kada postoji sloboda da se iza-

bere, bez obzira je li to bez morala, bez vrijednosti, bez bilo kakve odgovornosti potrebne su intervencije. Ukratko, moralne tvrdnje su proizvodi ljudske intencije ili se definiraju kao subjektivnost (Kant o autonomiji, o čovjeku koji nije misleće biće, to jest, nije u posjedu slobodne volje, spontanosti). Tvrdnje moraju biti važeće od subjekta: biti moralno obavezan, ima suštinski karakter sposobnosti subjekta za samopovezivanje.

Moral kao izum

Neki mogu tvrditi da Løgstrup ovdje polemizira sa ekstremnim gledištem o tome što je moral. Njegova tvrdnja je, međutim, da su stanovišta koje sam upravo opisao, dominantna u današnjoj zapadnoj moralnoj filozofiji. Koristio sam Nietzschea kao primjer. Međutim, ne postoji manjak eksponenata onoga što smo nazvali alternativnim, kao što su konstruktivizam i nekognitivizam, u današnjim vodećim etičkim teorijama. John Mackie je u čuvenoj knjizi *Ethics: Inventing Right and Wrong* sve spomenuo. Knjiga je dobro prilagođena da učini još jednu rundu metaetičke rasprave.

Mackieva je teza je da ne postoje moralne vrijednosti i da nema ograničenja u našim moralnim pogledima. Ne postoje objektivne moralne istine, nema etički ispunjenih fenomena u Løgstrupovom

poimanju u svijetu u kojem mi živimo. Kratko rečeno, ništa moralno nema u sopstvenom karakteru. Zbog toga, kaže Mackie, moral je nešto što je nemoguće otkriti, ali koji se mora pronaći. Moral je „sistem za određenu vrstu ograničenja na naše ponašanje. Glavni zadatak morala je da „zaštiti interese drugih osoba, a ne aktere“ (Mackie 1977: 106). Prioritet moralne funkcije je prije svega, suzbijanje efekata prirodne sposobnosti ljudske simpatije kako to Hume priznaje. Glavna ideja je da će ljudi postupno doći do realizacije određenih dužnosti, da će svaki od njih imati više koristi nego nedostatka, da se posvete moralu, da kako je to Hobbes nazvao, „prosvijetle lične interese“: u pogledu sigurnosti života, slobode i imovine. Obaveze (zakoni i pravila) odnose se na stanje gdje subjekt izabira da ih ima i da je u skladu s njima, u mjeri u kojoj se smatra odgovarajući način, kako bi se osigurala osnovna prava: moral kao instrument za lično formiranje pojedinca, „učesnika“ u moralu ili strana u ugovoru.

Rezultati, s obzirom na ove premise i pretpostavke o ljudskoj prirodi i motivaciji, su razne verzije o moralnosti, zasnovane na reciprocitetu i međusobnom davanju. Hobbes je ovo formulisao nakon svakog opšteg razmišljanja u okviru tzv. teorije ugovora, parafrazirane od Mackiea: „Ne možemo dozvoliti sebi da se pridržavamo ovih pravila, osim ako jedan ima garanciju da će i drugi postupiti po

istom; ali ako imate takvu garanciju, *poštovanje* daje najbolje šanse da se osigura isto u vlastitom životu“ (Mackie 1977: 111). Međusobnost se nalazi u tome da je A uradio nešto za B i C što obavezuje B i C da stvore jednakost i simetriju prema A – i time se dobija ravnoteža odnosa. Prava jednog partnera koreliraju sa pravima drugih i osiguravaju obaveze drugog partnera i obratno.

Mackiev nacrt etičke teorije ima mnogo toga zajedničkog sa teorijama ugovora u tradiciji Hobbesa i Johna Lockeja, ali se razlikuje od njih puštajući *the flourishing of human life* (procvat ljudskog života – u nama i oko nas) da bude moralni temelj. Važana briga za Mackiea je da pobije tvrdnju engleskog filozofa morala, Henryja Sidgwicka o tome da postoji nerazrješiv čvor između moralnog razuma i racionalnosti ličnih interesa. Između ta dva prijedloga nalazimo poželjne radnje koje mogu dati povećanje blagostanja i racionalne radnje na normalnoj osnovi. Suprotno Sidgwicku, Mackie tvrdi da “egoizam nije nemoralan; on čini gotovo jedan značajan dio svakog životno održivog moralnog sistema“ (Mackie 1977: 190). Mackieva knjiga završava sa nadom da je dao doprinos “da konkretna moralna pitanja mogu biti diskutovana bez apela o nekim mitski objektivnim vrijednostima, zahtjevima, obavezama ili transcendentnim mjerilima“. Njegovo lično ime za etiku koju je on razvio je: tip „pravila utilitarizma“.

Mackieva premisa je da etika mora početi i ostati kod subjekata, izvan najviše mogućeg realističkog priznanja od njenih dispozicija i kulturoloških formi držanja. Moral je kao takav subjekt uvjetovan podvojenošću razuma. Ta polazna tačka je ljudski subjektivitet i njena zadaća je najviše moguće učestvovanje onoga što se pojavljuje kao centralno za ljudsku subjektivnost generalno – koja se tumači kao sreća, blagostanje, cvjetanje, korisnost, sigurnost, samospoznaja itd.

Moralni realizam

Kontrast kod Løgstrupa je upečatljiv. Moralno iskustvo ne leži u stvaranju, proizvodnji ili izmišljanju moralnih vrijednosti u etičkom i ekonomski vrijednosnom, „praznom“ svijetu. Naprotiv, moralno iskustvo je pitanje o otkrivanju, pokazuje poštovanje za „ono što je već tamo“, a to je *manifestacija života*; pojave koje postoje nezavisno od nas, a koje utjelovljuju moralne vrijednosti dobrote, *istinitosti* i pozitivnosti. Løgstrupov pristup etici je savršen moralni realizam, definisan od Davida McNaughtona.

Moralni realizam tvrdi da postoji moralna stvarnost, nezavisno od naših moralnih sudova tj. da li je nešto istina ili laž. Moralni realizam tvrdi, da su moralna svojstva – stvari i akcije – dio svijete-

ta. Možemo biti osjetljivi ili nepažljivi prema određenoj moralnoj imovini, ali da li zaista postoji imovina nije nešto što mogu odlučiti oni što *misle* o tome (McNaughton 1988: 7).

Moralni realizam je najjača opozicija ne-kognitivizmu (moralni sudovi izražavaju naša motivacijska stanja) kojeg sam ja predstavio. Moralni realizam pokazuje, da različiti subjekti stoje iznad apela etičkih fenomena u svijetu. To im omogućuje jednake odgovore o etičkim pitanjima. Želim naglasiti da ovaj pogled ne uključuje tvrdnju, da mi kao aktivni subjekti određujemo etičke kvalitete fenomena. Mi možemo, iz manje ili više privremenih razloga biti slijepi na apel, odnosno možemo ga zanemariti u našim akcijama. Moralni realizam time daje prostor za odvijanje slobode pojedinca ili subjekta. Sama činjenica da možemo izabrati, manifestuje našu odgovornost za ono što smo izabrali da radimo. Da bi osoba bila motivirana za akciju ona mora donijeti određenu odluku i stav.

Važna karakteristika moralnog realizma jeste moralni neuspjeh (da se zadovolji povjerenje sa nepovjerenjem ili patnja nastala od ravnodušnosti ili zlobe) koji se također smatra kognitivnim poremećajem. Život življen u nepovjerenju, laži i bezobzirnosti nije samo nemoralan, to je za osudu u moralnom smislu. Takav život je – kao i druga strana iste medalje – oblik neznanja o *istini* čov-

jeka. Živjeti moralno, u smislu da se dopusti suverenitetu fenomena da dođe do izražaja u trenutku dešavanja, znači da se živi u istini. Priznanje i poštovanje kroz otvoren razgovor, omogućava prestanak patnje, koja nastaje od ispoljavanja negativnih osjećanja. Živjeti nemoralno znači živjeti u laži, ne cijeniti poštovanje prema nečijem postojanju. Suvereni izraz stvarnosti života, znači da on predstavlja moralnu realnost. Određivanjem povjerenja, kao nečeg negativnog, stvara veliku zabludu moralnog odnosa, patnja drugih opravdana je kao pozitivna. Takva osoba ima pogrešnu predstavu o porijeklu fenomena. Nije tačno da griješi samo u izboru radnji ona pravi greške i u izboru svog načina posmatranja svijeta.

Posmatrati moralnu izdaju, kao izdaju priznanja nije problematično. Za mogućnost subjekta da „vidi“ svijet (situaciju) na ispravan način, nije potrebna samo njegova sposobnost. Često su to suprotnosti sa svijetom, zbog čega će biti teško priznati ga kao moralnu podršku. Moralni realisti su ovdje u opasnosti, da ignorišu važnost onoga za što je Nietzsche imao oštro oko: svijet oko nas je isprazan nespreman za mišljenje, nespreman za jasne osnove dobra i zla, tako da su pojedinci frustrirani u svom pokušaju da se moralno orijentiraju. Moralna orijentacija pojedinca ovisi od onoga što Habermas naziva „predusretljivim životnim svijetom“. Ako osoba ne nalazi mjesta oplemen-

jivanja ili prostor za etičko znanje, etičko iskustvo i etički autoritet u ovoj stvarnosti, onda je teško da će ta osoba moći biti orijentirana. Za ovo propust se ne može kriviti pojedinac – barem ne isključivo. Kako se moralno orijentirati u fragmentiranom svijetu? U svijetu naizgled lišenog osnovnog značaja i vrijednosti? U jednostranom racionaliziranom, instrumentaliziranom, efektiviziranom društvu, „kolonizovanom životnom svijetu“ (Habermas), u brutalizovanom radnom prostoru? U „oštećenom životu“, gdje se vide tragovi Auschwitza (Adorno)? Kako razumjeti svoju odgovornost za cjelinu, u sukobljenoj organizaciji sa bezbroj funkcija, zadataka, sposobnosti i gdje niko nema cijelovitu sliku? Ovo treba reći, da bi se podsjetilo o bliskom odnosu između uslova morala i faktičkom društvenom razvoju. Ako ovo nije u pozitivnom smislu, u susret dolazi moral sa svojim zahtjevima za pojedinačne prednosti (odgovornosti, dužnosti, autonomijom), a rezultat je disproporcija između aktera i okoline. Uspješna saglasnost između moralnih zahtjeva i unutrašnjosti okolnog svijeta za Nietzschea je neodrživa, a posebno nakon Auschwitza (vidi Bernstein 2001: 371-414). Šta da radimo? Daje li Løgstrupova etika dobar odgovor na to pitanje? Jesu li jasne granice praktične koristi etike koju nam je on dao? Løgstrup dopušta *zlatno pravilo* koje služi kao izraz za etičke promjene: sve što ne žališ da drugi učini tebi nemoj ni

ti činiti drugima. Poruka ljubavi prema bližnjem glasi, voli bližnjeg svog kao sebe samog. Ova formulacija otkriva osnovne stavove kršćanstva kojima je prožeto Løgstrupovo razmišljanje. Poučno je uporediti ga sa učenjem litvansko-francuskog filozofa Emmanuela Levinasa (1906-1995).

Løgstrup i Levinas tvrde, da etika ne može biti zasnovana na pojmu uzajamnosti, reciprociteta i balansa između ega i alter ega, već raste iz veze sa drugima, opterećena radikalnim i nepobjedivim asimetrijama. U proširenju ovih teza i jedan i drugi smatraju da etička odgovornost nema izbora spram odgovornosti za druge. Kod Levinasa se javlja odgovornost više kao teret nego kod Løgstrupa. Levinas stvara sliku o sebi kao o ostalim (taocima) i govori o „dugu“ prema drugima – opet u skladu sa hrišćanstvom – da je život sa svim onim što on podrazumijeva, posljedica volje pojedinca. Apel – Ne ubij – kod Levinasa ima svoje mjesto u licu, koje zrači bez riječi i sa prepoznatljivim nenasilnim autoritetom, koji svoj odraz ima u drugom licu, što Løgstrup pripisuje zahtjevu suverenog iskaza života i koji ne pripada ljudskom biću. Razlika u lokalizaciji etičkih apela pokazuje da je antropocentrizam evidentniji kod Levinasa nego kod Løgstrupa, dok je moralni realizam izraženiji kod Løgstrupa nego kod Levinasa. Insistiranje na odgovornosti kao nečemu jednostranom, radikalnom i asimetričnom, u oba slučaja razvrstava

se drugačije. Da nam je život podario suprotnost, za Løgstrupa znači izazov. Dužnik je pojedinac, i nije prvi koji je izvršio nepravdu/nemoral. Iako mi nismo vlasnici naših života, nama je život dat i mi smo odgovorni za ono što smo i što imamo (Løgstrup 1956: 134, 135). Dakle, razumijevanje odgovornosti kod Løgstrupa je pod religioznim uticajem i to više nego što smo do sada vidjeli.

Većina etičkih teorija u zapadnoj tradiciji su varijacije na ono što Løgstrup naziva reciprocitet gledišta. Treba djelovati prema drugima onako kako želiš da drugi postupaju prema tebi. Ovdje se mnoge stvari uzimaju zdravo za gotovo, između ostalog: da imam obavezu prema drugima, da drugi ima vještine resurse i mogućnosti da uzvрати na moj postupak. Postoji nešto neosporno simpatično za ova tumačenja: partneri se pojavljuju kao jednaki, smješteni su na istom nivou i dodjeljene su im iste startne pozicije za ulazak u interakciju; sve što pripada jednom – kako u pogledu dužnosti i prava – također pripada i drugom. Model je egalitaran, simetričan i univerzalan; nema izuzetka za bilo koga, i stavlja sve u isti položaj, moralnog aktera i primaoca. Zašto je Løgstrup toliko kritičan, prema ovakvom uzimanju u obzir moralnog odnosa?

