

## OD UNIVERZALNOG PRESKRIPTIVIZMA DO KANTIJANSKOG UTILITARIZMA\*

*Apstrakt: Autor preispituje Herove višestruke pokušaje povezivanja metaetičkog i normativno-etičkog učenja, koje je u formalnom smislu određeno kao „kantijanski utilitarizam“, a u supstantivnom kao „utilitarizam preferencija“. Kritički osvrti na obe dimenzije utilitarističke doktrine ciljaju na to da ukažu na domete i granice Herove ambiciozne redefinicije ove teorije. Potom se raspravlja o tzv. „nužnom sastojku“ moralnog rasuđivanja pod imenom „simpatetička imaginacija“, koju Her u svojoj razvijenoj teoriji poima ne samo kao normativni zahtev već i kao izvESNU logičku tezu. I najzad, razmatraju se vrste preferencija koje, uz pomoć određenog niza kriterijuma, mogu ili ne mogu biti priznate kao moralno relevantne.*

*Ključne reči: univerzalni preskriptivizam, razborito i moralno mišljenje, preferencije, želje, interesi, ideali, utilitarizam, utilitarizam preferencija, kantijanski utilitarizam, simpatetička imaginacija, princip uslovne refleksije.*

### 1. Brevijar

Dodirne tačke (tačke prelaza) između metaetike i normativne etike, prema mišljenju mnogih kritičara, predstavljaju najlabavije mesto u Herovoj teorijskoj konstrukciji.\*\* Pre nego što se upustim u

---

\* Članak je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/Jugoslaviji*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 2156).

\*\* Kao i ranije (videti ovaj časopis, broj XXII-XXIII), za Herove glavne knjige koristiću skraćenice *LM* (*The Language of Morals*), *FR* (*Freedom and Reason*), *MT* (*Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*), *SOE* (*Sorting Out Ethics*), a za Herove zbirke eseja skraćenice *EPhM* (*Essays on Philosophical Method*), *EMC* (*Essays on the Moral Concepts*), *AMP* (*Applications of Moral Philosophy*), *EET* (*Essays in Ethical Theory*), *EPM* (*Essays on Political Morality*), *ERE* (*Essays on Religion and Education*), *OP* (*Objective Prescriptions and Other Essays*). Za Herove odgovore kritičarima u zborniku radova koji je posvećen njegovoj knjizi *MT* koristiću skraćenicu *HC* (*Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*), a za odgovore u časopisu čiji je temat takođe posvećen navedenoj knjizi skraćenicu *T* (*Theoria: A Swedish Journal of Philosophy*). Za potpunije podatke o korišćenju literaturi videti bibliografiju.

detaljniju analizu ovog premošćivanja, ukratko ću skicirati osnovne poteze koje Her u tom pravcu povlači. Naime, on je pokušao da na temelju logike jezika morala izgradi specifičan normativni sistem, premda takav pokušaj ne sadrži relacije direktnog povlačenja iz metaetičkih deskripcija ka normativno-moralnim principima. Tu postoji niz posredujućih komponenata. Pa ipak, prema njegovom mišljenju, nadogradnja normativnog stanovišta na osnovici logičkog okvira moralnog rasuđivanja sasvim prirodno, dosledno, pa čak i nužno rezultira u određenoj varijanti utilitarističkog sistema kao *jedinoj* valjanoj moralnoj teoriji. Ako mu je za verovati, to je i za njega samog bilo iznenađujuće (*HC*, „Comments on Williams“: 290; Hare, 2002: 297).<sup>1</sup> U krajnjem, to bi značilo da je njegova partikularna verzija utilitarizma nužna i dovoljna osnova za rešavanje svih mogućih etičkih razilaženja. Ovakva pretenzija na teorijsku objektivnost može da se poredi samo s Kantovim zasnivanjem metafizike morala, koje je postavljeno na sasvim drugačijim osnovama, što Heru nije smetalo da tvrdi kako je kantijanska teorija kompatibilna sa verzijom utilitarizma kakvu sâm nudi.

Dakle, Her do utilitarizma dospeva preko univerzalnog preskriptivizma, pod pretpostavkom da se i normativno moralno mišljenje na izvestan način može formalizovati. Preciznije rečeno, on tvrdi da je utilitarizam, pre svega, jedna formalna doktrina, što je prilično neuobičajeno tumačenje, budući da se utilitarizam tradicionalno shvata kao teorija koja je prvenstveno zainteresovana za empirijske posledice delanja. Herova preformulacija je sledeća: univerzalizabilnost je istovremeno i formalan princip i princip konzistencije; upravo zato što je formalni princip, ona je, u kombinaciji sa preskriptivnošću, saglasna (ili je u bliskom odnosu) s utilitarističkom maksimom bentamovskog tipa: „Svskog treba računati kao jednog i nikoga više od jednog“ (Mil, 1960: 68), zatim sa hipotetičkim „zlatnim pravilom“: „Ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi čini“, pa čak i s Kantovim osnovnim zakonom čistog praktičkog uma: „Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva“ (Kant, 1990: 54). Drugim rečima, navedene formalne teze (koje nam ne nalažu da izvršimo neki poseban postupak, već nam

<sup>1</sup> Kasnije ćemo videti da ga je takva tvrdnja dovela u opasnost da bude optužen za činjenje naturalističke greške, uprkos njegovoj potrebi da nas učestalo podseća na pogrešnost naturalizma.

samo omogućavaju da testiramo sopstvenu moralnu koherentnost) nisu ništa drugo do zahtevi za nepristrasnom benevolentnošću,<sup>2</sup> odnosno čisto formalni zahtevi koji su analogni metaetičkom opisu karaktera vrednosnih sudova, tj. nisu ništa drugo do izvesne preformulacije glavnih logičkih svojstava, pa se na taj način obezbeđuju i formalne osnove utilitarizma. Zahvaljujući ovoj formalnoj komponenti, utilitarizam je, smatra Her, praktično ekvivalentan univerzalnom preskriptivizmu i saglasan s većinom supstancijalnih moralnih shvatanja, čak i s onima koja su *prima facie* dijametralno suprotna utilitarističkoj poziciji (up. *FR*: 122-123; *MT*: 4-5; *EPM*, „What is Wrong with Slavery?": 162; *EET*, „Utilitarianism and the Vicarious Affects": 234-235; *HC*, „Comments on Nagel": 250).

Do supstancijalnog aspekta utilitarizma ne dolazi se jedino preko univerzalizabilnosti, jer ona sama po sebi, prema njegovom shvatanju, nije supstantivni princip. Ona je samo prva, nezaobilazna komponenta u procesu moralnog rasuđivanja. Druga komponenta je, svakako, preskriptivnost, a preskripcije su, reći će Her sasvim uopšteno, odgovarajuće jezičke ekspresije preferencija (*MT*: 107). Ove nisu ništa drugo do istinski sadržaj moralnih sudova i principa, a sâm termin „preferencije“ on upotrebljava kao zbirni pojam za ljudske sklonosti, potrebe, želje, motivacije, interese, ideale, uverenja. Ili, kako kaže Alan Gibbard: „Moralni ‘treba’-iskaz izražava govornikovu preferenciju na skoro isti način kao što činjenička tvrdnja izražava govornikova verovanja. Određeno moralno uverenje je, onda, izvesno preferencijalno stanje“ (Gibbard, 1988: 58). Naravno, ista takva bliska veza primetna je i između običnih imperativa i preferencija: ako je delatnik obavezan na imperativ „Neka se  $x$  dogodi“, onda on preferira da se  $x$  dogodi (Feldman, 1984: 273).

U moralnom rasuđivanju preferencije figuriraju kao empirijske premise, i kao takve predstavljaju odlučujuću, sadržinsku komponentu u prelasku s formalne na supstancijalnu dimenziju utilitarizma. A, hipotetički gledano, susret formalnog zahteva univerzalizabilnosti i preferencija, uz posredovanje misaonog eksperimenta simpatetičke imaginacije (koja se u isti mah može poimati i kao posledica razvijanja teze univerzalizabilnosti), morao bi da zauzvrat

---

<sup>2</sup> „Nepriistrasnost je zagarantovana stipulacijom da principi moraju biti univerzalni.... A benevolentnost je obezbeđena elementom preskriptivnosti“ (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning": 49-50).

rezultira u stvaranju treće (i nezavisne) formalne komponente (ili konceptualne teze) moralnog rasuđivanja, koja glasi: „Ja ne mogu da znam stepen i kvalitet tuđih patnji i, uopšte uzev, tuđih motivacija i preferencija, a da nemam jednake motivacije u odnosu na ono što bi trebalo da se dogodi meni, kada bih se nalazio na njihovom mestu, sa njihovim motivacijama i preferencijama“ (MT: 99).<sup>3</sup> Shodno tome, Herova normativna pozicija može se preciznije definisati kao *utilitarizam preferencija*.

## 2. Razlika između razboritog i moralnog mišljenja

Moralno mišljenje je vrsta racionalnog praktičkog rasuđivanja. A vrstu racionalnog praktičkog rasuđivanja koje prethodi moralnom mišljenju, i koje ga na neki način konstituiše i nastavlja da u njemu učestvuje, Her označava kao „razborito mišljenje“. Ako svako racionalno rasuđivanje mora da se odvija u svetlu činjenica, onda prikladna primena jedne ili druge vrste mišljenja zavisi od toga šta se podrazumeva pod činjenicama. Dok racionalno razborito mišljenje, prema Heru, obično ima posla sa realnim svetom i operiše činjenicama na koje se svet (kako bi rani Vitgenštajn rekao) „raspada“, moralno mišljenje vlastitu racionalnost mnogo češće proverava u odnosu na zamišljene, hipotetičke situacije koje pripadaju logički mogućim svetovima i koje bi mogle postati realne; drugima rečima, moralnost nalaže da se hipotetičke situacije tretiraju *kao da* su stvarne. Obe vrste mišljenja postavljaju zahtev za poznavanjem dovoljnog skupa činjenica (posedovanjem relevantnih informacija) o razmatranim slučajevima.<sup>4</sup> Moramo da imamo na umu i to da se obe ove vrste karakterišu kao normativne, tj. da svoju legitimaciju dobijaju u kontekstu donošenja konkretne odluke o tome koje iz skupa raspoloživih alternativnih delanja izabrati, ne zanemarujući pri tom činjenicu o tome koji pravac delanja eventualno preferiramo. Na tu odluku će uticati i činjenice o izvesnim ili verovatnim posledicama jednog, drugog ili

---

<sup>3</sup> Ovom formalnom uslovu su, kao što ćemo videti, tek Herovi kritičari pridavali razna imena.