Løgstrup posmatra ovaj model sa određene distance, jer se za njega odgovornost pretvara u obavezu, a obaveza korelira (veže se) sa pravima. Kada

se ophodimo prema ovim stajalištima završavamo preobražaj moralne relacije ugovorom. Svi filozofi morala, žele misliti da će čovjek izgubiti moral kao ugovorni odnos, što stvara zabrinutost. *Teorija ugovora* je poznata kao ponosna i moćna tradicija u filozofiji morala općenito, a u normativnim političkim teorijama posebno. U našem vremenu dovoljno je spomenuti američkog filozofa Johna Rawlsa, koji je u svom glavnom radu iz 1972, *A Theory of Justice*, pokrenuo oživljavanje teorije ugovora, koja se smatra kao najvažniji doprinos poslijeratnoj političkoj filozofiji (vidi Poglavlje 9).

Odabrana djela za čitanje

Bernstein, Jay, *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Sjajna (zahtjevna) diskusija o metaetičkim pitanjima;

Hare, Richard M *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1964;

Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin, 1969. Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*. Dordrecht: Kluwer, 1991;

Løgstrup, Knud E. *Den etiske fordring/Etički zahtjevi*, København: Gyldendal, 1956;

Løgstrup, Knud E. *Norm og spontanitet/Norme i spontanost*, København: Gyldendal , 1993;

Mackie, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth : Penguin, 1977;

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981. Klasik u novoaristotelovskoj etici;

Macpherson, C.B., “Hobbes og eiendomsindividualismen”. Hobs i individualno vlasništvo, *Agora* 2-3, 1991;

McNaughton, David, *Moral Vision*, Oxford: Blackwell, 1988. Odbrana moralnog realizma;

Wiggins, David, *Ethics, Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. London: Penguin; Originalna predstava Aristotelove etike sa težištem na metaetiku.

Poglavlje 8

Prijeti li ugovor moralnim obavezama?

Iskoristio sam mnogo prostora za opisivanje etičkog odnosa između aktera i svijeta. Ali šta je s odnosom između aktera (ili preciznije), onih koji djeluju i onih koji osjećaju posljedice tog djelovanja? O kojoj se relaciji radi ovdje? Koje osobine u ovim relacijama imaju poseban etički značaj? Da li postoji model, osnovni tip modela za moralni odnos između dva partnera? Šta čuva relaciju, a šta je potkopava?

Ja ću rasvijetliti ova pitanja tako što ću međusobno suprotstaviti dva vrlo različita gledišta. Ključne riječi su *moralne obaveze* i *ugovor*.

Moralne obaveze govore o cijeloj širini, o tome kako se jedna osoba angažuje moralno za drugu,

dakle o angažmanu koji ide za tim da uključuje odgovornost, brigu i respekt za drugog. Obaveze koje proizilaze iz oslobađanja od događaja onih drugih je nešto što me brine. Ja igram ulogu u tvom životu; moje djelovanje pravi razliku o tome da li nešto ide dobro ili loše u vezi onoga što Løgstrup opisuje kao odnos u kojem su članovi grupe međusobno ovisne, odnosno da je moj život dio tvog života i obratno. Podložnost da se prihvati drugi sa njegovim dobrim i lošim stranama je u velikoj mjeri nešto tjelesno, čulno i emocionalno; podložnost da se prihvati drugi od suštinskog je značaja za mene lično. Moja egzistencija u svijetu ima karakter bitisanja, za *drugog*.

Ugovor međutim, postavlja se kao formalan i izboran za partnere: oni koji su obuhvaćeni i vezani ugovorom, to čine zato što je to bio njihov izbor: bez dobrovoljnosti i bez obavezujućeg ugovora. Ugovor je instrumentalan, ugovor je odgovarajuće sredstvo za realizaciju ili zaštitu preferenci koje su za svoj dio date (dizajnirane) prije ugovora i ne očekuje se da će se promijeniti. Naprotiv, podobnost i funkcija ugovora je ta što garantira priznavanje preferencija (interesa, prava) koje su priključene partnerima već u svojim predugovornim postojanjima. Ugovor počiva na simetriji, ugovor djeluje po logici davanja i uzimanja, koja ima za cilj balansiranje između stranaka na dugi rok (*given favours are expected to be returned* –

očekuje se da će date\pružene usluge biti vraćene). Ugovor potvrđuje prava i obaveze koje su izričite i neopozive: ugovor može biti raskinut, relacije se mogu poništiti ako se pojavi *drugi* ugovor sa drugim vezama i koji je više atraktivan. Naravno to varira koliko je lahko ili teško za partnere da ponište potpisani ugovor. Stvar je u tome da ugovor, u skladu sa svojom logikom, omogućuje partnerima mogućnost izlaza: to što je ušlo sa punim volontarizmom i samo tako, može u principu biti *napušteno* na osnovu iste dobrovoljnosti. Rok važenja ugovora može biti predmet razgovora i pregovora. Bitno za logiku je vremensko ograničenje „poslije“ kao nešto što ima „prije“; ugovor je vremenski ograničen, a ne vječan. Ugovor ima nešto provizorno u sebi tako da interesi/zahtjevi/preferencije koje obavezuju partnere da izvrše obaveze ugovora u vremenu za koje se smatra da može djelovati (činiti) ili u kojem mogu interno rangirati – što zahtijeva nove pregovore i što može završiti sa potpuno novim ugovorom. Konačno, ugovor je eksterni (stran) u odnosu na ličnosti i odlučnosti partnera i njihovo postojanje u egzistencijalnom i moralnom smislu. Partneri drže međusobnu distancu, oni drže svoju personalnost, uključujući svoj „lični moral“ (svoja ubjeđenja i životna shvaćanja) izvan ugovora.

Moj opis kontrasta, između moralnih obaveza i ugovora, inspirisan je Georg W.F. Hegelom (1770-

1831) – posebno njegovom *Filozofijom prava* – a ne Løgstrupom. Ali, siguran sam da će Løgstrup, uprkos činjenici što on nije poznat kao pristalica Hegela, moći da se pridružiti Hegelovom načinu gledanja na kontrast. On će također dijeliti Hegelovu zabrinutost, formulisanu oko 1820. godine, da je ugovor u našem tipu društva sve više i više dominantan model za *moralne relacije*. Hegelova dijagnoza je da će ugovor u sve više područja (većim društvenim razmjerama) raseljavati i potkopavati logiku, kojoj smo mi pripisali moralne obaveze. To se događa, unatoč činjenici da su moralne obaveze i svijest o njima, fenomenološki dublje za ugovorne i zakonske kodifikacije. Moralne obaveze, doživljene kao realne, bez obzira na mogućnost odmazde i reciprociteta, ne treba shvatiti kao učinak prava drugih ili propisa, koji su uspostavljeni zahvaljujući svjesnom pristajanju i saglasnosti u odredbama ugovora.

Tvrđnja da će naša moralna obaveza uticati više na nas, u dubljem nivou nego prava i niz zahtjeva koje osoba može tražiti od drugih, zahtijeva formalizaciju i prilagodljivost. Aristotelov pojam *phronesis*, praktično shvaćeno, zarobljava nedostatak egzaktnog ograničenja i prisustva iskustvene povezanosti koja karakteriše moralne obaveze (vidi Poglavlje 4). Obaveznost šta i *kako* nije unaprijed odrediva, ali se prikazuje samo u praksi, kao što je suđenje i pogreške u specifičnoj situaciji, tako da

je to zasnovano na najboljem sudu razvijeno kroz iskustvo sa prethodnim sličnim (nikad identičnim) situacijama.

Hegel ima posebno oštro oko za razlikovanje između moralnih obaveza s jedne strane i prava i dužnosti ugovora sa druge. Hegel koristi (u vezi sa svojom žestokom kritikom Kanta) brak kao primjer za ono na šta cilja. Brak, kako ga Hegel razumije, je ugovor između dvije osobe koji uključuju moralne obaveze. U braku se ne radi o dvije “namjere” koje se podudaraju u vezi vanjskog posla. U ugovoru individualni interesi jednog partnera nastavljaju biti isti kao i prije ugovora. Ugovor služi kao efikasno sredstvo za ostvarivanje volje osobe s namjerom da se postigne nešto na daljinu, bilo da je to imovina, roba ili usluga. Udružena korist i volja u ugovoru je nešto spoljašnje, to niti uključuje niti transformiše osobe i njihove privatne sfere. Brak je za Hegela primjer podudaranja volje u kojem “relacije utiču na cijelu moju osobenost. Ja ne zadržavam moju apstraktnu, nezavisnu personalnost kao u ugovoru. U apstraktnom pravu moja osobenost ima značenje za ugovor“. (Hegel citiran u Williams 1997: 219). Moralna obaveza u takvim vrstama kao što je brak, predstavlja primjer *predugovora*. Prema Hegelu to je neophodno kada je u pitanju održavanje i produbljivanje etičkih odnosa, moralne obaveze. *Nezavisnost* partnera je da svako tvrdi da je nešto njegovo. Razlika između onoga

što je s pravom *moje*, je tako važna karakteristika ugovora, koja potvrđuje svoj karakter kao nešto primjenjivo, ne bezuvjetno, već samo upotrebljivo „do daljnjeg“. Etičke relacije u Hegelovom smislu, međutim, nisu neophodne i stalne: baš kao što su partneri svojom voljom ušli u relacije, oni svojom voljom mogu i izaći iz njih. Takvi odnosi su još, u psihološkom pogledu, uvjeti za pojedinca koji ne može razviti kohezivnog sebe i promjenu ličnosti. Kao što Hegel pokazuje u svojoj socijalnoj filozofiji, relacije koje odlikuju *priznanje* kao preduvjet da pojedinac bude individua sa svojim željama, vrijednostima i projekatima, prvo u porodici, a zatim u građanskom društvu i na kraju u državi.

Autonomija kao najveća vrijednost

Kao što je navedeno, individualna neovisnost i samostalnost su *osnovne* vrijednosti etičke i političke teorije koje održavaju ugovor kao model za moralne relacije i obaveze. Ugovor koji zahtjeva jednakost i iscrpan moralan odnos i obavez, spada u okvir različitih ugovornih teorijskih tradicija, o čemu je strogo govorio Hobbes. Tako djeluje porodica, da ne spominjemo druge orijentisane emocije (simpatije, samilosti, itd.) koje se mogu razviti u interakciji s bliskim drugima. To je centralna uloga kod modernog teoretičara ugovora,

kao što je John Rawls. Za njega moralne obaveze, jednih prema drugima, ne mogu se svesti na ugovor u tom smislu. Uprkos ovim nijansama, ispravno je reći da teorija ugovora jeste izraz za razvoj autonomije pojedinca (samoodređenje) kao etike, odnosno da će se na osnovu etičke teorije razjašnjavati pretpostavke za obrazloženje. Ova teorija ugovora zajednička je sa političkim liberalizmom u tradiciji John Stuart Milla (1806-1873). Osim toga, moderna etika i razumijevanje autonomije je neodvojivo od doprinosa Kanta i deontološke tradicije (deontos = dužnost). Možemo napraviti gradaciju/nijanse između autonomije u tri aspekta: autonomija kao skup sposobnosti; autonomija kao pravo; autonomija kao najveća vrijednost i cilj moralnih odnosa u cjelini. To odgovara intimnoj vezi između biti samostalan i ponašati se odgovorno.

Opasnost ovog mišljenja je da naša osnovna ranjivost kao ljudskih bića i naše odgovarajuće potrebe za *njegovom* tokom životnog ciklusa, su opisana kao ovisnosti i to treba shvatiti kao stanje ili situaciju koju treba prevazići. Kao što smo vidjeli kod Nietzschea: put je kratak da bi se ovisnost asocirala sa slabošću i ostvarila samostalnost prikazane stečene rezistencije. To je dio slike koji daje uvid o očekivanom odnosu između odraslih. U skladu s tim, partneri moraju u simetričnom odnosu obez-

jeđivati jednakost, da bi zaslužili ono što je potrebno za njegu životnog ciklusa. Ukratko: moralne relacije i obaveze, nisu znatno drugačije od onih koje karakteriziraju ugovor, iako to ne znači da je prvospomenuti u *potpunosti* ugovornog karaktera (izabran, specifičan, naveden, vanjski, itd.) – primjetne su razlike između Hobbesa i Rawlsa.

Kao što je rečeno, skicirane perspektive ja ne povezujem sa teorijom ugovora. Pridružujem se Løgstrupovoj percepciji: biti čovjek znači – od rođenja do smrti – biti u zavisnosti o drugima, a time i ovisan o njegi i zaštiti. One ovisnosti i potrebe ranjivosti koje kažu da je briga odgovor, je ontološka prednost u odnosu na nastojanje da se ostvari nezavisnost i samostalnost života pojedinca.

Istaknuti ženski filozofi su objasnili da originalnog moralnog odnosa jednostavno nema između odraslih muškaraca (sic), kao u atinskom *polisu* klasične Grčke, koju Aristotel uzimao kao model. Umjesto toga, odnos između majke i djeteta se mora smatrati kao prototip svih relacija. Ono što je upadljivo jeste da uvjeti teorije ugovora u prvom planu stavljaju *odgovornost* koju imaju partneri; majka i dijete nisu ravnopravni u moći. Odnos između njih je, međutim, intiman i nije biran. To su dva oblika asimetričnog odnosa gdje ono što majka radi, ne može da zahtijeva od djeteta. Majka i dijete nisu jednako opterećeni moćima, sposob-

nostima, interesima i potrebama. Odgovornost i briga zasnovani su na želji za pružanjem, gdje je potreba djeteta dovoljan razlog da se osjećaju motivirani. Britanska filozofkinja Annette Baier ističe da je David Hume rijetka ptica: Hume smatra da samo majka brine za njeno potomstvo u originalnom moralnom odnosu. Hume nije autonomiju, slobodu izbora (napomena: kod Rousseaua odsustvo dominacije) i razloge nadvladavanja emocija. Hume dozvoljava primat emocijama, navikama i tradiciji. Kao moralna bića, mi nismo odvojeni od drugih, s našim pravima, preferencijama i projektima. Mi sve to izvršavamo u povezanostima sa drugima, a tu su i vrline potrebne za održavanje i produbljivanje veza ljubavi, suosjećanja, brige. Baierova pokazuje koliko je feministička etika ustvari *etika vrlina*. Oboje ističu da mi funkcioniramo najbolje u odnosima s drugima, a ne izvan njih. Osim toga, vrijednosti su vezane u kompletu i moguće ih je jedino razviti kod učesnika u bliskim relacijama (Baier 1991: 290-295). Od Humea inspirisan prigovor, prema teorijama koje glavni naglasak stavljaju na individualna prava, autonomiju i ugovor, je da oboje sužavaju prostor morala i otuđuju nas porjeklom moralnih relacija. Možda je ova snažna pozicija, izraz historijskog i društvenog otuđenja, kao što sam ja anticipirao?

Ovdje polazimo od zaključka da briga aludira na to, da smo, ne našim izborom, ranjiva i zavis-

na bića. Autonomiju, međutim, izražavaju ljudski poduhvati, kako pojedinačni, tako kulturni i historijski, koji se tumače i vrednuju na različite načine, s različitim oblicima neformalne i pravne podrške. U našem društvu danas, dominantne individualne težnje čine se naravnim, kao krajnje vrijednosti prava na autonomiju, a ne kao izraz određene etičke ili političke teorije.

Ideal o autonomiji funkcionira očigledno. Ideal ili ideologija imaju malo toga zajedničkog sa društvenom stvarnošću. U svakom slučaju to se odnosi na današnji proces rada. Šta je ovdje cilj? Da organizacije i poslodavci, koji se konfrontiraju sa hrabrim, nezavisnim uposlenicima, često reaguju s čitavim arsenalom metoda, kako bi uništili autonomiju koja se materijalizuje. Sudbina tzv. zviždača (*whistleblowers*) govori o neprijatnoj istini da autonomne individue (sa njegovanom autonomijom i istinom o tome šta nas je *ideologija* naučila da očekujemo), autonomni pojedinci nisu poželjni u svojoj sredini (Alford 2001).

Fleksibilnost (fleksibilni karakteri) neautonomnih individua, demonstrira želju i sposobnost za kontinuirano prilagođavanje zahtjevima. Ono što je predhodno naučeno i praktikovano, potrebno je zamjeniti s novim, koje je potrebno sada, ili vjerovatno sljedeće godine (Sennett 1998). Ljudska vrsta (koja se razvija) – kroz njegovana zanimanja

privatnog i javnog sektora najsofisticiranijih kompanija – je tako fleksibilna i rastegljiva da nema kičmu. Karakteristika istinske autonomije, koja se čini apsolutnom jeste uvjerenost u ispravnost koja neće ugroziti samopoštovanje i dozvoliti da se ono izgubi. Takvi pojedinci, se nazivaju „na svoju ruku“ i „nemoguće je raditi s njima“, takvi se češće otpuštaju nego što se nagrađuju, čak i u organizacijama koje slave nezavisnost svojih uposlenika i veličaju etičke standarde i autonomiju. Jasnije rečeno: naše društvo, koje je prilično fiksirano kada su u pitanju promjene Aristotelovih vrli- na, kao što su odanost, integritet i čvrst karakter, na putu su da se pojave kao nefunkcionalne, odnosno kao smetnja za pojedinca (radnika) optimalne spremnosti na promjene. Formiranje i zrelost stiču se iskustvom. Aristotel se ne bi složio sa ovim: to što se traži i stoji kao uzor za sve – bez obzira na starost – je mladost, ona je neformirana i zbog toga spremna za formiranje. *Let nothing sticks to you* odbaciti sve staro i uvježbano za sva vremena, da bi se nosio sa novim.

Dakle, moramo shvatiti da postoji društveni proces samostalnosti koja se krije iza fasade o starosti individualizacije. Socijalne činjenice slabo odgovaraju modernim pohvalama autonomije etike, u Kantovoj tradiciji. Istovremeno, čini se da je relativno mali broj savremenih filozofa morala zabrinut. Empirijski utemeljeno mišljenje da, sve

priče o autonomiji nisu u skladu sa socijalnom stvarnošću, po mom mišljenju nije relevantno.

Moramo postaviti pitanje „ko su objekti ovdje“? Etičke i političke teorije ističu „slobodu“ i „autonomiju“ kao najvažnije osobine ili osobno pravo, da se postane moralni akter. Opasnost je što se takva određenja pojavljuju kao apstraktna, sadržajno prazna i nerealna za većinu ljudi. „Sloboda“ je veliki ideal, ko može biti protiv nje? Ali šta sa resursima, koje obični ljudi trebaju, kako bi se okušali slobodu ili kao slobodni? Koliko je slobodna osoba, koja nema moć i novac, u društvu u kojem se moć i novac, pojavljuju kao uvjeti za stvarnu slobodu ili čak za sadržaj slobode (vidi Alford 2005)?

Socijalni razvoj također uključuje i druge opasnosti koje, u diskusiji o uvjetima morala danas, moramo spomenuti. Hegelovo upozorenje protiv posmatranja ugovora kao modela za relacije (moralne i društvene, a ne samo ekonomske i pravne) ima po mom mišljenju, veću aktuelnost danas nego u Hegelovo vrijeme. Tendencija za pravno djelovanje, što je posebno uočljivo u Sjedinjenim Američkim Državama, dokaz je aktuelnosti. Pravno djelovanje znači da je sve više i više obaveza lišenih „otvorenog“ (nespecificirano), iskustvenog, ograničenog i neformalnog karaktera koje se pretvaraju u formalne obaveze u ko-

relaciji sa propisanim pravima – tako da doktor, koji je spontano pomogao oštećenog, a pri tome je napravio grešku, može biti tužen, a što za rezultat može imati da se pomoć može davati samo od profesionalaca i unutar kontrolisanih okvira. Ovo svakako treba uzeti u razmatranje. Stvar je u tome da spontani pomagač – davalac pomoći – može završiti kao okrivljeni, te da strah od takvih posljedica, pomaže da se izvrši subverzija nad sopstvenom voljom za pružanje pomoći.

Tendencija da obični ljudi postanu zabrinuti za svoja prava, više nego za svoje obaveze u širem moralnom smislu, jedna je od nekoliko metoda pravnog djelovanja. Karakteristično je da kompanije često opravdavaju svoja djela govoreći da to što oni rade „nije nezakonito“. Takav je, argument menadžera u Telenoru iz ljeta 2006, koji je bio medijski praćen, a tiče se optužbe da Telenor zarađuju veliki novac prodajom mobilnih telefona, koji pružaju pristup porno filmovima. Pitanje ove „usluge“ se smatra moralno ispravno ili poželjno za društvo u kojem se odvija ovakva struktura društvenog bavljenja posljedicama samovoljnog (nesazrelog) razvoja društva, ali se odbacuje kao irelevantno za firmu koja se koncentrira na to da je radnja zakonita. Slično tome, nalazimo da mediji brane izbor koncepata programa koji se bazira na reality show strukturi koja ima „veliku gledanost“. Prodaja i popularnost su cilj. Postavljati pitanje da

li je to li to što se prodaje i gleda moralno ispravno i potrebno, odbacuje se kao nebitno za firmu i kao nešto o čemu postoje „različita mišljenja“. Ovdje se integrišu cinizam i realtivizam. Jedno gledište je jednako vrijedno kao i ono drugo. Svi ljudi se gledaju kao konzumenti i ništa više, i oni kao takvi moraju biti „slobodni“ da gledaju (konzumiraju) ono što žele, bez strogih zakona ili moralističkih nagađanja. Oni koji ne vole porno ili reality programe koji uključuju mučenja, imaju više slobode da se okrenu i vide nešto drugo umjesto toga.

To što se događa je da su sloboda za potrošnju ili slobodno komercijalno poslovanje, odnosno prodaja, postavljeni kao najviše društvene vrijednosti i da se bilo kakva povezanost sa slobodom moralnog izbora odbacuje. *Između* slova zakona i prodajne brojke\cifre s jedne strane, te takozvanih individualnih preferencija s druge strane, ne postoji zajedničko polje odnosno, nema stavova i vrijednosti za argumentovano ispitivanje. Prostor je uklonjen u ime individualne slobode. Ljudi se smatraju i tretiraju kao potrošači, komercijalne ciljne grupe – za razliku od građana i pojedinca sa jasnim stavovima o tome šta je poželjno, a šta nije za mene, za nas kao zajednicu i društvo. Prema ovom relativizmu možemo mobilizirati sve filozofe – od Aristotela, Kanta i Hegela do Rawls i Habermasa – što pokazuje da je moguće ocijeniti *valjanost* različitih moralnih stavova. Od ove prin-

cipijelne mogućnosti zavisi i funkcionisanje društvene arene kao „kulturalne pretpostavke za moral“ u odnosu na filozofski manifest. (Više o tome kako i zašto su ove arene ugrožene vidi kod Vetlesena i Henriksena 2003).

Kada je to izgovoreno, u duhu društvene kritike, želim dodati sljedeće: većina ljudi dobro zna razliku između moralne odgovornosti i ugovornih obaveza. Kao roditelji smo pokazali odgovornost i brigu za našu djecu i za naše roditelje kada su postali stari i krhki. Mi to radimo sasvim prirodno, nalazimo etičke tvrdnje polazeći od sebe, tačnije odgovor koji proizilazi iz „sebe“ bi trebalo uzeti u obzir. Razlika i ravnoteža, pravnih i ekonomskih orijentacija prema *drugima*, fokusiraju se isključivo na: „what’s in it for me“ (šta ja postizem\izvlačim iz neke situacije) koje još uvijek nisu dominantne u našem moralno opreznom svakodnevnom životu. Na taj moralni angažman fokusiraju se etičari kao što je Løgstrup i Levinas, u praksi je to ograničeno samo na nekoliko odabranih – naših najbližih – koju prepoznavamo kao „etiku blizine“ (Vetlesen 1996). Kao što insistira Hans Jonas, Habermas i Rawls (vidi sljedeće poglavlje), u današnjem svijetu globalizacije i visoke tehnologije, odgovornost za nepoznato i neiskustveno nije manje važno od odgovornosti za ono blisko. To su grupe pogođene našim djelovanjem koje se sve više širi u vremenu i prostoru.

Osuda nehaja

Mi ćemo se sada okrenuti jednom pitanju prema Løgstrupovom načinu razmišljanja o etici za koje mislim da će mnogi prepoznati: zar nije primamljivo, zapravo vjerovatno, da bi se mnogi od nas iskrali od obaveza odgovornost za druge, na čemu Løgstrup gradi svoju etiku?

Løgstrup ne poriče da je nehaj dio našeg repertoara. Međutim on tvrdi da je pritisak uvijek veći kada je u skladu sa apelom ili životnim opredjeljenjem (vidi poglavlje 7). Na drugoj strani daćemo komparaciju primjer (1993: 17) koji će objasniti moralni izbor pod pritiskom određene situacije. Ženu budi kucanje na vrata kasno u noć. Ona otvara dvojici muškaraca koji joj govore da su iz policije. Jedan od njih kaže da je njen muž uhapšen od strane tajne policije, a zatim joj postavlja niz pitanja o aktivnostima njenog muža. Intuitivno, žena shvati da se događa ispitivanje, tako da sve što je ona imala reći o njenom mužu, se može koristiti protiv njega i za pogoršavanje njegove situaciju. Stoga je ona u iskušenju da kaže što je moguće manje ili (na način kojim će probuditi minimalnu sumnju) da govori na način koji sadrži više laži odnosno iskrivljavanja istine. To je racionalan odgovor na ozbiljnost situacije, zar ne?

Løgstrup će pokazati da je nešto drugo u pitanju a to je ponašanje žene, u kojem dolazi do izražaja-

ja njen potpuno suprotan karakter. To proizilazi iz jezika. Ovo ima višestruk smjer: govori istinito, u smislu „povjerljivog“, zadovoljiti druge iskrenošću, očekivati da je povjerenje ono s čime će ona biti suočena, bez obzira na činjenicu što namjera policije ide u potpuno drugom smjeru. To zahtijeva ogroman napor za nju, da govori i djeluju na način koji je u skladu sa nepovjerenjem, lažima, pretvaranjem i strateškim razmatranjem prevladavanja situacije. Prednost izvanredne situacije je da su ove osobine sada korisne, iako je njena karakteristika negacija. Samo intuitivno djelovanje\ znanje, gdje se žena prebacuje iz svog otvorenog stanja u zatvoreno, percipira se kao vještačko, jer dolazi do psihičke napetosti koja je neizdrživa ako traje dugo. Ona će možda to doživjeti kao izuzetak, kao kratkoročno i prolazno. Sama pomisao da je to novi normativ ponašanja, postaje i čini „normalnost“ nepodnošljivom, kao mentalni zatvor i etički pakao. Ovdje se govori o tiraniji trenutka, koji ne treba dopustiti da nadvlada bez nadljudskog napora.