<sup>4</sup> O tome da nas nepotpuna informisanost ne sprečava da pravimo racionalne izbore i da racionalno postupamo, već da nas iracionalnim čini ignorisanje relevantnih činjenica koje su nam dostupne, videti Herov ogled „What Makes Choices Rational?“, u: *EET*: 37-38.

trećeg od mogućih pravaca delanja. Ovakav način predviđanja je ono što bliže određuje samu prirodu razboritog mišljenja. Naime, Her skreće pažnju na to da je reč „razboritost“ (prudence) izvedena iz latinske reči „providentia“, što znači „predviđanje“ (*T*, „Prudence and Past Preferences“: 152). Razborito mišljenje još uvek nije moralno, jer je razboriti delatnik, po definiciji, prevashodno zainteresovan za racionalne ishode onih delanja koja su predmet njegovih samoodnosnih i lično-interesnih preferencija (ili želja, ili interesa, itd).<sup>5</sup> Ali, iako još uvek nije moralno, razborito mišljenje je u svom korenu utilitarno, jer će se razboriti delatnik, ukoliko je u dovoljnoj meri informisan (što je, dakle, pretpostavka racionalnog delanja), opredeliti za onaj ishod koji maksimizuje korisnost u smislu maksimalnog zadovoljenja sopstvenih želja ili proizvođenja onih događaja koje on najviše želi (up. Brandt, 1979: 229-230). On se ne pita o tome kako će njegove preferencije (izražene u vidu singularnih preskripcija: „neka se desi to-i-to“), u slučaju njihove realizacije, uticati na druge ljude, već teži konačnom stanju stvari zadovoljenja ili ispunjenja vlastitih preferencija. Ali ukoliko sebi postavi to pitanje, on će morati da uzme u obzir ne samo lične preferencije (želje, interese...), već podjednako i preferencije svih onih koji bi njegovim postupanjem bili ugroženi i čije bi preferencijalne težnje mogle biti osujećene. Na taj način otpočinje proces tranzicije od razboritog ka moralnom mišljenju, a moralnost postaje vrsta „univerzalizovane razboritosti“ (*EMC*, „Wrongness and Harm“: 103; *MT*: 100). Uvođenje univerzalnosti nalaže delatniku da testira validnost vlastite preskripcije, tako što će sebi postaviti ključno pitanje o tome da li može iskreno da prihvati „univerzalnu primenu te preskripcije“ (*MT*: 89). A da bi taj test bio uspešan, delatnik mora biti sposoban i voljan da zamisli, ili da sebi predstavi, kako se nalazi u pozicijama onih osoba na koje bi njegova preskripcija imala uticaj, potom u kojoj meri bi im se to dopadalo ili nedopadalo i, na koncu, da li bi i oni prepoznali i prihvatili univerzalnu primenljivost predložene preskripcije.<sup>6</sup> Ukoliko je ishod testa pozitivan, delatnik formira moralnu preskripciju koja po važenju nadvladava njegove čisto razborite preskripcije, odnosno stiče univerzalnu preferenciju ili želju koja po snazi nadjačava njegove čisto razborite preferencije ili želje.

<sup>5</sup> Pri tom, naravno, nije nužno da razborito mišljenje bude okarakterisano kao egoističko. Ono to može biti, ali ne mora.

<sup>6</sup> Problemu imaginativnog stavljanja na mesto drugih, kojeg ovde samo spominjem, posvećujem čitav jedan odeljak.

Naravno, s logičke tačke gledišta nije samoprotivrečno niti nedosledno izreći univerzalno-razboritu preskripciju da bi *svako* od nas jedini značaj trebalo da pridaje svojim *ličnim* preferencijama, samo zato što su lične (*EPhM*, „The Practical Relevance of Philosophy“: 115).<sup>7</sup> Međutim, moje preferencije u životno-realnim situacijama mogu da se kose sa tuđim preferencijama, i da na taj način postanu podložne izvesnim činjeničnim ograničenjima (i to upravo činjenicama o postojanju tuđih preferencija). Ovaj empirijsko-konfliktni faktor dodatno utiče na karakter eventualno nastupajuće metamorfoze iz univerzalno-razborite ka univerzalno-moralnoj preskripciji.<sup>8</sup> Budući da se sagledava kao rezultat ekstenzije prethodne preskripcije (koja je, iako formalna, u svom korenu utilitarna), i sama univerzalno-moralna preskripcija poprima utilitaristički oblik, te od nas zahteva da tuđim preferencijama pridajemo isti značaj kao svojim sopstvenim, odnosno da budemo nepristrasni između ličnih i preferencija drugih ljudi, ili da uvek težimo maksimizaciji zadovoljenja preferencija svih moralnih delatnika. U momentima kada želi da naglasi podjednako kantijansku dimenziju svoje teorije, Her nam sugeriše da termin „preferencije“ zamenimo terminom „svrhe“ ili „htenja“. To je neke njegove kritičare, takođe utilitariste, navelo da ovu koncepciju nazovu „Kant-Herovom koncepcijom“, a koja bi formalno mogla da glasi: „Nikada ne čini ono što racionalne osobe ne bi želele da bilo ko čini“ (Brandt, 1979: 197).

Prethodno rečeno je samo jedan od mogućih (i krajnje oskudnih) načina objašnjenja metoda pomoću kojeg Her dospeva do svojih utilitarističkih zaključaka. On, međutim, nudi i alternativne razrade ovog puta, bez kojih nije moguće u potpunosti razumeti celinu njegovog moralnog učenja. Pa ipak, možda je najuputnije da analize započnu od razlike između razboritog i moralnog mišljenja,

<sup>7</sup> Slična tvrdnja iznosi se i u jednoj reakciji na kritiku teze univerzalizabilnosti s obzirom na činjenicu da etički egoizam može u potpunosti zadovoljiti uslov univerzalnosti: „Ako kažemo: ‘Svako treba da vodi računa samo o sebi’, to je, logički (formalno) govoreći, univerzal. Pitanje je da li bismo prihvatili ovu univerzalnu preskripciju, ukoliko razmotrimo kako bi to uticalo na nas same kad bismo se našli u poziciji nekoga ko je odviše slab da o sebi vodi računa“ (*HC*, „Comments on Nagel“: 249).

<sup>8</sup> „U moralnom rasuđivanju tragamo za moralnim sudovima i moralnim principima koje, kada razmotrimo njihove logičke posledice i činjenice datog slučaja, možemo i dalje prihvatati“ (*FR*: 88).

budući da ona, kako sâm Her izjavljuje, predstavlja osnovu njegovog normativnog sistema.<sup>9</sup>

### 3. Utilitarizam preferencija

U Herovoj poslednjoj istraživačkoj fazi termin „preferencije“, po svemu sudeći, igra istu onu obuhvatnu i sažimajuću ulogu koju su termini „sklonosti“ ili „interesi“ imali da igraju u njegovoj srednoj fazi. Ovo je, doduše, samo delimično tačno, jer preferencije sada treba da, između ostalog, pokrivaju i celokupnu oblast ljudskih ideala, dok su ranije ideali i interesi predstavljali dve međusobne nezavisne polazišne osnove u razvijanju moralne argumentacije i bili određivani kao elementi koji, u suštini, pripadaju dvema različitim vrstama moralnosti. Ukratko, njegov postupak redukcije ideala na preferencije, a u svrhu izgradnje sveobuhvatne moralne teorije pod nazivom „utilitarizam preferencija“, dočekan je sa ne baš velikom blagonaklonošću. Dok je univerzalni preskriptivizam bio naširoko prihvaćen kao „stanovište koje je prirodno upisano“ (Persson, 1983: 48) u formalno-moralna načela – bentamovski utilitaristički princip, kantijanski kategorički imperativ, zlatno pravilo, pa i u hrišćansku zapovest nepristrasne benevolentnosti: „Ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe“ – kritičari nisu nalazili razumevanja za Herovo poistovećivanje njihovih funkcija i dometa, budući da svako od tih načela ponaosob obično služi kao osnova za različite normativno-etičke koncepcije.<sup>10</sup> Opšte je mesto da kategorički imperativ predstavlja kamen temeljac deontoloških teorija, po kojima izvesni postupci (ili klase postupaka) mogu biti ispravni ili obavezujući čak i ako ponekad ne bi imali društveno korisne funkcije, dakle nezavisno od svoje svrhovitosti (up. Frankena, 1963: 14 ff.). Hrišćanska zapovest nepristrasne benevolentnosti je, izvorno, daleko od toga da bude utilita-

<sup>9</sup> „Osnovna razlika između etike i razboritosti sastoji se u tome što moralni sudovi moraju da budu nepristrasni... dok razboriti sudovi to nisu“ (HC, „Comments on Richards“: 257); „Postoje razboriti razlozi da se misli moralno; ali, razborito i moralno mišljenje jesu različita mišljenja“ (HC, „Comments on Hudson“: 214).

<sup>10</sup> Mora se, doduše, primetiti da kod Hera nije uvek reč o doslovnom poravnanju značenja tih načela, već pre o pronalaženju nekih formalnih sličnosti i veza između njih. Tako se, na primer, u ogledu „Abortion and the Golden Rule“ kaže da iako zlatno pravilo nije zasnovano na utilitarističkom principu, ono obezbeđuje osnovu za izvesnu vrstu utilitarizma (Hare, 1975: 221-222).

rističko načelo; štaviše, njena punija formulacija verovatno bi glasila: „Ljubi bližnjeg svoga kao samoga sebe, čak i ako od toga nemaš nikakve koristi“.<sup>11</sup> Stoga se čini da biti univerzalni preskriptivista ne znači, *eo ipso*, biti utilitarista.