Herman Sachnowitz, Primo Levi, Jean Amery i drugi, mogu poslužiti za komparaciju zbog puta kojim su se služili i pisali o padu moralnog univerzuma, u jednom iznimnom svijetu kao što je Auschwitz: o vrtoglavici koja se javlja, kada odnos dobra i zla zamjene pozicije – kako je teško zamijeniti moral „normalnosti“ sa moralom vanrednog

stanja. Poštenje postaje nespojivo sa mogućnošću preživljavanja, mogućnošću pomaganja, pošto i jedno i drugo zahtijeva laž i krađu. Neki se brzo prilagode, drugi ne. Løgstrup nas uči da vidimo koliko to košta, da dopustimo da nas zatvore i odvoje od životnih aktivnosti i da počnemo živjeti u lažnom/vještačkom, umjesto otvorenom okruženju.

Međutim, nije malo i filozofa i književnika koji su prišli ovom fenomenu sasvim suprotno od Løgstrupa. Mislim na jake ateističke i egzistencijalno orijentisane pristupe situacijama koje nam otkrivaju duboke i često neugodne istine o tome, kakvi su ljudi zapravo kao moralna bića. Bez obzira na velike razlike mogu nam poslužiti kao primjer *Frihetens øyeblikk/Trenutak slobode* Jensa Bjørneboea, *Kvalmen/Muka* Jean-Paul Sartrea. U oba romana nailazimo na fascinaciju kako pojedinci misle i djeluju u situacijama u kojima se uobičajene društvene konvencije stavljaju van akcije; gdje lažni autoriteti, metafizičke religijske ili samo „građanske“ vrste, iznenada otkriju i gube svoju funkciju, kao štake za pojedinca, nakon čega se dramatično bacaju nazad *na sebe same* i time se primoravaju da izaberu sve moralne vrijednosti u svijetu lišenog osnovnih značenja. To se odnosi na zumiranje individue u njenoj metafizičkoj, moralnoj i egzistencijalnoj usamljenosti, tako da se dobije uvid u ličnu sposobnost da se zuri u ve-

liku prazninu. Mora se uzeti u obzir činjenica da moralnu orijentaciju ne možemo dobiti od drugih, niti je možemo čitati iz svijeta, jer ona mora biti proizvedena od strane pojedinaca. Situacije u kojima se sve konvencionalno raspalo – rat, logori – su lakmus test koji pokazuje ono što je pojedinac. Nešto „duboko“ i „autentično“ pripisuje nulte tačke na osnovu njihovog potencijala da nam omogući da steknemo uvid u ono što je inače pokriveno i skriveno iza konvencije, fasade i usklađenosti (vidi Vetlesen 2004). To je „trenutak“ (Kierkegaard) ili, *strah* sa svojom porukom (Sartre), koja nam omogućava da prepoznamo istinu o drugoj osobi i sposobnosti da stojimo iza nečega svoga.

Ja vidim jednu vrstu srodstva između modernog egzistencijalizma i čuvene skice tzv. „prirodnog stanja“ Thomasa Hobbesa. Prvo spomenuto se zadržava na situaciji „poslije“ pada moralnog sistema, a drugo „prije“ njegovog osnivanja. Zajedničko za oboje je mogućnost da se istina o čovjekovoj najdubljoj motivaciji može postići samo kada je sve „vještačko“ uklonjeno. Umjetnost života je ono što čini zajednicu kojoj svi pripadamo. Društvene zajednice su kao takve vještačke, i koje skrivaju istinu od koje vrste štofa je satkan moralan čovjek; da krije vrijednost odgovornosti smatrajući da je to posao *individue*, a ne društva.

Prvi koji je odbacio ovaj argument je Aristotel. Namjera je pokazati da se sreća sastoji od razumjevanja sebe kao moralnog. On tvrdi da život izvan (moralne) zajednice nije život za ljude, nego samo za neljude ili Boga. Egzistencijalistički pristup pretvara zajedništvo i konvencije u tvrd orah sa konformizmom (mislim posebno na Maritna Heideggera), dok je stajao potpuno sam. Biti prije svakog socijalnog i moralnog sistema, biti nakon njihovog sloma – to je tvrd orah koji ide sa zahtjevom o autentičnosti i striktnom individualnom, vrijednosnom određenju baziranom na početnim tačkama i perspektivama (Nietzsche).

Svjedočenje preživjelih iz koncentracionih logora, koji Sachnowitz, Levi i Amery predstavljaju na način na koji ja vidim je, korektiv. Ako se nešto zove „vještačko“, to je oblik egzistencijalne forme gdje je svako prisiljen vratiti se nazad ka sebi te svaki trenutak da doživi kao opstanak. U anti-socijalnom sistemu, moral se smatra poučnim da se ukaže na suprotnost najekstremnijih egzistencijalista, i onoga za čim tragaju, što se ističe od vrijednosnog određenja, držanja i izbora za vrijeme vanrednih ili kriznih uslova i stanja, što nema ništa sa čovjekom kakvog mi normalno poznamo. Ovdje se ističe, vještački način prisilnog i neslobodnog bitisanja kojeg izdvajamo od generalnog, jer sadrži minimum prenesenih vrijednosti u život svakodnevnice, tj. normalnog

svijeta. Koristeći analogiju: ako se želi steći uvid u potencijal drveta, mora se proučavati stablo kako raste pod normalnim a ne nasilnim uslovi- ma – ono što se pokazuje pod prisilnim okolnosti- ma nije istina, nego nešto iskrivljeno i vještačko. Løgstrupov primjer sa ženom, koja nastavlja imati samopouzdanje bez obzira što je u situaciji koja je pokolebala njenu samouvjerenost, govori o njenom moralu koji može biti “autentičan” (riječ koju Løgstrup ne koristi) i može se odvijati u netaknutom živom svijetu u kojem se izražavanje života ne zakopava niti pervetira.

Kritika međusobno proporcionalnih stanovišta

Etičke teorije i prakse su zasnovane na međusobnoj reverzibilnosti stanovišta. Prava A izazivaju obavezuju B i obratno, prateći Løgstrupovu procjenu imaju „skoro samo proračunati karakter“. On ne sumnja da ove teorije mogu doći u prvi plan i postati dominantnim u našoj kulturi – kako je bilo rašireno razumijevanje da se etika mora zasnivati, čuvajući pri tom simetriju i reverzibilnost, te reducirajući asimetriju na svakom mjestu gdje se ona nalazi. To ne može biti ništa drugo nego „izraz volje za razvojem u okolnom svijetu – životu“ (1956:136).

Ovo je težak ishod, ali može se postaviti pitanje: da li je Løgstrup stavio naglasak na životno izražavanje etičkog suvereniteta a isto tako, previše odbacuje pogled na značaj principa. Mnogi tvrde da Løgstrup konstruira formulu gdje bi jedno ili drugo trebalo biti odnos između manifestacije života i principa.

Løgstrupov posao je prije svega, upozoravati protiv dodjele principa etičkoj teoriji, te osloboditi više mjesta u našoj moralnoj praksi. Principi se moraju podržavati na osnovu već prisutnog iskustva i manifestacije života: povjerenje će biti pokazano, milost će ići u susret našim patnjama. Principi kao što su „ne kradi“ ili „ne laži“ ne mogu zamijeniti životni izraz, a kamo li preko reda uzdignuti na neku vrstu samodovoljnog moralnog autoriteta. Kao što je rečeno, Løgstrupov stav je, da su principi društveno stvoreni propisi koje smo mi prvi put koristili kada su životni izražaji bili pokopani u svojoj prirodnoj i moralnoj funkciji – kao što je to u kriznim vremenima kada najviše trebamo pravnih propisa i zakona.

Ogromnu pažnju formulacija principa – ili normi – dobila je u modernom vremenu, prema Løgstrupu, dvostruka oholost: filozofska i praktična. Etičke teorije vjeruju da su u stanju pripremiti i opravdati takve principe na uvjerljiv način, kao rezultat intelektualnog napora i racionalnog prihvatanja.

Praktični uzor je jedna osoba koja uvijek ima na umu načela, zasnovana na pokazanim sposobnostima za autonomne procjene i postupke.

Kant je među ostalim filozofima koje Løgstrup ima na umu. Njegovo tumačenje i kritike Kantove etike ima mnogo toga zajedničkog s Hegelovom etikom, ako etika više podsjeća na Aristotela. Neću raspravljati o važnosti svakog od prigovora na Kanta, ali ću ih samo spomenuti vrlo kratko jer su artikulirani od strane Hegela.

Hegelova etika

Heglov doprinos etičkom razmišljanju je u sjeni Humea i Kanta, ali po mom mišljenju, prije svega, Hegel uzima mnogo od Løgstrupa, istovremeno kombinirajući analizu okrenutu fenomenu (fokussirajući se na ono što je potrebno za priznanje drugog), sa oštrim pogledom za pretpostavke svake etičke pozicije socijalnih i kulturnih uvjeta.

Moral, ističe Hegel, je prije socijalni, nego individualni fenomen. Zajednica kojoj pripada individualni pojedinac pruža priliku da se razviju moralne orijentacije. Osobni moral – uzgoj čista srca, čiste savjesti; ili kako to F. H. Bradley zove, pokušaj individue da bude „bolja nego njegov svijet“ – može biti dovoljno važan, ali ne zahvata suštinu mora-

la. Moral je i dalje rad zajednice, ne pojedinca; moralna pravila, su grupni rad, a samo grupa može institucionalizirati novu moralnu praksu. Stoga, lični izbor i odluka imaju daleko manju važnost za moralnu praksu nego što većina savremenih filozofa morala misli. Ne može biti da ja biram moral u doslovnom smislu. Iako sam moralno odgovoran za svoje dobrovoljne akcije (Aristotel: za moju vlastitu inicijativu nad kojom imam kontrolu), bez da su one prouzrokovane svjesnim odlukama s moje strane. Nije baš sve u etici briga za učesnikovu namjeru. Filozof morala mora – kao svako ko je u igri, za razliku od učinjenog – prepoznati/vidjeti u nastupu, koliko je predstavljenih namjera u ponašanju. Moral je jednostavno realnost onoga koliko ljudi *djeluje* moralno, odnosno, hoće reći: koliko se trude u tome. Dok s jedne strane nije u redu da se koristi puno energije za pobijanje pozicije „skeptika“ (Hobbes: „Kako najbolje obrazložiti i motivirati korak od starog moralnog sistema do novog?“), pogrešno je misliti da čistoća intencije ili ispravnost duše može učiniti djelovanje moralno legitimnim. Božija volja (Kant) je vrijedna divljenja ali time ona nije manji izvor zla. Citirajući Hegela: “Savjest se mora osuditi izvan njene istine ili falsifikata. Kada ona apelira za sebe lično i svoju odluku to je u direktnom konfliktu sa onim što neko želi biti, naime pravilo za jedan način racionalnog, univerzalnog i apsolutno važećeg nas-

tupanja. (Filozofija prava, § 137). „Lijepe duše“ koje su opterećene time da budu u unutrašnjoj suglasnosti sa samim sobom, da budu u svom ličnom moralnom zakonu i u opoziciji prema svima i bez kontakta sa svim „vanjskim“ instancama, mogu, prema Hegelu, biti izuzetno opasne za okolinu.

Moralno ponašanje nije manifestacija nečeg „božanskog“ u čovjeku (Kant), nego oblik ponašanja koji služi u svrhu povezivanja s prirodnim ljudskim željama i sklonostima. Svakako je to slučaj, u skladu sa Hegelovim idealizmom, da je ljudski (individue) duh nešto objektivno, nešto stvarno postojeće, u dobro funkcionirajućem društvenim i političkim institucijama. Ali to ne znači jednostrano obožavanje, normativno favoriziranje onih strana naše ljudskosti što imaju zajedničko sa našom racionalnošću. Hegel je istinski opterećen sa ljudskim zadovoljenjem i davanjima kao našom mogućom prirodom – razlika da je ta strana naše subjektivnosti nešto što se, u ime morala i obaveza, mora pobijediti i staviti u stranu (Kant). Moralni zahtjevi su ukorijenjeni da ostvaruju naše subjektivnosti u širem smislu, za razliku od prisile da se mučimo u dualizmu između „čistog uma“ i „empirijskih sklonosti“. Moralna potraživanja pohađaju objektivizirani pogled institucija u kojima sudjelujemo, a koji određuje što je pravo i dobro u smislu moralno relevantne vještine a zadatke učimo ovladati samo u društvenom i političkom

kontekstu za razliku od izolirane „privatne“ sfere. Državni zahtjev prema pojedincu može se zaista doživjeti kao ograničavajući, ali njihov pravi zadatak je da oslobodi pojedinca povećanjem mogućnosti za efikasno djelovanje.