U svojoj srednjoj fazi Her je, doduše, bio spreman da prizna da utilitarizam „može obuhvatati samo jedan, iako veoma važan, deo moralnosti“ (*FR*: 119), a, dosledno tome, „idealističku“ moralnost je u isti mah poimao i kao nezavisnu i kao saglasnu s univerzalnim preskriptivizmom. Drugim rečima, moralni delatnici su tada mogli da iskreno univerzalno propisuju ili u skladu sa svojim interesima ili u skladu sa svojim idealima, tj. vrednosnim uverenjima. Međutim, potonja asimilacija ideala morala ga je voditi ka tome da potceni i obezvredi, ne samo značaj ideala i dubokih uverenja u životu moralnih delatnika, već i sva etička polazišta koja obično važe kao dijame-tralno suprotna utilitarističkoj doktrini (up. Williams, 1985: 86).

Na koji način Her asimiluje ili svodi ideale na preferencije, što istovremeno treba da mu pruži obrazloženje za novu tvrdnju da iz univerzalnog preskriptivizma sada jedino i isključivo sledi utilitarizam? Pre svega, mora se skrenuti pažnja na Herovu iznenađujuću definiciju ideala kao „vrste želje ili dopadanja“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 219), pri čemu „dopadanje“ treba shvatiti kao drugo ime za „preferenciju“. Poput Mekija, on sada smatra da ne postoje objektivno-validni moralni ideali ili objektivne vrednosti, koje bi bile odraz nečega što je drugačije i sasvim nezavisno od želja.<sup>12</sup> Stoga

<sup>11</sup> Her je u nekoliko navrata pokušao da svoju teoriju poistoveti sa tzv. *etikom ljubavi*, odnosno fenomen ljubavi sa celokupnom moralnošću: „Smatrati da ljubav i moralnost imaju različite jezike... jeste greška koju često prave oni za koje ljubav označava seks, a moralnost knjigu pravila... Ali, uistinu, moralnost *jeste* ljubav“ (*AMP*, „Community and Communication“: 115). U ogledu „Language and Moral Education“ pomenutu zapovest Her interpretira kao paradigmatičan primer principa nepristrasne benevolentnosti: „Znanje o posledicama naših postupaka nije dovoljno... Iskusan učitelj ima puno znanje o tome kako njegovi postupci utiču na osećanja onih koje on muči. Ovom znanju mora biti dodata ljubav prema našim bližnjima... Voleti ljude znači tretirati njihove interese (ili svrhe, kako bi Kant rekao) kao svoje sopstvene“ (*ERE*: 170). Slično se tvrdi i u ogledu „Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace“ (*EPM*: 64), gde umesto interesa ili svrha stoje preferencije. Konačno, svoju moralnu teoriju Her katkad naziva i „hrišćanskom varijantom utilitarizma“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 29).

<sup>12</sup> Na ova podudarna mesta u Herovoj i Mekijevoj teoriji podseća nas Singer (1988: 150). Međutim, Her upozorava da, uprkos tome, njegova doktrina ne sme biti shvaćena kao vrsta subjektivističkog deskriptivizma: „Reći da nešto ima vrednost



je, na prvi pogled, manje iznenađujući njegov sledeći potez pomera-  
nja od interesa ka željama, „od propisivanja maksimizovanja realiza-  
cije interesa ka propisivanju maksimizovanja zadovoljenja želja“  
(McCloskey, 1979: 64). Obično se prihvata kao istinito da delatnik  
usvaja moralnu tačku gledišta tek onda kada postane spreman da  
sopstvene preskripcije propisuje univerzalno. S time su, dakle, sagla-  
sne sve relevantne etičke koncepcije, a iz toga, po definiciji, ne slede  
nikakve instrukcije ili sugestije u pogledu obaveznog sadržaja tih  
preskripcija. Ali sada se kao konačna i nužna svrha univerzalnog mor-  
alnog propisivanja određuje ništa drugo do maksimizacija korisno-  
sti, kao stanje koje nastaje zadovoljenjem želja ili preferencija svih  
moralnih delatnika. Teško je, međutim, uvideti na koji to način utili-  
tarizam preferencija postaje logički obavezujući normativni sistem  
za svakog ko prihvata (a mora prihvatiti ukoliko namerava da rasu-  
duje moralno) univerzalni preskriptivizam.

Od suštinske je važnosti isticati razliku, još više nego što sâm  
Her to čini, između njegove formalno-utilitarističke pozicije (budući  
da ova u sebi, kao što ćemo kasnije videti, sadrži i ne-utilitarističke  
elemente)<sup>13</sup> i iz nje izvedene supstancijalne utilitarističke pozicije.  
Ovoj potonjoj ću sada posvetiti više pažnje. Naredna izlaganja će,  
nadam se, opravdati mogućnost i smisao ovog obrnutog redosleda.  
Pre svega, mora se navesti osnovni razlog zbog kojeg se Her oprede-  
ljuje za definiciju korisnosti u terminima zadovoljenja želja ili pre-  
ferencija, pre nego za klasično-utilitarističku definiciju u terminima  
psihološkog stanja zadovoljstva ili sreće. Naime, taj razlog počiva  
na Herovom isticanju veze između preferencija i preskripcija, od-  
nosno u već navedenom formalnom određenju preskripcija kao je-  
zičkih ekspresija preferencija. U tom smislu on kaže da „samima  
sebi možemo propisati drukčije stvari no što je sreća, ali možemo li  
propisati drukčije stvari od onih koje (u celini uzev) preferiramo?“

---

znači izraziti neku evaluaciju... Kada izražavam tu evaluaciju ne iskazujem nešto o  
svom stanju svesti, te tako ne iznosim ni neku subjektivnu činjenicu (ne iznosim *ni-  
kakvu* činjenicu)“ (HC, „Comments on Singer“: 272).

<sup>13</sup> Herova težnja ka sinkretizmu i na formalno-normativnom nivou navela je  
pojedine filozofe da dovedu u pitanje klasifikovanje njegove teorije kao varijante utili-  
tarizma (videti: Brandt, 1979: 231, kao i McCloskey, 1979: 68). Tome u prilog idu i  
česte Herove opaske o neadekvatnosti većine verzija utilitarizma, ali i kategoričko  
odbacivanje (kao pogrešne ili lažne) distinkcije između deontoloških i teleoloških  
teorija (videti: FR: 124.)

(*HC*, „Comments on Brandt“: 220). U vreme kada je svoju teoriju kolebljivo razumevao kao „utilitarizam interesa“, argumenti protiv definicije korisnosti u terminima zadovoljstva ili sreće nisu bili ništa manje uverljivi:

„Ako uvek treba da radimo tako da individualni postupak maksimizuje zadovoljstvo i minimizuje bol, onda obećanje dato čoveku koji je ubrzo nakon toga preminuo izgleda bez važnosti, jer mrtvi nemaju zadovoljstava ni boli... Sklon sam da verujem da bi uspešnost takve formulacije bila osigurana kada bi se dalo objašnjenje zadovoljstva u pogledu ljudskih želja, sklonosti itd. – dakle, u pogledu ljudskih interesa. Bilo bi bolje da zaobiđemo neuhvatljivi pojam zadovoljstva i direktno se okrenemo ovim interesima... Istina je da umrli nemaju ni želja ni sklonosti; pa ipak, skoro svi mi imamo mnoge i često veoma jake želje koje se tiču situacija posle naše smrti“ (*FR*: 133-134).<sup>14</sup>

„Pojam sreće ni izdaleka nije empirijski. To objašnjava zbog čega su utilitaristi imali toliko malo uspeha u pokušaju da svoju empirističku etičku teoriju zasnuju na pojmu sreće... Sklon sam da verujem da bi došlo do manje neprilika ako bi se, umesto toga, preformulisano zasnovalo na pokušaju da se opiše, ne ono što bi maksimizovalo kolektivnu sreću svih lica, već ono što treba činiti kako se ne bi ogrešilo o pojedinačne *interese* različitih lica. Da li će takva preformulacija još uvek biti smatrana vrstom utilitarizma, predstavlja terminološko pitanje od drugorazrednog značaja“ (*FR*: 129).<sup>15</sup>

Nakon ove digresije, možemo se vratiti Herovom posezanju za željama ili preferencijama kao osnovnim sadržinskim elementima propisivačke aktivnosti. Prema njegovom uverenju, zahtev za delatnikovom iskrenošću uvek se postavlja kao nužan preduslov te aktivnosti: „Ukoliko osoba nešto iskreno propisuje, ona *želi* da se to dogodi“ (*EET*, „Relevance“: 197). Dakle, preskripcija nije ništa drugo do verbalni izraz delatnikove iskrene želje za realizacijom određenog stanja stvari. Za Hera to predstavlja dovoljnu osnovu kako bi se želji obezbedio status važnog i nezaobilaznog elementa (dispozi-

<sup>14</sup> Od apela da se zaobilazi neuhvatljivi pojam zadovoljstva Her ne odustaju ni u kasnijim spisima (up. *MT*: 143-144).

<sup>15</sup> O sličnostima i razlikama između moderne verzije utilitarizma sreće i utilitarizma preferencija reći ću nešto više u odeljku o moralno (i)relevantnim tipovima preferencija.

cije, a potom i razloga za postupanje) u procesu formiranja moralnih preskripcija, u kojem ona, po prirodi stvari, treba da se pretvori u tzv. *univerzalnu želju* da se interesima drugih ljudi pridaje onoliko mnogo značaja koliko i vlastitim. Jer, dok univerzalizabilnost od nas zahteva da ravnopravno uzimamo u obzir sve ljude koji bi se nalazili pod uticajem naših radnji, preskriptivnost, u skladu s prethodno rečenim, od nas zahteva da ravnopravno uzimamo u obzir njihove želje. Univerzalna ili *moralna želja* (stvorena pod pritiscima ovih formalnih zahteva i empirijskih ograničenja u vidu mreže interaktivnih ljudskih stremljenja) ima svoj bihejvioralni analogon u prihvatanju neke racionalne univerzalne preskripcije kao nadvladavajuće u odnosu na ostale želje (preskripcije) koje možemo imati.

Tragajući za tesnijom spregom između želja i interesa, Her najpre kaže da „nije univerzalno slučaj da je, ukoliko nešto želimo, u našem interesu da to imamo, niti da, ukoliko je nešto u našem interesu, to i želimo“, ali ubrzo nakon toga dodaje da „teško da je razumno tvrditi da je izvesna stvar u interesu nekog čoveka, iako je on ne želi, niti ju je ikad želeo, niti bi je ikad želeo“ (*EMC*, „Wrongness and Harm“: 97-98).<sup>16</sup> U razjašnjenju te sprege ključnu ulogu treba da odigra posredujući pojam „štete“, koji se u filozofskoj literaturi redovno upotrebljava u kontekstu ugrožavanja ljudskih interesa.<sup>17</sup> Prema Herovom shvatanju ovih pojmovnih veza, „reći da bi neki postupak štetio nekoj osobi znači reći da bi on sprečio da neki njen interes bude zadovoljen; a to, zauzvrat, znači reći da bi on sprečio, ili bi u mogućim okolnostima mogao sprečiti, da neka njena želja bude ostvarena. Ako nam se dozvoli da to prevedemo u lingvističke termine, to znači reći da postoji neka preskripcija na koju ta osoba pristaje ili bi mogla pristati, a čije bi ispunjenje bilo ili bi moglo biti sprečeno tim postupkom“ (*EMC, ibidem*: 98). Sve u svemu, izgleda da se zadovoljenje želja postavlja kao svrha po sebi. To postaje jasnije ukoliko se obrati pažnja na Herovo razgraničenje želja od potreba. Dok se

---

<sup>16</sup> I ovde se želja sagledava kao psihološka dispozicija koja ima svoj odgovarajući propozicionalni oblik: „Želeti nešto znači pristati na preskripciju neke vrste, na primer na izvesni univerzalni ili singularni imperativ“ (*ibidem*: 98).

<sup>17</sup> S tim u vezi najinstruktivnija je studija Džoela Fajnberga *Harm to Others*, u kojoj on nastoji da pruži iscrpan spisak vrsta postupaka sa štetnim posledicama po interese ljudi. Ti postupci će biti oni koji (1) povređuju, (2) nasrću na, (3) pogoršavaju, (4) unazađuju, (5) osujećuju, (6) ometaju, (7) sprečavaju ili (8) osuđuju njihove interese (Feinberg, 1984: 51).

potreba sagledava po modelu nedostatka, kao nužan uslov (sredstvo) za realizaciju neke svrhe (npr. potrebno mi je unošenje kalcijuma u organizam radi održavanja koštane čvrstine, čak i ako za tim nemam želju u strogom smislu), želja se razumeva po modelu viška (po „potrošačkom“ modelu), kao svrha koja samu sebe opravdava (npr. kao kolekcionar džez muzike, želim da imam što više kompakt diskova te sadržine, iako ne osećam potrebu da ih sve s podjednakom pažnjom preslušavam).<sup>18</sup>

Interesantno je da klasični utilitaristi, kako se čini, želje nisu shvatali kao svrhu po sebi, već kao sredstvo za sticanje raznih dobara (kao što su vrline, društveni položaj, moć, bogatstvo, znanje, sloboda, itd.) što bi mogla proisteći iz zadovoljenja želja (up. McCloskey, 1979: 71-72).<sup>19</sup> Her bi rekao da je u odnosu na tradicionalni upravo to *differentia specifica* njegovog utilitarizma, koji svoje početno opravdanje može zadobiti tek nakon teorijski konkretnijeg razjašnjenja pojmovne sprege između želja i interesa, gde osujećivanje prethodnih po značenju postaje isto što i osujećivanje potonjih. Interes se, naposljetku, može interpretirati kao neka vrsta promišljene želje.

Ali kako se, s obzirom na Herovu nedovoljno razgraničenu ili gotovo sinonimnu upotrebu pojmova „preferencije“, „želje“ i „interesi“, može preciznije opisati i okarakterisati favorizovano stanovište utilitarizma preferencija? S jedne strane, to je shvatanje po kojem je određeni postupak moralno ispravan ako i samo ako maksimizuje zadovoljenje jednakih preferencija (želja) ili unapređenje jednakih interesa, bez obzira na njihov sadržaj, svih članova neke moralne zajednice (*MT*: 144). S druge strane, ono spada u podvrstu tzv. teleološke ili konsekvencijalističke teorije, po kojoj su posledice nekog postupka te koje ga čine moralno ispravnim ili pogrešnim, odnosno po kojoj ishodi kao takvi predstavljaju jedine određujuće razloge

<sup>18</sup> Jedan Herov primer još bolje ilustruje smisao ove razlike: „Mi potrebujemo hranu radi opstanka, a opstanak radi ‘ljudskog napretka’. Mi ne potrebujemo ‘ljudski napredak’ (ma šta to bilo) ni za šta, i stoga je neprimereno reći da ga *potrebujemo*... Mi ga želimo. To je naš cilj ili svrha, a ne sredstvo za neku svrhu. Nazvati ga potrebom značilo bi da on predstavlja instrument za nešto drugo“ (*HC*, „Comments on Hudson“: 214).

<sup>19</sup> Nije sasvim ispravno reći da je to stanovište karakteristično samo za klasični utilitarizam, budući da ga, kroz reafirmaciju Milove filozofije, prihvataju i neki moderni utilitaristi (videti: Griffin, 1988).

moralnih odluka (*OP*, „A Utilitarian Approach to Ethics“: 151). Ova dva određenja mogu se spojiti u jedno ukoliko se kaže da je utilitarizam preferencija shvatanje koje propisuje izvršenje izvesnog postupka ako i samo ako će posledice tog postupka maksimizovati zadovoljenje jednakih preferencija itd, bez obzira na njihov sadržaj. Navedene definicije, međutim, nisu od velike pomoći bez osvrta na Herovo tumačenje interesa, želja i preferencija u terminima njihove jednakosti, snage ili intenziteta. Nakon toga, potrebno je analizirati deo definicije koji čini fraza „bez obzira na njihov sadržaj“. Pošto ta fraza ukazuje na postojanje različitih vrsta preferencija, čemu posećujući poseban odeljak, analiza će ovde biti samo delimična.

Podimo od jednog pasaža iz njegovog oglada „Arguing about Rights“:

„Pretpostavimo da prihvatamo da bi u vlastitom moralnom mišljenju trebalo da pridajemo jednak značaj jednakim interesima, bez obzira na to o čijim se interesima radi. Onda, pošto ti interesi uključuju i naše lične interese, značaj koji im se pripisuje biće kako jednak tako i pozitivan. Iz toga sledi da ću u svom moralnom mišljenju pokušati da obezbedim jednako zadovoljenje jednakih interesa svake osobe. Na osnovu sličnog argumenta, sledi da ću tamo gde interesi nisu od jednakog značaja preferirati zadovoljenje većeg interesa u odnosu na onaj manji, ma čiji da su interesi u pitanju... Dakle, odmeriću značaj svih interesa, ma čiji da su, naprosto srazmerno snazi tih interesa“ (*EPM*: 111).<sup>20</sup>

Iz toga bi se dalo zaključiti da su interesi podložni kvantifikaciji, a da jednakost, u tom kontekstu, nije ništa drugo do prosta idealna mera, odnosno tačka ravnoteže na nekakvom instrumentu za merenje preferencijalnih težnji u interpersonalnim odnosima. U odsustvu ravnoteže neki teg uvek preteže. To sugeriše da bi značaj nečijeg interesa (preferencije, želje) bio relevantan samo kao indikator relativne snage ili intenziteta tog interesa. Međutim, jednakost u Herovoj filozofiji treba da predstavlja i nešto više – naime, princip. Otkud potiče ovo favorizovanje egalitarnog principa (društvenog ideala) što bi nas moglo navesti da poverujemo kako je utilitarizam, zapravo, jedna suptilna egalitarna doktrina, uprkos opšte poznatoj stvari da će utilitaristi propisati kršenje tog principa u slučajevima

---

<sup>20</sup>U ovom kontekstu Her je sklon da svoj specifični utilitarizam preimenuje u „egalitarizam interesa“ (*EPM, ibidem*: 117).

gde njegovo sleđenje nema društveno korisnu funkciju? Da li to znači da bi distribucija zadovoljenja preferencija superiorno mogla da se pretpostavi njihovoj maksimizaciji? Kao i uvek kada je o Heru reč, to nas vraća na njegovo učenje o univerzalnom preskriptivizmu, koji zahteva *jednako* propisivanje za sve slične slučajeve. Ali tu se radi o *principijelnoj*, a ne o instrumentalnoj jednakosti kakva figurira u utilitarističkim kalkulacijama. Da li se, onda, već sada može zaključiti da je tobožnja neraskidiva veza između univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma zapravo jedna veštačka i promašena koncepcija? S obzirom na prilično složenu strukturu Herovog normativnog sistema, koju smo do sada manje-više samo naznačili, to bi bio odveć brzoplet, preuranjen zaključak.