Dužnosti se, isto tako, ne mogu smatrati zlom, već kao mogućnost za bolji i bogatiji život. Moje institucionalne dužnosti i zakone moje zemlje ne treba posmatrati kao eksterne i strane prema mojim željama za slobodu i samoodređenje, već sa poštovanjem. Ja učestvujem u realizaciji onoga što suštinski pripada meni. Popuniti ulogu kao učesnik, u životu države, je od suštinskog značaja za moj identitet i samopoštovanje; država nije vanjski instrument za moj lični interes (Hobbes), ali omogućava da se razvije moj potencijal za razum i slobodu u društvenoj zajednici na osnovu uzajamnosti i solidarnosti. Razum i sloboda su povezani sa društvenim uvjetima, oni se ne mogu ostvariti od pojedinca. Hegel stavlja veliki naglasak na individualna prava, ali tvrdi da njihova realizacija je moguća u kombinaciji sa dužnostima pojedinaca i u interakciji s drugim društvenim institucijama. Ako prava nisu individualna, njihova realizacija u najvišem stepenu ima društveni karakter, i to je najgušća povezanost i nema suprotnosti niti konflikta – između individualnog i društvenog aspekta. Na ovaj način, Hegel želi ukinuti dihotomiju koju Løgstrup vidi između prava i odgovornos-

ti; poništenje koje jasno ide od negativnih strana moralnog preobražaja prema ugovoru o kojem nas Løgstrup upozorava.

Konačno, prema Hegelu, ona dobra koja ljudi traže da postignu i realizuju, i vrijednosti koje se rangiraju kao najviše „plemenite“, nisu dobra niti su vlasništvo *individue*. Oni su dostupni samo putem društvenih aktivnosti i izraz su nečijeg djelovanja s drugima, u zajedničkom pogledu onoga što je ispravno, važno i dobro za čovjeka, a ne šta je dobro za mene, a šta nije dobro za drugog. Kao što smo navikli da razmišljamo u smislu od čega se sastoji dobar život a da dobijamo onoliko odgovora koliko ima pojedinaca (mislim na individualistu Sartrea, a ne univerzalistu Kanta).

Također, u našem vremenu je relevantno Hegelovo saznanje da to vodi u pogrešnom smjeru ako se individuum izolira iz socijalnih veza, i njegove sposobnosti postanu potencijalne, odnosno demonstrirane kao autonomni akter etičke teorije i prakse. Slabosti Hegelovog doprinosa su dovoljno ozbiljne, uključujući rizik da njegova etika završava kao čista sociologija (moralno „trebati“ ide u socijalne činjenice i strukture), tako da se razlike i drugosti potiskuju od „objektivnog duha“. Učešće modernog čovjeka i lojalnost prema mnogim različitim institucijama i društvenim arenama čini da se Hegelova ideja, odnosa jedan-na-jedan, između

socijalno situiranih pojedinca i njihovih prava i obaveza, smatra zastarjelom. Suprotstavljene lojalnosti i obaveze u multikulturalnom društvu bez moralnog centra pojedinca, a time i bez dvojbenih standarda za ono šta je ispravno i pogrešno, nije predviđeno kod Hegel.

Da bi vidjeli ovo najnovije, nazvano *izazov multikulturalnost*, koje može biti ispunjeno u obliku etičkog razmišljanja, pogodno za sadašnje vrijeme, usmjerit ćemo naš pogled na neke od najvažnijih doprinosa u proteklih nekoliko decenija.

Odabrana djela za čitanje

Alford, C. Fred, *Whistleblowers: Broken Lives and Organizational Power* Ithaca: Cornell University Press, 2001. Provocirajuća knjiga o tome kako se upozorenjima lome krila;

Alford, C. Fred, *Rethinking Freedom* New York: Palgrave, 2005. Istražuje šta ljudi podrazumijevaju pod “slobodom”;

Baier, Anette, *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume’s Treatise*. Harvard: Harvard University Press, 1991;

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics* Oxford: Blackwell, 1993. Innflytelsesrik kritikk av etisk

universalisme og formalisme. Uticajna kritika etičkog univerzalizma i formalizma;

Bjørneboe, Jens, *Frihetens øyeblikk/Trenutak slobode* Oslo: Gyldendal, 1968;

Hegel, Georg W.F., *Rettsfilosofi* Oslo: Vidarforlaget, 2006. Sartre, Jean-Paul, *Kvalmen/Muka* Oslo: Gyldendal, 1961;

Sennett, Richard, *The Corrosion of Character* New York: Norton, 1998. Klasici o disfunkcionalnosti vrlina u procesu rada;

Vetlesen, Arne Johan, red., *Nærhetsetikk/Etika blizine* Oslo: Ad Notam Gylden dal, 1996. Innføring i etikk med vekt på Levinas og Løgstrup;

Vetlesen, Arne Johan og Henriksen, Jan-Olav, *Moralens sjanser i markedets tidsalder/Šansa moralana tržištu* Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003;

Vetlesen, Arne Johan, *Smerte/Bol* Oslo: Dinamo, 2004;

Williams, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition* Berkeley: University of California Press, 1997. Širok uvod u Hegelovu etiku i njenu aktuelnost danas.

Poglavlje 9

Antičko doba i izazovi multikulturalnosti

U ovom posljednjem poglavlju ja ću učiniti tri stvari: prvo, sažeti suštinu najvažnijeg doprinosa etičke teorije proteklih nekoliko decenija; a zatim pokazati kako drevni prikaz etike može poslužiti kao kontrast koji nas uči da uočimo ograničenja u shvatanju savremene etike; i na kraju pokazati da su ograničenja o kojima se govori, u jednom stepenu neophodna i opravdana - posebno u svjetlu izazova koje današnje *multikulturalno društvo* stvara.

Teorija pravde

U svom poznatom djelu *A Theory of Justice* (Teorija pravde (1971) američki filozof John Rawls

(1921-2001), razvija sintezu Kantove deontologije (etika obaveza) i teorije ugovora (bliže Lockeovoj tradiciji nego Hobbesovoj). Rawlsova teorija o pravičnosti, temelji se na sljedećem pitanju: „Kojoj organizaciji društva i kojoj raspodjeli dobara ću dati podršku s obzirom da ne znam koju ću poziciju ja zauzeti u takvom sistemu?“ Drugim riječima: mogu li *ja* prihvatiti ovaj aranžman i ove institucije, ako rizikujem da završim na najnižoj ili minimalno privilegovanoj poziciji? Rawls smatra da će se oni koji se slažu sa jednim ovakvim pristupom, zasnovanom na „velu neznanja“, usaglasiti o sljedećim principima pravde:

1. Svaka osoba polaže jednako pravo na osnovne slobode, što odgovara kompatibilnim slobodama za druge.
2. Socijalne i ekonomske nejednakosti trebaju biti raspoređene tako da su: (a) razumno očekivane pod uslovom nepristrasne jednakosti, (b) povezane za pozicije i otvorene za sve (trebaju biti od koristi članovima društva u najnepovoljnijem položaju).

Ukratko, sve društvene vrijednosti – sloboda i mogućnosti, dohodak, bogatstvo i osnova za samopoštovanja – moraju biti raspoređene tako da koriste svima. Argument podrazumijeva da „nepravde su razlike koje neće biti svima prednost“ (Rawls 1973: 60,62).

Rawlsova dva principa izazvala su mnoge rasprave. Jedan od glavnih prigovora se nalazi u diskursu etike Jürgena Habermasa, a usmjeren je protiv onoga što je Rawls nastavio sa oslikavanjem te vrste situacije u kojoj su sve strane mogle dogovoriti o principima, odnosno o njihovom legitimitetu. To je ostatak voluntarizma u Rawlsovom modelu, kaže Habermas: hoće reći ostatak ranije Hobsove teorije ugovora, po kojoj će pojedinci iz perspektive vlastitog interesa moći da biraju i da to smatraju moralno legitimnim. Radi se o tome da će akteri moći napraviti korak od nemoralnog prema moralnom sistemu; i da to, prije svega, znači da prihvate (hipotetički) moralni poredak, prava i dužnosti kao naknadu za svoju privatnost osnovna je prednost (život, sloboda i imovina Hobbes).

Rasprava između Habermasa i Rawlsa je komplikovana, dijelom zbog toga što je Rawls revidirao svoje originalne teorije. Mnogi vjeruju da Habermasovo ukazivanje o egocentričnim i voluntarističkim premisama u Rawlsovom opisu, ne pogađa suštinu. Najvažnija stvar za Habermasa je da Rawls prebacuje osnovi problem – kako i zašto se predloženi moralni poredak čini legitimnim za sve zainteresirane? – *od* kvalitete procedure *do* kvalitete persona, odnosno onih koji će zauzeti mjesto u sistemu (Habermas, 1991: 125-131).

Habermasov pogled je da, kada govorimo međusobno i tvrdimo nešto, da damo pravo i drugima da iznesu svoje mišljenje; onda smo u simetričnom uzajamnom odnosu jednih na druge. Habermasova poenta je ovdje da je to normativna karakteristika diskursa. Ovo je u suprotnosti sa ugovorom, koji stranama u ugovoru nameće obaveze *jer* je ugovor nešto u što oni *izborom ulaze*.

Kada je ovaj kontrast markiran, mora se također reći da su između Habermasove etike diskursa i moderne teorije ugovora sličnosti upadljive više nego razlike. Rawlasov kolega sa Harvarda, Thomas Scanlon, je u radu *What We Owe to Each Other* / Šta dugujemo jedni drugima, izložio jednu verziju teorije ugovora koja ima dosta zajedničkog sa Habermasovom etikom. Presude o tome šta je ispravno a šta pogrešno, kaže Scanlon, su tvrdnje o razlozima (*reasons*), naime o isturenoj trajnosti sa namjerom da se akceptiraju ili prihvate moralni principi. Pitanje je da li će princip koji će omogućiti datu radnju, sa dobrim razlozima biti akceptiran od drugih. Jedan od razloga da je nešto u posmatranju ide u svoju korist, a drugi s pravom može očekivati da će razmotriti to na isti način. Jedini izvor motivacije koji je relevantan u Scanlonsovoj perspektivi, je moja spremnost da razmotrim određena pitanja kao razloge. Scanlon (1998: 154) definira dualizam ugovora koji je on uradio: „biti u stanju

opravdati svoje postupke prema drugima, uz pomoć razloga koji nisu razumni (na temelju jakih razloga – Arne Johan Vetlesen) može se ili treba odbiti. Ljudi imaju razloge da žele da se ponašaju na način koji odgovara drugima. “Ono što je motivacija u pitanju, ne treba da se apelira na određene psihološke pretpostavke (zovite ih orijentacija prema ličnim interesima). Zato je činjenica „ukazivanje racionalne osobe na razloge pogrešnog djelovanja usmjerenog prema njoj, bez potrebe za dodatnim objašnjenjem,, (Scanlon 1998: 154). Scanlon nam dodjeljuje mogućnost za *zabrinutost*, ako uvidimo da drugi imaju dobre razloge za prigovor na način na koji mi planiramo djelovati; da drugi imaju dobro obrazložene suprotne primjedbe koje im daju dovoljan razlog da se preispitaju djelovanja. To je zato što mi je stalo do *odnosa s drugima* u koji me dato djelovanje želi staviti; ja imam prirodni interes da moje relacije sa drugima budu dobrog kvaliteta. Mi vidimo elemente etičkih osobina u Scanlonovoj etici ugovora. Ljudi koje ne dotiču (*left cold*) moralna razmatranja, ljudi koji se ne brinu za posljedice relacija sa drugima, su ljudi kojima nedostaje nešto značajno u dva aspekta: oni propuštaju da se na njih utiče određenim razlozima koje je Scanlon opisao kao oblik „vrijednosti“; njihov život je siromašniji zbog ovog nedostatka. Scanlon će pokazati da vrijedi stajiti u

relacijama uzajamnog priznavanja za svoje dobro. Takve relacije – zovite ih „moralne“ –daju našim životima kvalitet koji nismo mogli pretpostaviti.

Da li etičko stanovište treba biti nepristrasno?

Upečatljiva zajednička karakteristika etičke teorije Habermasa, Rawlsa i Scanlona je da oni smatraju tzv. moralnom tačkom gledišta ili moralnu perspektivu, onom koju odlikuje nepristranost. Samo ona načela, norme ili pravila ponašanja, koja mogu biti prihvaćeni od strane svakoga, bez obzira na položaj i gledišta, mogu imati valjanost u moralnom smislu.

Uz par izuzetaka (kao primjer možemo uzeti Nietzschea) moderne etičke teorije nastoje osnovati nepristrasan stav. Ali pitanje je: zar nije mnogo, da ono što vidimo u našim svakodnevnim životima, a što je moralno relevantno, bude upravo zbog toga izbačeno iz igre? Veza sa nepristrasnošću, sa onim na što se odnosi – i na što se mora odnositi – treba biti izražena na isti način *za sve*? Ne mogu ja, imati određene vrijednosti i ciljeve u životu, a da to ne implicira aktivnu želju, da će svi drugi dijeliti to i da će to imati isto značenje za sve. Na malo drugačiji način rečeno: trebam li ja blisko personalno

poznavanje sa osobama sa kojima ću saradivati kako bih saradivao na ispravan način? Odnosno trebam li znanje koje je povjerljivo i neuniverzalno i bazirano na mom iskustvu relacija, sa karakterističnim načinom rješavanja problema nastalih na povrjeđivanju onog drugog. Odakle individualnost ljudi u etičkim postupcima nepristrasnosti presuda i akcija? Ne broji se, etički, ko je onaj koji djeluje i ko je onaj što je pogođen tim djelovanjem? (Poglavlje 7 i 8)

Scanlon izričito kaže da njegova teorija ima za cilj da se bavi „uskim područjem morala“, koji se odnosi na naše dužnosti prema drugima, uključujući i zahtjev za ukazivanjem pomoći, uključujući zabranu protiv povrjeđivanja, prisile, ubistva i prevare (1998: 6). Rawls je u osnovi ograničen na razradu načela pravde, načela koja se moraju pojaviti kao prihvatljiva za sve.

Habermasov se preokret sastoji u tome da on pravi razliku između dvije vrste diskursa: moralnog i etički-egzistencijalnog. *Moralni* diskurs ima sljedeći fokus: kada moje aktivnosti utiču na druge to može dovesti do sukoba s njima, s obzirom na sopstvene interese i prava, pitanje mog djelovanja nalazi opravdanost u dobrom razlogu. S obzirom da se radi o uređenju mogućih sukoba između dvoje ili više ljudi, logično je postaviti pitanje šta

čovjek mora uraditi? Ovo bezlično, nepristrasno stanovište Habermas vidi identičnim sa diskursom moralnog stanovišta.

Za razliku od toga, ja se angažiram na etičko egzistencijalni diskurs kada pitam samog sebe šta ću raditi u svom životu – to je pitanje na koje ja mogu naći odgovor upravo u svjetlu pitanja: ko sam ja i ko ja želim biti? Kada ja na toj osnovi formiram svoj mišljenje o „dobrom životu za mene“ odnosno kako sam ja shvatio da treba da živim, onda ja angažujem sebe prema Habermasu u smislu „jake procjene“ koju je Charles Taylor analizirao (vidi Poglavlje 3). Sposobnost da se „egzistencijalne odluke“ i „radikalni samoizbor“ odvija u okviru horizonta moje lične životne historije, smjer je za ono što želim da radim u svjetlu onoga što ja želim biti; mogu tražiti da živim autentičan život, u skladu sa mojim najvišim ciljevima i najdubljim vrijednostima (Habermas, 1991: 109).

Spomenuo sam Habermasovu razliku između dvije vrste diskursa, jer nam omogućava da vidimo generalne karakteristike savremene moralne filozofije – karakteristike koji pokazuju njena ograničenja.

Pozitivan element za razliku između onoga što treba da mi radimo u životu i ono što možemo smatrati kao fer, je da se i pitanja i perspektive pokazuju kao značajni. Njihovim kultivisanjem

izbjegava se da oni međusobno kolabiraju ili reduciraju jedni druge. Sve u svemu, možemo dobiti sliku o moralnom polju po dubini i širini.

Da li mi to radimo?

Imam svoje sumnje. Postoji nešto vještačko u oštrom odvajanju, kako to Habermas čini u izboru ciljeva, vrijednosti i odluka koje se tiču mene i mog života, i koja imaju značaj za naše živote u zajedničkoj društvenoj stvarnosti. Koja pravila treba poštovati bez posljedica za one druge? Čini se da razlika koju Habermas pravi, nije u rangu sa Løgstrupovim uvidom u to, kako su naši životi uvijek isprepleteni jedni s drugima (zbog čega jedan ljudski život može uspjeti, ako drugom to nije omogućeno).

Osim toga, Habermas nije dao dobar odgovor o tome koju ulogu mogu igrati *drugi* u našim vrijednosnim orijentacijama s obzirom da niko ne pita o ciljevima svog života, bez uključivanja drugih. Prigovor ide u oba smjera: Habermas daje premalo prostora za druge etičke orijentacije pojedinca; i on daje, u opisu moralnog diskursa, premalo prostora za pojedinca učesnika, jer sve što miriše na „posebnost“, završava u diskursu vremena – ili čak ozbiljnije: mora biti napušteno, apstrahovano kao uvjet sudjelovanja.

Na kraju dolazi da ja sumnjam da Habermasu pripisujemo racionalnost moralnog diskursa jedne forme, za opravdanje zašto je etičko egzistencijalni diskurs nadmoćan. Ukratko, on obavlja rangiranje; usmjereno u širinu moralnog polja, a širina pogleda cijelog moralnog polja je iskrivljena.

U kojoj je mjeri to slabost – ne samo kod Habermasovog, nego općenito u svim današnjim vodećim etičkim teorijama?

Značaj spola: doprinos Carola Gilligana

Prva ključna riječ za odgovor je spol. Američki psiholog i istraživač Carol Gilligan (1936) ističe u svojoj čuvenoj knjizi *In a Different Voice/Drugim glasom* (1982) da je fokus na principe i na univerzalnost (vrijedi za sve) kao što su Rawlsovi – i da dodam: Habermasovi – eksponenti izraza „moralne tačke gledišta“ *kao takve*. Gilligan je zamolio dječake i djevojčice, djecu i mlade, da razmisle o vrsti dilema o kojima su etičke teorije novijeg datuma voljne da razgovaraju. Ako apotekar Heinz ima lijek koji moja žena treba da bi živjela, ali koji ja ne mogu priuštiti sebi i nabaviti, šta da radim? Da li ja imam moralno pravo da ukradem lijek ili u skladu sa moralnim zahtjevom to mogu samo zaboraviti? Gilligan je pronašao značajne razlike između odgovora dječaka i dje-

vojčica. Šire gledano: kod momaka preovladava mišljenje da ukrasti lijek ne bi bilo dobro jer ne može dobiti opšte opravdanje da je krađa moralna prihvatljiva. Čovjek ne može praviti izuzetak za sebe razmišljajući da je krađa moralno ispravna samo zbog toga što je u pitanju moja supruga koju želim spasiti. Zbog toga što se krađa isključuje kao moralno opravdana, onda razmišljaju da je pravedno poštivanje imovinskih prava Heinza, odnosno njegovog prava nad lijekovima i na taj način se oni suzdržavaju od krađe. Djevojke, međutim, razmišljaju tako da se lijek može ukrasti mirne savjesti jer posebno vrijednu osobu u mom životu treba spasiti, te ako ukradem lijek spasiću tu osobu. Obzir prema imovini mora popustiti obzirom za život. Zahtjev za apstraktnu univerzalizaciju mog djelovanja (Kantova maxima) mora popustiti pred potrebom relacije i potrebom da se zaštiti odnos i uradi ono što je najbolje za posebno vrijednu osobu u životu.

Ono na što se odnose etičke teorije, je implikacija koju Gilligan nalazi u vodećim teorijama – bilo da su utilitarne, posljedične, deontološke ili teorije ugovora – nedovoljna je osnova da se pretvara opšta teorija koja propisuje ono što je moralni stav. Nepriistrasni moral, jednostavno, nije moral. To izražava partikularnu, odnosno mušku, spolnu perspektivu. Ona kao takva ima doduše puno moći i

uticaja u našem društvu, prošlosti i sadašnjosti. Ali ona kao takva ima rivala u drugoj vrsti moralne perspektive, a to je “etika njege”, kojoj (iako ne isključivo) žene daju primat, kao što pokazuje norveški filozof Tove Pettersen (2004) i kao što smo vidjeli, Annette Baier, također, u svojoj Humeom inspirisanoj etici, (Poglavlje 8). Obzir prema relacijama, i prema našim i drugim najboljim ulogama, pokazuje povezanost između etike njege i klasične etike vrline: običnih ljudi. Osjećaj i cvjetanje dobrih relacija unutar institucija pravičnosti, je ono što vrijedi najviše sa moralnog stanovišta – teorijski i praktično.

Što savremena etika ima naučiti od antičke?

Kada zahtjev o nepristranosti stoji tako snažno u vremenu moderne etike, onda to, pored navedenih razloga, ima još jedan razlog u pozadini. Ovdje je poučno podsjetiti se drevnih razmišlja o etici.

Antičke etičke teorije se bave životom osobe u cjelini i razvojem karaktera. Centralna tema su formiranje karaktera i kapacitet osobe da razvije osjećaj za ono što je dobro samo po sebi, koje aktivnosti zaslužuju bavljenje njima a da su dobre za čovjeka, a ne samo za jednu osobu; objektivno dobro, a ne subjektivno. Glavni pojmovi antičke etike nisu obaveza, pravo, dužnost ili pridržavanje zakona.

Umjesto takvih „imperativnih“ pojmova, kao što su izražavanje slobodnih izuzetaka („ti ćeš“), naglašavaju se pozitivni koncepti kao što su ljubavnost, karakter i mudrost. Etika se bavi stanjem duše: potragom duše za pravdom i harmonijom. Raditi dobro i živjeti dobro, su dvije strane istog novčića; nepravedna, sebična ili cinična osoba je nezadovoljna osoba (Vidi Sokratov razgovor sa Nietzscheovom pretečom, Trasimahom u Platonovom djelu *Država*). Etika ima za cilj da pomogne čovjeku na njegovom putu načina postepene realizacije onoga što bi mogao biti, onoga što čovjek treba da bude kada realizuje svoj puni potencijal. Želje i potrebe, ciljevi i vrijednosti, sve ono što danas spada pod okrilje „preferencija“ nije nešto dato i nešto etički čedno, uzeto zdravo za gotovo. Sve su ovo aspekti koje treba *ispraviti* (revidirati, poboljšati) u skladu sa kognitivnim, emocionalnim i srodnim karakteristikama sazrijevanja *osobe* i šta ona želi biti. Antičke teorije etike imaju za cilj dati ljudima ideju onoga što je dobro i potrebno za njih da urade, kako bi *promijenili* svoje zauvijek „date“ želje i potrebe. Želje i potrebe niti su etički zaštićene, privatna imovina (Hobbes), niti su nešto stabilno; one su impresivno promjenjive, one se mogu i trebaju formirati u svjetlu normativnih ciljeva, pri čemu su normativni ciljevi u potpunosti kompatibilni sa ljudskom prirodom i motivacijom, a ne u sukobu s njima.

Antičko razmišljanje zbog toga ne poznaje pretežni pogled u našem vremenu zasnovan na tome da moralni način života stoji u suprotnosti sa drugim ciljevima; da postoji prirodni sukob između morala i vlastitih interesa ili između morala i sreće. Kao što britanska filozofkinja Julia Annas (učena u Americi) tvrdi u jednoj usporedbi stoika sa Kantom, u knjizi *The Morality of Happiness* \ *Etika sreće* (1993). Usvojiti i prakticirati moralno gledište, za stoike (kao i za Aristotela) je prirodni dio razvoja naše ljudske prirode. To nije tako, na primjer kod Kanta koji tvrdi da je to nešto što nikada neće doći iz naše empirijske prirode i stoga zahtijeva lični *noumenon* to jest pojam o sebi, koji može djelovati samostalno (nešto što postoji u mislima ali ne i u opažanju) naspram svih empirijskih ili prirodno određenih faktora (Annas 1993: 449). Otuđenje nasuprot „prirodi izvan subjekta“, bila je opsesija modernog čovjeka, tako da, posebno filozof Adorno, ukazuje na: nesreću čovjeka i ćorsokak etike.

Percepcija u antici je da etička teorija mora živjeti; stoga to mora biti u skladu sa ljudskim karakterističnim potrebama i aspiracijama, a posebno s ciljem da ih oblikuje u svjetlu koncepcije dobra. Teorije ne ciljaju da se formaliziraju, tako da *precizni odgovori* mogu biti izvedeni iz teorije opštih principa. Etičke teorije ne smatraju se mehanizmom za proizvodnju odgovora, etičkih pitanja, a kamoli

hard cases. Teorije su usmjerene na ljude koji su već moralno zainteresovani (i pod pretpostavkom da tome pripada velika većina), a ne na skeptike jedne ili druge vrste koje je potrebno uvjeravati da se zainteresuju za moralna pitanja. Etika ispunjava potrebu za razmišljanjem kod inteligentne, moralno angažovane osobe, koja želi da razumije život u cjelini. Svaka osoba ima potrebu da se osvrne na svoje ukupne ciljeve i ulogu koju igraju vrline u njenoj ili njegovoj koncepciji sreće. Prakticiranje vrline nije samo sredstvo za dobar život, ali jeste znatan dio njegovog sadržaja.

Moderne etičke teorije stoje u kontrastu većine onoga što smo rekli u ime antičkih etičkih razmišljanja (Platona, Aristotela, stoika i epikurejaca). Moderna etička teorija posvećuje veliku pažnju *dilemama*. Kao što Julia Annas (1993: 443) primjećuje, preokupacija davanja odgovora (rješenja) za posebno teške slučajeve je relativno novijeg datuma unutar zapadne etičke tradicije. Ovo se ne smatra primarnim zadatkom pred modernim vremenima, odnosno epohe koja je pod snažnim uticajem moderne nauke, gdje su prirodne nauke, sa svojim preciznim metodama, procedurama i kriterijima za valjanost, uzori za humanističke nauke uopšte, uključujući i etiku (Arendt 1996 : Poglavljje 6). Među filozofima o kojima smo razgovarali, Hobbes je na čelu u novim naučnim studijama ljudskog ponašanja, (on je sam inspirisan Machia-

velliem) za koje on vjeruje da pokazuju pravilnost i predvidivost koje na taj način omogućavaju da kontrolu ima onaj koji posjeduje znanje. Stručna literatura – posebno ona analitički orijentisana – u posljednjih nekoliko decenija je prepuna *puzzles* i *hard cases*: koji su uglavnom izmišljeni, uvedeni za razjašnjavanje date etičke teorije resursa, kako bi se došlo do odgovora koji imaju oblik obrazložene preporuke za djelovanje. Ne biti u mogućnosti da se rangiraju opcije na hijerarhijski način uzima se kao slabost teorije uzete u razmatranje. Pretpostavka da etička teorija pokazuje svoju sposobnost pružanja preciznog odgovora u konkretnoj situaciji, često je opterećena određenom dilemom; teorije traže odgovor koji omogućava akteru da preuzme *kontrolu* nad situacijom. Akcija prisile – da akter *mora* napraviti izbor, na osnovu odluke sa specifičnim setom alternativa (opcija) – predstavlja priznanje teorijskih argumenata.