Obratimo najpre pažnju na četiri važne primedbe koje su upućivane Herovom utilitarističkom kalkulusu. Prvo, kritičari su od njega zahtevali da preciznije odredi šta to podrazumeva pod „snagom“ interesa, preferencija ili želja. Ukoliko između tih pojmova nije povučena oštra distinkcija, izgleda da je snaga izraziva u terminima puke psihičke ili emotivne energije (up. McCloskey, 1979: 67). Ali onda bi se moglo tvrditi da je snaga u smislu intenziteta osećanja krajnje nepouzdana, „zato što je pitanje u vezi s tim koliko snažno osećamo sopstvene želje umnogome stvar vaspitanja“ (Griffin, 1988: 79), i da, kad je reč o introspektibilnom svetu, ne postoje niti objektivno proverljivi metodi merenja intenziteta preferiranja niti merne jedinice koje bi označavale različite stepene tog intenziteta (up. McCloskey, 1979: 66). Drugo, postavljanje navedenih pojmova na istu ravan za posledicu može imati zanemarivanje očigledne činjenice da osobe često podležu preferencijama (recimo, želji za žestokim pićima) koje nisu u njihovom najvećem interesu (recimo, zdravlju). Ponekad je, dakle, (samo)osujećivanje ličnih preferencija čak i neophodno radi zadovoljenja ličnih interesa. Treće, Herov tretman problema poređenja i odmeravanja interesa, preferencija ili želja (koji u isti mah zahvata i intrapersonalni i interpersonalni nivo), gledano iz perspektive nekih drugih etičkih koncepcija, i sâm postaje problematičan. Ubrzo ćemo razmotriti neke aspekte tog problema, kao i pitanja koja s tim u vezi iskrsavaju. No pre toga ću spomenuti četvrtu primedbu, koja se ne vezuje samo za Herovo učenje, već i za utilitarizam uopšte. Naime, reč je o čuvenoj (deontološkoj, kontraktualističkoj) kritici da „utilitarizam ne uzima za ozbiljno razliku

između pojedinaca“ (Rols, 1998: 42; up. Sen & Williams, 1982: 5; Hart, 1983: 198; Richards, 1988: 118), čime se narušava njihov integritet. Utilitarizam preferencija u tom smislu nije nimalo drugačiji, budući da to shvatanje ličnostima pridaje značaj, ne kao pojedincima, već kao nosiocima interesa, želja ili preferencija: „Preferencije su te koje se tretiraju jednako, a ne osobe“ (Richards, 1988: 121).

Po mom saznanju, Her se nije potrudio da direktno odgovori na prvu primedbu, te se čini da ga komplikacije u vezi sa poimanjem snage kao čisto subjektivnog doživljaja nisu naročito uznemiravale. Drugu primedbu je, kao što smo videli, i sâm predvideo kada je ispitivao tesniju vezu između želja i interesa, ali je očigledno vrlo lako prešao preko navedenog primera smatrajući da ovaj ne može suštinski izmeniti njegove teze. Jer, pretpostavka je da će racionalni delatnik umeti da prepozna vlastite štetne želje i smognuti snage da im se odupre.<sup>21</sup> Na četvrtu primedbu Her je dao dvostruk odgovor, kako bi ujedno odbranio i opšte okarakterisani utilitarizam i vlastitu verziju te teorije. Naime, po njemu, Bentamov neutralni princip, koji treba da predstavlja osnovno polazište svih utilitarističkih grana, u sebi sadrži implicitan zahtev da se sve ličnosti tretiraju sa jednakom brigom i uvažavanjem, tako da je navedeni prigovor, namenjen tome da diskredituje utilitarizam u celini, ili pogrešna ili zlonamerna interpretacija.<sup>22</sup> Kroz stanovište Herovog utilitarizma preferencija, Bentamov princip treba da stekne još izoštreniju razradu: „Tretirati

---

<sup>21</sup> Ukoliko sam ga dobro razumeo, to je ono što i Person potvrđuje u jednoj od svojih analiza Herove filozofije: „Ono što se najintenzivnije želi u sadašnjem trenutku nije nužno ono što bi trenutno pružilo najveće zadovoljenje. Jer kada se dobije ono što se želi, može se shvatiti da je bila greška to želeti. Prema tome, racionalni delatnik će pokušati da se uveri u to da su njegove želje racionalne i da nisu rezultat pogrešnih informacija, neznanja itd“ (Persson, 1988: 537).

<sup>22</sup> „Teško je razumeti u čemu se sastoji ovaj prigovor. Jasno je da su utilitaristi, onoliko koliko i svi ostali, svesni toga da su u većini situacija o kojima moramo da donosimo moralne sudove uključene različite i odvojene ličnosti“ (SOE: 151). Up. i MT: 154, gde se Dvorkinov princip „prava na jednaku brigu i uvažavanje“ tumači kao moderna preformulacija Bentamovog principa. Pri tom je važno primetiti da se u Herovim spisima fenomen brige za drugog isključivo tumači na utilitaristički način: „Brinuti za nekoga znači težiti njegovom dobru, ili težiti da se unaprede njegovi interesi; a imati jednaku brigu za sve ljude znači težiti jednako njihovom dobru, ili pridavati jednak značaj njihovim interesima, što je upravo ono što utilitarizam zahteva. To učiniti znači tuđe interese tretirati na isti način kao što razborita osoba tretira vlastite interese, i sadašnje i buduće“ (EPM, „Rights, Utility and Universalization: Reply to J. L. Mackie“: 80).

osobe kao jednake znači pokazati jednaku brigu za njih; a to znači tretirati njihove *jednake* interese ili preferencije kao od jednakog značaja. To ne znači tretirati *bilo koji* interes bilo koje osobe kao od jednakog značaja u odnosu na interes bilo koje druge osobe, ma koliko ovaj bio veliki ili mali. U suprotnom, trebalo bi, kako bismo osobe tretirali jednako, da osobi koja umire u mukama pridajemo isti značaj kao osobi koja je povredila svoj prst. Da li je to ono što Richards želi da činimo? Koliko ja mogu da vidim, način koji najviše obećava da to izbegnemo jeste da pridajemo jednak značaj jednakim preferencijama ljudi“ (*HC*, „Comments on Richards“: 257).

Naglasio sam da ću ovde razmotriti samo neke aspekte problema komparabilnosti preferencija, zbog toga što njegova celina može biti sagledana tek tokom elaboracije simpatetičke imaginacije kao nezaobilaznog faktora u procesu moralnog rasuđivanja, i s njom u vezi novostvorene (još uvek neimenovane) treće konceptualne teze, kao nezavisne od teza univerzalizabilnosti i preskriptivnosti. Ono što je u ovako suženom kontekstu umesno primetiti jeste to da su sumnje u pogledu mogućnosti adekvatne aparature za poređenje preferencija usko povezane sa gorepomenutom prvom primedbom na račun Heroeve bezobalne teze o kvantifikabilnosti jačina želja. Uz to, treba reći da je ovde reč o porodičnom sporu, o sukobu različitih koncepcija unutar samog utilitarizma. Naime, neke moderne verzije teleološke teorije, poput Griffinove, kao vrhovno ljudsko dobro određuju blagostanje, a blagostanje kao zadovoljenje tzv. „informisanih“ preferencija ili želja. Pod „informisanim preferencijama“ ne podrazumevaju se ekspresije individualnih želja, stavova i interesa (koji mogu biti nejasni, varirajući i idiosinkratični), već pre, na tragu Mila, težnje ka izvrsnim stanjima stvari koja se shvataju kao objektivne vrednosti ili standardi (poput autonomije, realizacije profesionalnih projekata, kvalitetnog načina života itd): „Kvalifikujući ‘želju’ pomoću reči ‘informisana’ stavljamo naglasak na svojstva željenih objekata, a ne na puko postojanje želje“ (Griffin, 1988: 83). Iz toga bi sledilo da nešto nije vredno zato što to želimo ili preferiramo, već da ono što je vredno nezavisno od nas predstavlja razlog da to želimo ili preferiramo. Griffin poseže za čuvenim Milovim primerom poređenja između Sokrata i budale u pogledu kvaliteta njihovog života kako bi ilustrovao svoju tezu da se informisane želje formiraju pravilnim shvatanjem prirode željenih objekata i da, u tom smislu, komparabilnost



nije ništa drugo do pitanje o intenzitetu željenja u slučaju (ne)dovoljne informisanosti o karakteru željene stvari: „Ono što je Sokratu potrebno jeste da donese sud sasvim različite vrste od onoga što mi obično razumevamo pod ličnom preferencijom. Njemu je potrebno da zna u kojoj meri bi osobe, kada su informisane, uopšte želele svaki od ovih života, koliko su oni poželjni. Ovaj sud *može se* izraziti kao lična preferencija, ali priroda tog suda jeste vrlo posebna: to je sud o razboritim vrednostima koje su nezavisne od toga kako treba da izgledaju ma koje posebne individualne želje ili preferencije. To jest, Sokrat bi trebalo da zna, pre svega, šta to život čini vrednim. On bi morao da se poziva na svoje razumevanje onoga za šta su ljudi, ili ponekad ljudi izvesnog tipa, sposobni, i na raznovrsne vrhunce koje ljudski život može postići. Potom bi morao da prosudi koliko su on i budala blizu toga da postignu neki vrhunac. Ono na šta ne bi morao posebno da se osvrne jeste fenomenološki ‘osećaj’ njihovog iskustva, ili na njihove lične ukuse i stavove, ili na svoje lične preferencije u vezi sa prispevanjem u jednu ili drugu vrstu života“ (Griffin, 1988: 81). S obzirom na nestalan i ćudljiv karakter želja kao čisto psiholoških i emotivnih dispozicija (tako da poređenje njihovih snaga postaje labavo i nesuvislo već na intrapersonalnom, a kamoli na interpersonalnom nivou, što, konačno, onemogućava pouzdano utvrđivanje bilo kakvog prioriteta ili poretka preferiranja), izgleda da je osnovu za poređenje bolje potražiti u Griffinovoj koncepciji „informisanih preferencija“, čime se izbegava referisanje na mentalna stanja moralnih delatnika: „Da li bih postao bolji ukoliko bih se odrekao svojih budalastih zadovoljstava zarad zahtevnijeg sokratskog života? Na ovo pitanje trebalo bi da odgovorim na osnovu prosuđivanja o tome koje vrste života su vredne i za koje vrste života sam sposoban“ (Griffin, 1988: 87).

Her se nije mnogo obazirao na problem ćudljivosti želja, već je, naprotiv, prepostavio da, ukoliko odbacimo skepticizam, razložno možemo verovati, pre svega, u mogućnost intrapersonalnog poređenja snaga preferencija. Na koji način se to opravdava? Nasuprot Griffinu, on želju poima u intencionalnom, a ne *samo* u inklinacijskom smislu. Mora se naglasiti da Her nije otvoreno govorio o razlici između ova dva smisla, već to samo nagoveštava kada želju naziva „intencionalnim stanjem“ (MT: 107). Da bismo razgraničili ta dva smisla, poslužićemo se jednim Gevirtovim zapažanjem koje u

potpunosti odgovara duhu onoga što Her hoće da istakne: „U inklinacijskom smislu, želiti da se učini X znači pronaći zadovoljstvo u činjenju X ili voleti činjenje X. Ali, u intencionalnom smislu, želiti da se učini X znači naprosto nameravati da se učini X, shvatiti činjenje X kao nešto što ima neki smisao ili svrhu, čak i ako se činjenje toga ne voli. U ovom intencionalnom smislu, osoba može želiti ili žudeti da nešto učini zato što to shvata kao svoju dužnost ili ulogu, ili kao sredstvo za izbegavanje gore alternative, ili iz nekog drugog razloga, čak i ako u tome ne nalazi nikakvo zadovoljstvo, nema nikakav osećaj sklonosti prema činjenju toga, i to zapravo čini sasvim nerado“ (Gewirth, 1978: 39-40). Ukoliko se želja shvata kao da ima samo inklinacijski smisao, a čini se da Griffin nije daleko od ovog nazora, onda se s pravom može sumnjati u sve pokušaje da se zasnije teorijska osnova za komparabilnost preferencija u pogledu njihovih snaga. Jer, zaista, ne postoji nijedan pouzdan način da izmerimo količinu zadovoljstva ili ljubavi koju imamo u činjenju nečega. Ukoliko se, pak, prihvati ovaj drugi smisao željenja kao od presudnog značaja za razboritu i moralnu misao, onda problem komparabilnosti ponovo može steći neku težinu. Već je napomenuto da Her ne pravi razliku između razboritog i moralnog mišljenja u pogledu njihove normativnosti. U oba slučaja tragamo za onim što smatramo da treba (ili je najbolje, najispravnije) učiniti. Ilustrujmo to preko jednog primera. Intencionalnom smislu želje može se dati lingvistička forma (u obliku singularne preskripcije), npr. „neka se  $x$  dogodi“ (MT: 107). Da bismo dospeli do problema poređenja, moramo pretpostaviti nekakav odnos između barem dve želje. Kod Hera se taj odnos uvek razmatra kroz optiku konflikta, a potom se ispostavlja zahtev za njegovim razrešenjem. Ovde ću se ograničiti samo na sukob želja na intrapersonalnoj ili razboritoj ravni. Lako se može zamisliti da na toj ravni imam sukob između dve podjednako jake želje, pri čemu se ne mogu obe istovremeno ostvariti. Zanimajući inklinacijski smisao želje, tada bih se našao u sledećoj situaciji: „Neka se  $x$  sada dogodi i neka se  $y$  sada dogodi, zato što oba treba da se dogode“ („Želim da u ovom momentu vežbam džez tehniku i isto tako želim da vežbam klasičnu tehniku, zato što, kao gitarista, treba da pred sutrašnji koncert prođem kroz obe tehnike“). Jasno je da ću se naći u nevolji. Pošto se razborito mišljenje bavi predviđanjem najoptimalnijeg rešenja, ono će morati da uzme u obzir još neke spoljašnje

činiocima koji bi mogli uticati na minimizaciju ili maksimizaciju zadovoljenja ovih želja. Na primer, ako lošije stojim sa džez tehnikom, bilo bi razborito da se u ovom momentu usredsredim samo na nju. Dakle, moje želje i njihova snaga u ovom slučaju neće biti uslovljene količinom zadovoljstva ili ljubavi koju nalazim u posvećivanju jednoj ili drugoj sviračkoj tehnici, već određenim nizom činjenica što zahtevaju zadovoljenje pre jedne nego druge želje. To je sasvim u skladu sa Herovim (i Brantovim) uverenjem da „neke preferencije, čak i u sferi razboritosti, mogu biti racionalnije od ostalih preferencija“ (*MT*: 226; up. Brandt, 1979: 110),<sup>23</sup> što nam dozvoljava da ih sve zajedno stavimo u izvestan hijerarhijski poredak, ili da nekima od njih damo laku prednost, ili da kažemo da pojedine želje prevladavaju nadmoćnom snagom; rečju, da napravimo intrapersonalno poređenje između snaga vlastitih preferencija.<sup>24</sup> Obe moje želje će, onda, u izvesnom smislu morati da budu „informisane“, ali ipak u slabijem smislu nego što to zahteva Grifinova kvalifikacija – one će i dalje ukazivati na *moja* (nećudljiva, trezvena) mentalna stanja, a ne na kvalitete željenih objekata. Pa ipak, mora se priznati da je ovo prilično nategnuta interpretacija, budući da u govoru o željama i ostalim subjektivnim činiocima ili stanjima Her mnogo češće *podrazumeva* njihov inklinacijski smisao, što kritičarima daje i povoda i materijal za oštra reagovanja.

Da li, nakon svega, model za razrešenje sukoba između različitih preferencija u moralnoj sferi može imati isti oblik poput modela u razboritoj sferi? Herov odgovor je nesumnjivo pozitivan – interpersonalna utilitaristička kalkulacija je analogna intrapersonalnoj razboritoj kalkulaciji (*EPM*, „Rights, Utility, and Universalization“: 85; *MT*: 109-110, 119), iako „niko ne pretpostavlja da će u praksi ljudska bića biti kadra da otkriju sve činjenice o preferencijama drugih ljudi i o njihovim snagama, što bi bilo neophodno za pouzdan odgovor na sva moralna pitanja“ (*MT*: 122). U petom odeljku ću na pomalo zaobilazan način razmatrati argumentaciju pomoću koje on, zajedno s Haršanijem, nastoji da razvije i odbrani ovu tezu.

<sup>23</sup> Takvo uverenje počiva na Herovom osnovnom stavu da „sve preskripcije, i univerzalne i singularne, da bi bile racionalne, moraju biti donesene pri svesti o činjenicama“ (*MT*: 108).

<sup>24</sup> „Smisao je u tome da iako možemo vrednovati mnogo različitih stvari, makar možemo reći, najčešće, koje od njih vrednujemo više; a ovo ‘uređivanje preferencija’ jeste sve što je jednom utilitaristi potrebno“ (*HC*, „Comments on Hudson“: 212).

Vratimo se ukratko na kontroverzni deo u definiciji utilitarizma preferencija: šta znači zahtevati maksimizaciju zadovoljenja preferencija ili želja, *bez obzira na njihov sadržaj*? Ukoliko smo odgojeni u demokratskom duhu, nema šta da zameramo Herovoj odbrani individualne slobode da se bez ikakvih restrikcija preferiraju *bilo kakva* iskustva ili stanja stvari koja *ne utiču* na druge ljude (MT: 228). Shodno tome, ne bi trebalo da dajemo previše maha vlastitim paternalističko-plemenitim impulsima ukoliko primetimo da „budala“, ne ometajući druge i ne nanoseći sebi štetu (ma kako ovu definisali), iskreno teži ispunjenju svojih budalastih želja. Onda nije iznenađujuće što Her, imajući na umu suverenost autonomnog odlučivanja, prkosi Grifinu zastupajući sasvim obrnuto stanovište, po kojem preferencije predstavljaju one instance što su obdarene moćima da konstituišu vrednosti.<sup>25</sup> Ali, na koji način on rešava, ako to uopšte čini, pitanje o vrstama želja što mogu imati društveno nepoželjne, odnosno *nemoralne* konsekvence (npr. resantiman, ili želje za nipodaštavanjem, ili sadističke želje, koje on sve zajedno naziva „zlim“ željama)? Najjednostavnije rešenje, za koje se Her isprva ne opredeljuje, bilo bi isključivanje takvih sadržaja iz, uže gledano, utilitarističkih, odnosno iz, šire gledano, moralnih razmatranja. Suprotno tome, on smatra da, prihvatajući aksiom bezgranične lične slobode u pogledu materije preferiranja, i zlim željama moramo pridavati jednaku važnost, srazmerno njihovom intenzitetu, ali da to ne treba da nas brine, pošto utilitarističke kalkulacije ne greše kada saopštavaju da će „patnja žrtve obično biti intenzivnija od zadovoljstva sadiste“ (EET, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 221).<sup>26</sup> Ova početna (kontraintuitivna) tolerancija u mišljenju primorala je Hera da u kasnijim radovima veći deo svog teorijskog napora usmeri

<sup>25</sup> „Daleko od toga da je slučaj da ‘bez [vrednosti] ne bih imao preferencije’, pre je slučaj da bez preferencija ne bih imao vrednosti“ (HC, „Comments on Griffin“: 237-238).

<sup>26</sup> Od Bentama, pa sve do Pitera Singera i samog Hera, „patnja“ u utilitarističkoj teoriji ima status „svete“ reči. Sva osetljiva bića su podložna patnji, a preferencija da se ne pati za takva bića predstavlja njihovu osnovnu preferenciju (up. Gibbard, 1988: 62). Dosledno tome, Her će sebe nazvati *utilitaristom patnje*, ukoliko se svaka vrsta osujećivanja preferencija razumeva kao patnja (T, „Fanaticism: Reply to Thomas Wetterström“: 187). Sadista će, dakle, isto tako biti izložen patnji ukoliko njegova želja za mučenjem ostane nezadovoljena, ali u mnogo manjoj meri nego što bi u slučaju ispunjenja te želje patila njegova žrtva.

u pravcu izumevanja logičkih, metodoloških i empirijskih prepreka koje bi iz opravdanih razloga stajale na putu zadovoljenja zlih želja.<sup>27</sup> A to ga je, zauzvrat, obavezivalo na rasvetljavanje i produblji- vanje prirode i strukture samog moralnog mišljenja, koje je, prema njegovom dubokom uverenju, sposobno da iznađe daleko uljudnija rešenja od prostog i beskompromisnog izopštavanja nepoželjnih elemenata. Razrada ovih tema tek nam predstoji.