Kao što je britanski filozof Bernard Williams ukazao, ove vježbe razvlačenje pameti, *puzzle* orijentirane vježbe, često uključuju ono što mora da izgleda kao “one thought too many” (jedna misao previše). Ako je izbor da biram između dva nepoznata muškarca ili moje supruge, koga ću izabrati? Ako mogu spasiti deset nevinih ljudi, tako što ću ubiti jednog za kojeg znam da je nevin, iako drugi misle da je kriv, trebam li ja to uraditi? Williamsova preporuka je da to trebamo uzeti mirno, da se

ne damo uznemiriti, ni moralno ni mentalno, od bezbroj mogućnosti i tereta usmjerenog za pokaz na pravi izbor dokazivanja. Dopustite mi da se otvoreno, bez oklijevanja, bez kalkulacija, bez izvinjenja, koncentrišem da spasim moju suprugu. Zašto? Vjerojatno jedno pitanje previše, ili: poziv da se misli kroz više alternativa, zato što je to moja žena.

Dileme multikulturnalizma

Ako Rawls i Habermas nisu tako dosadni kada je u pitanju teorija koja pruža jedan odgovor i za samo jednu određenu situaciju, oni su onda predstavnici našeg vremena u kojem se traži da se unesu potrebne karakteristike *postupaka* za podešavanje i postavi pitanje i da odgovor nazvan ispravno “moralni”, na korektan način. Međutim, često dobijamo jasnije razumijevanje onoga što se *isključuje* uz pomoć procedura nego od kojih (određen broj) radnji su ispravne. Takva isključenost može biti dovoljno važna. Da, identifikovati i osuditi pogrešne (nepravedne) akcije, je primarni cilj deontoloških teorija kako ih i Habermas i Rawls definišu: Ono što je ispravno ne shvata se kao maksimum dobra; onom ispravnom se daje prednost u odnosu na dobro. Društvo organizovano na principima “pravde kao prihvatljivosti” – Rawlsov

ili Habermasov diskurs etičke osnove (“samo su one norme važeće koje su odobrene od strane svih onih kojih se iste tiču”) nema namjeru da učine ljude sretnim; oni to *mogu* biti u takvom društvu, kaže Rawls (1973: 30), ali to bi onda bila “slučajnost”. Kao što smo vidjeli, oštra razlika između ispravnog i dobrog je nezamisliva, čak i krajnje neshvatljiva, za drevne etičare. Ono što je za njih bio vanjski/formalni problem, za etičare danas je to stvarni problem.

Mnogo toga je u igri: naime, etička teorija razumije sebe samu i definira svoje primarne zadatke. Zapamtite Aristotelovu preporuku: metoda mora biti u skladu sa osobenošću objekta ili fenomena (Poglavlje 4).

Proceduralno orijentirane etičke teorije našeg vremena ne slušaju Aristotelove upute ali rezoniraju u *suprotnom* smjeru. Metoda određuje značenje fenomena, “odgovarajućeg” fenomena. Ukratko, *metoda* – procedura i njeni kriteriji – diktiraju ono što će se kvalifikovati kao moralno značajno. Za ilustraciju: u Habermasovoj etici diskursa postoji jednostrana preokupacija zahtjevom za nepristranost u moralni sud, u skladu sa nastojanjima koja Charles Taylor vidi u savremenoj filozofiji morala, nakon što se “pripremi unitarni, ujedinjeni pojam o ‘moralnosti’, utemeljen na jedinstvenom kriteriju” (Taylor 1989: 502). Prvi i najvažniji

kriterij može biti sreća, dužnost, korist ili pravda. To znači da osobine kao bezličnost i formalna racionalnost, sa stanovišta nepristrasnosti i kriterija univerzalnosti predstavljaju uvjete koje situacije i djelovanja moraju proći da im se dodijeli “pravi” moralni značaj. Cijena je visoka. Mnogo toga za šta se mi kao akteri borimo – moralno pitanje – na kraju se ispostavi da je bez morala. Kod Habermasa stvari koje se ne tiču pravednosti (shvaćene kao univerzalnost) i prava jeste potraga za autentičnošću i samospoznajom da se bude orijentisano prema dobrom životu sa određenim naporom pojedinca. Paralelno sa sužavanjem obima i sadržaja moralnog polja, odvija se i sužavanje sposobnosti iz predmeta koji se smatraju važnim ili relevantnim u moralnom smislu. Kognitivne sposobnosti – oni koji dolaze kroz svoje *puzzle* kao sposobnost da se apstrahira tzv. partikularno u situaciji u kojoj se osoba favorizira nad mogućim posebno emocionalnim sposobnostima subjekta (Vetlesen 1994: Poglavlje 6).

Prigovori protiv prednosti koja se daje onom “ispravnom” u odnosu na ono “dobro”, kod vodećih filozofa poput Habermasa i Rawlsa su, kako sa aristotelovske tako i sa feminističke tačke jaki. U zaključku, želim istaći da ova tvrdnja ipak počiva na nekoliko dobrih razloga. *Multikulturalizam* je centralna ključna riječ. Ja aludiram da se može smatrati kao najveći izazov – politički koliko i

etički; ali etički više – u našem vremenu, pored toga u izazovima ekološke krize o kojoj smo govorili u poglavlju o etici Hansa Jonasa.

Kada se koristi riječ “multikulturalizam”, premisa je da sadašnje društvo u kojem ljudi žive i nastoje da se orijentiraju moralno, odiše raznolikošću uvjerenja i životnog stila. Pluralizam vrijednosti je društvena činjenica što je došla da ostane u našem društvu, multikulturalnosti, multireligioznosti i multietničnosti. Takva raznolikost bila je nepoznata u antičkom vremenu: Homogenost prošlosti je zamijenjena heterogenošću savremenosti. Štogod mislili o tome razvoju, to donosi novu historijsku pozadinu za etiku, koja u svakom dobu mora biti dizajnirana tako da je u rangu sa svojim vremenom. Kada vrijednosti – i životni pogledi, vjerski i sekularni - žive jedan pored drugog, kada poseban vjersko fundiran pogled stoji protiv određenih drugih, a na sličan način važi i za sekularnu osnovu fenomena – onda etika mora misliti i djelovati tako da ne favorizira\privileguje jedan pogled i jedno stanovište. Iz historijskih i kulturnih razloga jednostavno nije realno da se od svih članova društva – recimo današnja Norveška – traži konsenzus mišljenja o tome od čega se sastoji *dobro život*. Većina današnjih filozofa smatra, u skladu sa stavom većine, da je to dobro samo po sebi, normativno dobro, da današnji ljudi imaju mogućnost da izaberu iz ogromne gomile stvarnih uvjerenja.

Habermas i Rawls, kao “liberalni” filozofi u liberalnom društvu, vide obaveznim da se za historijski razvoj etičkih teorija postavlja jedan zahtjev o suzdržanosti: oni se moraju pojaviti kao agnostici ili kao neutralni u odgovoru na pitanje od čega se dobar život sastoji. Ovo je prepušteno pojedincu da slobodno odluči. Ono što ostaje kao legitimni zadatak etike je da se dogovore *procedure* o tome za koliko vremena se treba razmotri pitanje pravde – praktično: pravedna raspodjela različitih dobara, prava i obaveze; različitih oblika moći – što je od velike važnosti za društvo, za sve njegove članove. Mora se, kaže Rawls (1993), podesiti težak sadržaj pogleda na svijet različitim stavovima i teorijama tako da to učini mogućim jedan „prekobrojni konsensus“ najmanji zajednički pojam; primjer možemo naći u pristupu svetog i nepovredivog prava na život svakog pojedinca.

U nastavku ove odbrane za povlačenje etike iz dobrog života, može također centralno mjesto kao “zlatno pravilo”, imati upravo etika – unatoč prigovorima koje smo spomenuli od Løgstrupa i Levinasa pa nadalje. To se može reći ovako: upravo, u situaciji koju odlikuju autoriteti rivalstva, lojalnosti, uloga i arena, od neprocjenjive je važnosti da svi pojedinci mogu koristiti etičko pravilo na način kao što to svi očekuju: “Zamislite da ste na mjestu drugog – na mom mjestu – da li bi smatrali pravilnim/pravednim ono što radite?” Ako je

krađa OK za one koji krađu, ali ne i za one koji su pokradeni, je li dovoljno obrazloženje jedne strane da okarakterise krađu moralno neprihvatljivom. Postaviti se na mjesto drugog, najviša je filozofska osnova, najviša korist i najviše je kulturološki izdržljivo od svih figura mišljenja koje su etičke refleksije donijele u posljednjih nekoliko hiljada godina.

Kada tolerancija trpi nepravdu

Da li je to tako jednostavno? Etički izazov u multikulturalnom društvu se sastoji, prije svega u uspostavljanju procedura koje će svi, bez obzira na vrijednosti i uvjerenja, biti u mogućnosti da prihvate?

Ne, to nije tako jednostavno. Situacija je složenija, tenzije između „partnera“ daleko su veće od utiska što ga ostavljaju postupci. Dovoljno je spomenuti publiciranje 12 karikatura poslanika Muhammeda u Jyllands-Posten, u septembru 2005. god., ili izglasavanje zabrane učenicama u Francuskoj da nose hidžab. Je li bilo u redu objaviti spomenute karikature? Na političkom i diplomatskom planu pitanje je diskutovano u smislu *prava na slobodu izražavanja*. Neko je tvrdio da su se novine našle na klizavom terenu, etički gledano, jer objaviti nešto kontroverzno znači uzeti slobodu izražava-

vanja za ozbiljno: tako da je objavljivanje crteža značilo prihvatiti sužavanje slobode koja izražava srž demokratskog društva. Kritičari su pak tvrdili da je objavljivanje crteža očigledno smatrano dubokom uvredom mnogih muslimana vjernika, jer je prekršena islamska zabrana o pokazivanju likova. Pravo da neko ne smije biti povrijeđen zbog svojih vjerskih uvjerenja trebalo bi biti, kažu kritičari, stavljeno iznad prava na slobodu izražavanja, u smislu provokacije i nepoštivanja drugog i drugačijeg.

U Norveškoj je stav Vlade bio da ne može biti potpune slobode za javne izjave, koje su uvredljive za sljedbenike određene vjere. Ovo je bilo usmjereno protiv onih koji su objavili karikature. Istovremeno, vlasti su se ogradile od muslimana koji su reagirali (pretjerali) nasiljem, spalili norveške zastave, itd. Nema nikakve dileme o tome da se argument u smislu „to nas vrijeđa, to vrijeđa naša vjerska prava“ koristi kao pritisak na slobodu govora shvaćenu u smislu vrhovne vrijednosti liberalnog društva. Kontroverza je eskalirala na način koji podsjeća na Hobbesovo razumijevanja vjerskih građanskih ratova koji su bjesnili u Evropi u periodu od 1618. do 1648. godine. Sukobi se mogu izbjeći ukoliko se vjera učini privatnom stvari. Pitanje o ispravnosti vjere izmiče konsenzusu u javnoj sferi, te svako mora pronaći svoje mišljenje o ispravnosti sopstvenog vjerovanja.

Poruka je da u modernom multikulturalnom društvu, čovjek ne može razgovarati – sa pogledom koji je obavezujući odgovor za svakoga – o pitanjima poput: „Jesu li opravdani razlozi vezani za zabranu objavljivanja ljudskog lika koje imamo u islamu?“ Razlika u vjerovanju, bazirana na religiji, je toliko velika da je jedina nada, u mogućnosti dogovora između svih strana, minimum uzajamnog poštovanja. Dakle: ja poštujem one druge iako ih ne razumijem. Ja sam ih ostavljam na miru, sve dok oni ne pokazuju svoje emocije – bijes na osnovu povrede – u javnosti. Multikulturalna ispravnost drži “one druge” na dohvata ruke i pušta ih da misle i vjeruju ono što žele, *sve dok* to ne košta ništa one druge, to jest, dokle god dominantna globalno-sekularna, politička i tržišna ekonomija – nije ugrožena i ostaje netaknuta. Multikulturalizam je u opasnosti ako legitimira mišljenja da ne postoje politička pitanja, kao i da je postojeći poredak, pod „liberalnom“ i „demokratskom“ politikom neutralan – da liberalna država i kapitalistička ekonomija omogućavaju ljudima da misle, vjeruju i žive na način na koji žele, bez da im društveni poredak određuje, a kamoli favorizira neke vrijednosti u odnosu na druge.