Ali, nezavisno od toga kakve sve vrste želja postoje, pojedini kritičari smatraju da Her nije ponudio uverljiv razlog za tvrdnju da sâm pojam moralnosti sadrži ukazivanje na želje i da je, otuda, sasvim pogrešno i promašeno tvrditi da univerzalno propisivanje (logički) zahteva maksimum zadovoljenja želja, odnosno da je zadovoljenje preferencija jedini moralni cilj i zadatak (McCloskey, 1979: 75; Nagel, 1988: 108). S tim u vezi, valja skrenuti pažnju na jednu apsurdnu implikaciju postupka redukcije moralnih ideala na želje. Setimo se, najpre, da Her tvrdi kako sopstvenu privrženost nekom moralnom idealu obično poimamo ili osećamo kao svoju dužnost, a da od pojma dužnosti nema moralnijeg pojma (Hudson, 1971: 314). Ukoliko, zatim, ideal shvatimo kao vrstu želje, onda dužnost ne predstavlja moralni razlog koji bi imao „neki stepen nezavisnosti u odnosu na partikularne interese i želje delatnika“ (Nagel, 1988: 105) („nešto treba da učinim čak i ako to ne želim“), već naprosto može označavati stepen najvišeg intenziteta željenja. U tom slučaju bismo rečenicu u zagradi mogli da prevedemo na sledeći način: „Nešto najviše želim da učinim čak i ako to ne želim“! Da li je na temelju ove posledice, onda, uopšte moguće zamisliti nešto poput „kantijanskog utilitarizma“? Her je, u suštini, nastojao da tek iz ovog potonjeg izvede utilitarizam preferencija. Moja teza je da krajnja konsekvencija preferencijalističkog shvatanja dužnosti povratno baca svetlo kako na nedovoljnu plauzibilnost tog izvođenja, tako i na načelnu neodrživost Herove hibridne ideje, ukoliko se njome cilja na to da zarad nekoliko površnih sličnosti između Kantove teorije i utilitarizma zanemarimo sve ostale duboke razlike između njih.

---

<sup>27</sup> Kad je reč o logičkim preprekama, nije sasvim tačno reći da Her tu uvodi neke novine, već pre nastoji da konkretnije odredi supstancijalnu primenu prvog glavnog logičkog svojstva: naime, univerzalizabilnost ne ograničava rdave preferencije, nego zadovoljenje takvih preferencija (up. *MT*: 226).

#### 4. Kantijanski utilitarizam

Branioci razlike između etičke i moralne teorije, kao i između činjenica i vrednosti (pri čemu se Her obično ubraja u najvatrenije pobornike i predvodnike ovog stanovišta), optužuju ga, nakon svega onoga što je ranije govorio o greškama da se moralna pitanja poimaju kao zavisna od pojmovnih, za srozavanje u naturalizam.<sup>28</sup> Najoštriju kritiku tog tipa izložio je Haurard Robinson, a na koju je Her pre nastojao da izbegne nego da pruži neki konkretan odgovor (Robinson, 1982; up. *MT*: 218-219; *T*, „Amoralism: Reply to Peter Sandre“: 205). Dok se ranije dozvoljavala mogućnost postojanja međusobno nezavisnih osnova za razvijanje moralne argumentacije (utilitaristička i „idealistička“), pa je u skladu s tim utilitarizam iz univerzalizacije mogao slediti tek *kontingentno*, nakon redukcije ideala na želje taj sled odjednom postaje *nužan*, pa se u skladu s tim može izvući jedan jedini zaključak ili načelo – da „svako treba da bude herijanski utilitarista“ (Robinson, 1982: 74 ff.).<sup>29</sup> Prema Robinsonu, posledice ove izmene postaju razarajuće po sâm preskriptivizam, pošto pitanje „treba li da budem (da li je ispravno ili dobro da budem) herijanski utilitarista?“ više neće biti od značaja za supstantivni etički izbor, već naprosto zahtev za logičkim razjašnjenjem“ (Robinson, 1982: 78). A to izgleda prilično besmisleno ukoliko se prisetimo činjenice da usvajanje nekog partikularnog moralnog principa isključivo zavisi od autonomnog izbora tog principa, dok je takav izbor takoreći izlišan u priznavanju ispravnosti pojmovne analize (up. Robinson, 1982: 78).

Da li je, onda, Her zaista bio u tolikoj meri neoprezan da sebi dozvoli sunovrat u neku vrstu naturalizma? S jedne strane, Robinsonova primena „argumenta otvorenog pitanja“ izgleda mi dovoljno

---

<sup>28</sup> „Isključivo sa stanovišta logike moralnog jezika, Herov utilitarizam je proizvoljan... Her isuviše očekuje od logike moralnog jezika, i pod pritiskom tog očekivanja pokušava da iscedi sadržaj iz forme... Nijedna [teorija], pa ni utilitarizam, ne sledi nužno iz logike moralnog jezika, ali sve na toj logici mogu počivati“ (Fulinvajder, 1989: 340-342).

<sup>29</sup> U Petijevoj analizi Herove doktrine možemo pronaći sličnu formulaciju ovog izvedenog načela, jednostavno pod imenom „utilitaristička teza“, a koja glasi: „Svaka preskripcija koja je zasnovana na univerzalnim svojstvima neke situacije treba da bude utilitaristička preskripcija“. Prema njegovom mišljenju, „ova neobična tvrdnja verovatno je najsupstancijalnija teza koja postoji u metaetičkoj teoriji“ (Petit, 1987: 74).

ubedljiva, a s druge, Herova složena i amalgamna normativna teorija kao da obeshrabruje tumače i kritičare da donose jednostrane sudove o njoj. Neka mi, stoga, bude dozvoljeno da u vezi s ovim pitanjem ostanem u nedoumici. Ali pogledajmo Herov odgovor na njega. On ponavlja da moralna pitanja ne zavise *jedino* od konceptualnih, već i od kombinacije potonjih i činjenica o svetu – „pogotovo činjenica o ljudskim preferencijama“ (*T, ibidem*: 205) i njihovoj snazi. Njegove konceptualne teze sadrže upućivanje na voljni, decizionistički element, na propisivanje kao odraz htenja (a to je već dovoljno daleko od naturalizma): kao autentičan jezik morala, univerzalno-preskriptivni jezik jeste odraz univerzalizabilnog htenja ili preferiranja.<sup>30</sup> „Logika determiniše samo *formu* moralnih preskripcija; one moraju biti univerzalne i preskriptivne. Ali kada u svetlu činjenica, i podvrgnuti ovom formalnom ograničenju, formulišemo naše preskripcije i time im damo određeni sadržaj, moje je shvatanje da ćemo se, ukoliko jasno mislimo, svi mi slagati. To je zato što je voljni sastojak... formalno ograničen: moramo hteti univerzalno, i stoga u skladu s onim što bismo hteli za hipotetičke situacije u kojima bismo igrali različite uloge; a ono što hoćemo za te situacije zauzvrat je determinisano htenjima ljudi u tim situacijama... Dakle, ograničenja kojima smo podvrgnuti, iako su delom konceptualna, nisu naturalističke vrste... [Kant] svakako ne misli da možemo hteti zanemarujući činjenice, koje određuju šta bismo to konkretno hteli ako bismo hteli jednu pre nego neku drugu alternativu. On smatra ono što smatraju antinaturalisti poput mene: da ne postoji logička derivacija moralnog principa ili maksime iz činjenica – čak ni iz činjenica o preferencijama ili htenjima, sopstvenih ili onih drugih ljudi... Jednostavno je tako da smo pri izboru između alternativa ograničeni da izaberemo samo onu za koju smo spremni da je hoćemo univerzalno; a može postojati samo jedna alternativa koja zadovoljava ovaj uslov“ (*T, ibidem*: 205-206). Ovaj odgovor kao da cilja na to da Robinsonov sud preinači u „svako treba da bude antinaturalistički kantijanski utilitarista“. Da li, međutim, to možemo biti?

Već smo složili s tim da možemo biti antinaturalisti, ukoliko smo se prethodno uverili u valjanost rezultata univerzalnog preskriptivizma (up. Dobrijević, 2003). No, treba imati otklon prema Herovom iskazu o *neobičnosti* da se u isti mah bude i kantovac i utilitarista

<sup>30</sup> „[Reč] ‘htenje’ ne ulazi u deskriptivistički vokabular“ (*SOE*: 133).

(*OP*, „Medical Involvement in Torture“: 189). Zar to nije slučaj sa gotovo svim ključnim misliocima savremene normativno-liberalne scene (Rols, Nozik, Dvorkin), čak i ako ovi nisu skloni tome da to otvoreno priznaju ili se, pak, tome otvoreno opiru? Ima li ikakve neobičnosti u tome što neki drugi „revizionistički“ utilitaristi preferencija, poput Haršanjija, zahtevaju inkorporiranje deontoloških ograničenja u utilitarizam, ukoliko ovaj pretenduje na to da bude vaļjana i realnosti primerena teorija (up. Harsanyi, 1988: 93)?<sup>31</sup> Kod Hera je sporno to što on, za razliku od ostalih teoretičara, teži konačnoj nivelaciji između dva radikalno drugačija etička modela. Neobičnosti, dakle, ima jedino u *načinu* na koji on sintetizuje ta dva modela, gde Kanta odjedanput možemo čitati kao pritajenog utilitaristu.