Kritična tačka koju želim da naglasim, nije samo da se religija delegira u privatnu sferu, izražava određeno političko razumijevanje prema mjestu religije u društvu (nespojivo sa islamom, gdje se

intimno prepliću vjera i svakodnevni život vjernika, tako da se religija i kultura preklapaju). Kada se to učini, u ime "tolerancije" i u ime "pluralizma", pokriva se niz pitanja koja se odnose na stvarnu raspodjelu moći. Religija je jedan aspekt one kulture kojoj pripada onaj "drugi". A na pitanje kako različite kulture mogu živjeti u miru jedni pored drugih unutar iste zajednice (grada, nacionalne države) odgovor je: Svijet, podijeljen u grupe, porađa zadatak svih – bez obzira na stanovišta – da uče da *poštuju jedni druge*, a ne da se ide putem međusobnih razlika. Kao što su mnogi istakli (Kymlicka 1995: 6) multikulturalizam je rasizam našeg vremena: Zajedničko za obje ideologije, da se grupa građana definiše na osnovu njihove pripadnosti određenoj grupi, odnosno na osnovu njihovog porijekla ili kulturnog odgoja (nazvanog također i "nacionalnost"). Pripadnost određuje, da članovi grupe imaju pravo na neke stvari na koje oni drugi, koji nisu članovi nemaju pravo, i vice versa. Različitost između kultura, kao i između njihovih vrijednosti, uzrok je brojnih sukoba u današnjem svijetu: Politički sukobi našeg vremena poprimili su oblik kulturnog sukoba (Bauman, 2011).

Ovdje su dvije opasnosti. Jedna od njih je da kultura zamjenjuje – preciznije zamagljuje – klasu i rasu: dijelom zato, što cilj kulturne jednakosti (jednaka prava za sve kulture) natkriljuje cilj ekonomske jednakosti (jednakosti među klasa-

ma); a dijelom što kultura prihvata funkciju isključivanja, koju su rase i klase imale ranije. To se događa prilikom marginalizacije useljenika u norveškom društvu, što je činjenica izražena kada ne mogu dobiti posao. To se objašnjava pozivanjem na "kulturene razlike", između imigranata i tzv. etničkih Norvežana – kao što to Fremskrittspartiet (Partija napretka) radi kada objašnjava poteškoće imigranata na tržištu rada, tvrdeći da ne znaju dovoljno norveški jezik i da se nisu dovoljno prilagodili norveškom društvu. Kratko rečeno, radi se o problemima zbog kojih useljenici optužuju sami sebe i svoje kulturno porijeklo. Ali kakve veze ima klasana dimenzija hoće li neko dobiti posao ili ne? Nije li to, u velikoj mjeri, stvar sistematske razlike u materijalnim resursima i finansijskom položaju? Osim toga, useljenicima se ne daje pristup ni brojnim nedovoljno plaćenim fizičkim poslovima, koje većina ne želi, dok im se istovremeno onemogućuje pristup dobro plaćenim poslovima visokog statusa, bez obzira koliko dobro su obrazovani i bez obzira koliko dobro govore norveški – tako da je boja kože i ime "stranog porijekla", a ne individualne sposobnosti, ono što odlučuje. Nije li zbog toga diskriminacija savremeni rasizam, prije nego proizvod "mekih" kulturnih razlika? I na kraju, ako su uzroci diskriminacije utemeljeni u ekonomskoj nejednakosti, na tržištu rada pod sve većim pritiskom, onda se apelira da svi budu više "tol-

erantniji” kao odgovor na konflikt? Dokle god se politički fokus usmjerava prema mijenju ”odnosa” ljudi prema ”drugima”, ekonomska eksploatacija u bogatim industrijskim zemljama, kao i zemljama u razvoju, (mislim na Poljake sa groteskno niskom satnicom i 12-satnim radnim vremenom) ležaće u mraku. Nije tu samo eksploatacija većine od strane manjine zapostavljena. Tu je i *omalovažavanje* žena od strane muškarca – objašnjeno kao ”uvjetovanost kulturom” kao nešto što se događa u privatnom životu i u što se država nema pravo miješati.

Druga opasnost pojavljuje se kada multikulturalizam ide da bude borba, npr. protiv šovinističke diskriminacije, motivirane da bude borba za posebna prava grupe na osnovu njihovog grupnog identiteta (koji se često naziva ”politika identiteta”). Kada se od manjine napravi politički relevantan faktor (posebno ljevica posmatrana okom Zapada), tada i multikulturalizam više nije nevin? To pomaže da se ozakoni vezanost pojedinca sa ”svojom” grupom, kada grupa izražava suštinu pojedinca i označava granice za njegovo ili njeno samorazumijevanje i mjesto u svijetu – kao šta se dešava kada svi muslimani (jer oni nose to ime) vjeruju da su reagirali isto kao u slučaju karikatura sa poslanikom Muhammedom. To što se legitimira to je podvrgavanje pojedinca pod tradiciju i norme grupe, tako da identitet pojedinca je u suprotnosti

sa onim izvan grupe; bliski kontakt sa "drugim" će ugroziti i njegov identitet i identitet grupe. U želji da cvjeta hiljadu *kulturnih* cvjetova, multikulturalizam zanemaruje pravo pojedinca da razvija i izrazi svoje *individualne* razlike u odnosu prema drugima. Politički liberalizam, koji ima takve poteškoće u udruživanju zavisnosti i vrijednosti (vidi Poglavlje 6) ima svoju snagu u pogledu prava pojedinca na drugosti.

U multikulturalizmu živi depolitizacija koju sam naglasio, rame uz rame sa tendencijom ka esencijalizmu, u kojem se individua i grupa vide kao nerazdvojni. Bez obzira na to što je to različit slučaj koji sam naglasio, to pokazuje da je multikulturalnost vrlo otporna na kritike. Pa, ko može biti protiv da cvjeta hiljadu cvjetova kulture? Da bude protiv mnoštva vrijednosti i različitih načina života? Stvar je u tome da distribucija i artikulacija identiteta i drugih oblika simboličkog kapitala, odvlače pažnju sa snaga koje su lokomotiva društvenog razvoja – odvlače pažnju od kritičkog pogleda vezanog za distribuciju materijalnih sredstava potrebnih za slobodu osobe. Malo je svega danas za siromašne, za novu klasu siromašnih sa stalnom nezaposlenošću, za sve one koje ekonomija čini bolesnim, neuhranjenim i slično. Niko ko stavlja situaciju u svijetu pod lupu, ne može zaključiti da su politika identiteta i religijske različitosti važnije

od borbe protiv groteskne i rastuće, nepravedne i nepravilne podjele materijalnih resursa ili protiv globalnog zagrijavanja o čemu smo razgovarali u vezi sa etikom Hansa Jonasa. Ne kažem da kultura nije važna. Ne kažem da je to između raznolikosti vjerovanja i ekonomske pravde. Ali upozoravam protiv pomaka u perspektivi koje donosi multikulturalizam: pomaka iz strukturalnih uvjeta i odnosa moći koji u velikoj mjeri – iako ne u potpunosti – određuju stvarne šanse pojedinca da dobije život, za koji mi smatramo da je dobar.

Odabrana djela za čitanje

Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993. Sjajna knjiga o osnovama antičkog etičkog mišljenja;

Arendt, Hannah, *Vita activa*. Oslo: Pax, 1996;

Bauman, Zygmunt, *Savnet fellesskap/Čežnja za zajedništvom*, Oslo: Cappelen, 2001. Kriička analiza o multikulturalnoj političkoj korektnosti;

Gilligan, Carol, *Med en annen stemme/Sa drugim glasom*, Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003;

Gutman, Arny, red., *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, 1995. Klasici koji sadrže poznatu debate između Taylora I Habermasa;

Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991;

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995. En Liberalna odbrana kolektivnih prava;

Pettersen, Tove, *Comprehending Care*, Oslo: Universitetet i Oslo, 2004. Pretresa Gillansov doprinos etičkom mišljenju;

Rawls, John, *A Theory of Justice* Oxford: Oxford University Press, 1973;

Rawls, John, *Political Liberalism*. New York: Columbia, 1993. Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Harvard: Harvard University Press, 1998;

Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989;

Vetlesen, Arne Johan, *Perception, Empathy, and Judgment*, University Park: Penn State Press, 1994. Argumenti za ulogu empatije u moralnom nastupu;

Williams, Bernard, "Consequentialism and Integrity" i Samuel Scheffler, (red.) *Consequentialism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 1998;

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999.

Registar imena

A

Adorno, Theodor W.
147, 196
Alfred, C. Fred
121, 125, 162, 164, 180
Amery, Jean
169, 172
Annas, Julia
196, 197, 211
Arendt, Hannah
106, 197, 211
Aristotel
16, 18, 19, 47, 61, 70,
71, 72, 73, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 85,
86, 98, 101, 156, 160,
163, 166, 172, 175, 176,
196, 197, 200

B

Bacon, Francis
93
Baier, Annette
161, 180, 194
Bauman, Zygmunt
180, 207, 211

Berkowitz, David

125

Bernstein, Jay

147, 150

Bjørneboe, Jens

170, 181

Blackburn, Simon

53, 54, 56, 62, 63, 68,
98

Bradley, F.H.

175

Bush, George W.

102

D

Dessau, Nina

106

F

Fidjestøl, Alfred

107

Flannery, Tim

106, 107

Fosland, Jørgen

68

Frankfurt, Harry

59

G

Gilligan, Carol

192, 193, 211

Gutman, Arny 211

H

Habermas, Jürgen

92, 93, 107, 138, 140,
146, 147, 166, 167,
185, 186, 188, 189, 190,
191, 192, 199, 200, 201,
203, 212

Hare, Richard M.

137, 150

Hegel, Georg W.F.

54, 155, 156, 157, 158,
164, 166, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181

Heidegger, Martin

172

Henriksen, Jan – Olav

20, 125, 167

Herald, Grimen

68

Hitler, Adolf

56

Hobbes, Thomas

127, 128, 129, 134, 135,
138, 140, 142, 143, 150,
158, 160, 171, 176, 178,
184, 185, 195, 197, 205

Hume, David

44, 96, 97, 98, 107, 118,
138, 140, 142, 161,
175, 194**J**

Jonas, Hans

19, 85, 86, 88, 89, 90,
91, 92, 94, 95, 98, 99,
100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107,
167, 202, 211**K**

Kant, Immanuel

18, 30, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 51, 52, 54, 70,
138, 140, 141, 157, 159,
163, 166, 175, 176, 177,
179, 184, 193, 196

Kolbert, Elizabeth

107

Kierkegaard, Søren

171

Kymlick, Will

207, 212

L

Lane, Allen

107

Levi, Primo

37, 169, 172

Levinas, Emmanuel

148, 167, 203

Locke, John

143, 184

Løgstrup, Knud E.

19, 124, 127, 128, 129,

130, 131, 132, 133, 134,

135, 136, 139, 140, 141,

144, 147, 148, 149, 150,

151, 154, 156, 160, 167,

168, 170, 173, 175, 178,

179, 191, 203

Lothe, Jakob 52

Lovibond, Sabina 82

Lund, Bernt H. 9

M

Machiavelli, Niccolo

197

MacIntyre, Alasdair

137, 151

Mackie, John

98, 141, 142, 143, 144,

151

Macpherson, C. B.

151

McNaughton, David

144, 145, 151

Mill, John Stuart

159

Monbiot, George

107

N

Nietzsche, Friedrich

17, 19, 26, 44, 70, 75,

110, 112, 113, 114, 115,

117, 118, 119, 120, 121,

122, 123, 124, 125, 127,

128, 129, 130, 131, 132,

134, 135, 136, 139, 140,

141, 146, 147, 159, 172,

188

Nussbaum, Sabina

82

Nyeng, Frode

68

O

O'Neill

95, 108

Onora

108

P

Pettersen, Tove

194, 212

Platon

28, 75, 197

R

Rawls, John

150, 159, 160, 166, 167,

183, 184, 185, 186, 188,

189, 192, 199, 200, 201,

203, 212

Reitzels, Hans

107

Rousseau, Jean-Jacques

44, 161

S

Sachnowitz, Herman

35, 36, 40, 41, 42, 43,

48, 52, 169, 172

Sartre, Jean – Paul

50, 51, 52, 65, 66, 67,

68, 122, 170, 171,

Scanlon, Thomas

186, 187, 188, 189,

Sennett, Richard

162, 181

Sidgwick, Henry

143

Sloterdijk, Peter

123, 124, 125

Spinoza

44

Storeide, Anette

52

Storheim, Eivind

52

Svendsen, Lars

20

T

Tranøy, Knut Erik

80, 82

Taylor, Charles

58, 59, 61, 62, 63, 64,
66, 67, 68, 76, 112, 190,
200, 212

U

Uglevik, Ingrid Louise

20

V

Vetlesen, Arne Johan

20, 82, 167, 171, 181,
187, 201, 212

W

Wiggins, David

80, 81, 82, 83, 136, 151

Williams, Bernard

198, 212

Williams, Robert

181

Wright, von Georg

81

Ž

Žižek, Slavoj

212

REGISTAR:

Bechelor prava, Aida Sućeska

DTP:

Dipl. ing. Sead Muhić

NASLOVNA STRANA:

Dipl. ing. Sead Muhić

ŠTAMPA:

Štamparija Fojnica d.o.o.

TIRAŽ:

500

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

17

VETLESEN, Arne Johan

Šta je etika / Arne Johan Vetlesen ; s
norveškog preveo Rasim Muratović. - Sarajevo :
Institut za istraživanje zločina protiv
čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta,
2014. - 217 str. ; 20 cm

Prijevod djela: Hva er etikk. - Bibliografija uz
sva poglavlja. - Registar.

ISBN 978-9958-740-99-2

COBISS.BH-ID 21765126