Herova osnovna tvrdnja glasi da ne postoji nesaglasnost između *brizljivo* formulisanog kantijanizma i *brizljivo* formulisanog utilitarizma (*OP*, „Methods of Bioethics: Some Defective Proposals“: 139). Ovaj zahtev za strogom naučnom akribijom treba preformulisati kako bi se otkrila stvarna tendencija ka *brizljivo prilagođenom* kantijanizmu *brizljivo* formulisanom herijanskom utilitarizmu. Koje su, onda, glavne karakteristike herijanskog utilitarizma, nezavisno od pokušaja da se ovaj nadopuni deontološkim elementima? Videli smo da se supstancijalni deo teorije za koju se Her zalaže određuje kao utilitarizam preferencija. Ali, tradicionalno gledano, utilitaristička teorija je daleko poznatija po svojoj formalnoj podeli na tzv. *utilitarizam postupaka* i *utilitarizam pravila*. Obično se smatra da su ta stanovišta međusobno nesaglasna ili, pak, antitetička. Ako je utilitaristička teorija kao takva, pre svih mogućih internih grananja, stanovište prema kojem su posledice ljudskih postupaka jedino merilo njihove moralnosti, onda navedena formalna podela svoju osnovu mora imati u različitim tretmanima pojma „postupci“. Naime, utilitarizam postupaka ne dozvoljava upotrebu „bilo kakvih pravila ili generalizacija iz minulog iskustva“ (Frankena, 1963: 32), već merilo moralnosti traži u posledicama *pojedinčnih* postupaka, pri čemu delatnik mora biti spreman da svaki put *ab initio* donosi odluke shodno predviđanju optimuma u preduzimanju alternativnih postupaka (naravno, po

<sup>31</sup> Isti autor na drugom mestu kaže: „Utilitarizam preferencija je jedina forma utilitarizma koja je saglasna s važnim filozofskim principom *autonomije preferencija*. Pod ovim podrazumevam princip da, pri razlučivanju šta je dobro a šta loše za neku datu individuu, krajnji kriterijum mogu predstavljati jedino njene lične želje i preferencije“ (Harsanyi, 1982: 55).



kriterijumu njihove opšte korisnosti). Međutim, reč ‘postupci’ možemo uzeti i u smislu *klasa postupaka*. Tada o pojedinačnim postupcima više nećemo suditi prema tome kakve su posledice tih postupaka. Umesto toga, podvođićemo ih pod moralna pravila koja pojedine klase postupaka određuju kao moralno ispravne ili neispravne, obavezne ili zabranjene; a ta ćemo pravila, zauzvrat, opravdavati pozivanjem na posledice njihovog sveopšteg uvažavanja, odnosno kršenja (opet po kriterijumu njihove opšte korisnosti) (up. Frankena, 1963: 33-34).

Her, međutim, odbacuje mogućnost jednostranog opredeljivanja za jednu ili drugu vrstu utilitarizma, i to u svetlu praktičnih implikacija takvog jednog izbora. Oba učenja, shvaćena kao uzajamno polaritetna, on smatra nezadovoljavajućim ili pogrešnim. Takozvanom „sirovom“ utilitarizmu postupaka, isto kao i njemu bliskoj situacionističkoj etici, može se uputiti prigovor da su nerealne moralne teorije: „Neka svako ko je privučen doktrinama ove vrste razmisli kako bi izgledalo kada bi vozio automobil a da nije naučio kako se vozi, ili da je potpuno zaboravio sve ono što je ikad naučio. Takav čovek bi vozio automobil tako što bi u svakom momentu *ab initio* odlučivao šta da čini sa volanom, kočnicama i drugim upravljačkim uređajima“ (MT: 36). S druge strane, ni utilitarizam pravila, uprkos početnoj uverljivosti, nije imun na kritike.<sup>32</sup> Herova je intencija da pokaže kako to učenje, u svom opštem ili doslednom obliku, može imati sasvim suprotne efekte od očekivanih: „Čovek seče moralnost u korenu ako kaže: ‘Prihvatam opšte pravilo bez obzira na posledice u pojedinačnim slučajevima’... Prihvatajući neko pravilo ne možemo da pobegnemo od odgovornosti za posledice koje u životu za sobom povlači činjenica da mu se pokoravamo. Reći da propisi uvek treba da se poštuju, bez obzira na posledice, znači prihvatiti stanovište da obećanja treba održavati u okolnostima C1 i C2 i C3, ma kakve da su ove okolnosti i ma šta iz njih proizlazilo. Ali kako se ovako možemo obavezati pre nego što razmotrimo različite postojeće okolnosti?“ (FR: 135-136). Nakon svega, brižljivo formulisano herijansko utilitarizam sastoji se u brisanju oštrih razlika između dva najpoznatija formalna tipa utilitarističke teorije. S tim u vezi

---

<sup>32</sup> Čuvena kritika na račun nedoslednosti i nestabilnosti utilitarizma pravila, koji lako prelazi u utilitarizam postupaka ukoliko se prizna da se njegovim prihvatanjem ne zagovara nekakvo „obožavanje pravila“ i da otud kršenje izvesnog moralnog pravila može voditi uvećanju ukupne sreće ili korisnosti, izložena je u Smartovom ogledu „An Outline of a System of Utilitarian Ethics“ (1973: 9-12).

on kaže: „Postoji jedna vrsta utilitarizma pravila koji je sasvim u skladu s utilitarizmom postupaka. Radi se o onoj vrsti utilitarizma koji, iako za svoja pravila tvrdi da su univerzalna, ne naglašava da su ona jednostavna ili opšta, već im dopušta da putem određenja s obzirom na posebne slučajeve postanu i složena i specifična. Veoma sam sklon ovoj vrsti utilitarizma pravila (ili postupaka)“ (*FR*: 136). Rezultat ove hibridizacije se u kasnijim radovima preciznije određuje kao *utilitarizam specifičnih pravila* (*EPM*, „Rules of War and Moral Reasoning“: 48 ff.; *EET*, „Principles“: 61 ff.; „Ethical Theory and Utilitarianism“: 224).

Herovo stremljenje ka razvijanju jedne umerene utilitarističke pozicije svoj čvrsti oslonac pronalazi u prethodno ustanovljenoj metaetičkoj distinkciji između kategorija *univerzalnosti* i *opštosti*. Naime, prema njemu, dok je opštost (*pari passu* sa jednostavnošću) suprotstavljena specifičnosti, ne postoje nikakve logičke teškoće u tome da univerzalnost bude kompatibilna sa specifičnošću (ili složenošću), odnosno da univerzalni moralni principi budu podložni neograničenim ili detaljnijim, minucioznim specifikacijama, pri čemu formalna ograničenja vezana za ispravnu konstrukciju i upotrebu univerzala i dalje ostaju na snazi: „Ako o nečemu donosim moralni sud, to mora biti zbog neke osobine te stvari; ali ta osobina može biti ona koja za svoju specifikaciju zahteva mnogo detalja... Moralni princip ‘nikada ne treba davati lažne izjave’ je krajnje uopšten. Moralni princip ‘nikada ne treba davati lažne izjave sopstvenoj supruzi’ jeste mnogo specifičniji. No oba su univerzalni principi. Drugi zabranjuje *svakome* ko je oženjen da daje lažne izjave svojoj supruzi. Na osnovu ovih objašnjenja trebalo bi da postane jasno kako teza univerzalizabilnosti ne zahteva da se moralni sudovi donose na osnovu krajnje opštih moralnih principa“ (*FR*: 39-40; up. *MT*: 41; *EphM*, „The Practical Relevance of Philosophy“: 109; Hare, 1991: 457).

No, on se nije zadovoljio rasvetljavanjem formalnih sličnosti između univerzalnog preskriptivizma i vlastite verzije utilitarizma, nego je težio tome da takve sličnosti, na tragu Milovih pionirskih napora, pronade i u odnosu između potonje i Kantove moralne teorije (pod pretpostavkom da je univerzalni preskriptivizam već prihvaćen kao učenje koje je velikim delom inspirisano Kantom).<sup>33</sup> To ga je

<sup>33</sup> U tom pogledu Her smatra da je Mil naveo dobre razloge u prilog tezi da utilitaristička doktrina zadovoljava zahteve kategoričkog imperativa (*EET*, „How to Decide Moral Questions Rationally?“: 108). Ipak, mora se primetiti da Mil nijednog

ohrabrilo da iznese tvrdnju kako je moralni sistem koji predlaže u isti mah i kantijanski i utilitaristički, tj. da nije čisto utilitaristički, ali i da je metod koji sledi (utemeljen na metaetičkim analizama moralnih pojmova) ujedno saglasan sa teorijom idealnog posmatrača, kontraktualističkom teorijom i moralnim teorijama što su zasnovane na pravima.<sup>34</sup>

Prvi korak koji je Her preduzeo radi sintetizovanja dve tradicionalno suprotstavljene teorije (deontološke i konsekvencijalističke) sastoji se, da rezimiramo po cenu zamornog ponavljanja, u svođenju ideala na preferencije (ili želje, ili interese). Već smo primetili da on, zajedno s Mekijem, smatra da ne postoje objektivno-validni ideali. Kao jedan od najpoznatijih Herovih učenika i, rekli bismo, istomišljenika, Piter Singer sasvim u duhu svog učitelja postavlja sledeće pitanje: ako je tako, „zašto bismo, kada univerzalizujemo, ideale tretirali drugačije od ostalih želja?“ (Singer, 1988: 150). Kasnije u svom tekstu Singer iznosi zapažanje da oni koji se opiru pokušaju svođenja sadržaja moralnosti na preferencije, svoje poricanje zasnivaju na verovanju u objektivnu moralnu realnost (1988: 154).<sup>35</sup> Pred kraj prethodnog poglavlja smo, međutim, pokazali da to poricanje naprosto može imati logičku (lingvističku) osnovu: naime, besmislenost te redukcije upada u oči kada se „treba“-iskazi doslovce prevedu u iskaze o željama.

Drugi Herov potez sastoji se u pokušaju opovrgavanja valjanosti povlačenja radikalne distinkcije između postupaka i njihovih posledica, u onom smislu u kojem bi se te posledice mogle tretirati kao moralno irelevantne.<sup>36</sup> Ova tendencija je dodatno poduprta

---

trenutka ne pokušava, kako to Her izgleda sugeriše, da opravda utilitarizam prilagođavajući ga Kantovom učenju. Intencija je upravo suprotna: „Da bi Kantov princip dobio neko značenje, smisao koji mu se daje mora se sastojati u ovome: svoje postupanje treba da oblikujemo pomoću jednog pravila koje sva razumna bića mogu usvojiti na korist svojih zajedničkih interesa“ (Mil, 1960: 58).

<sup>34</sup>Up. *EPM* („On Terrorism“, „Rules of War and Moral Reasoning“ i „Arguing about Rights“). Ričards je Herovo sjedinjavanje kantijanske i utilitarističke etike okarakterisao kao pokušaj da se spoji „nemačka temeljitost sa britanskim zdravim razumom“ (Richards, 1988: 119).

<sup>35</sup>Potvrđujući i razvijajući uverenje svog učenika, Her kaže da „ukoliko nije moguće pozivati se na objektivnost ideala, deontologu preostaje samo jednostrano i iracionalno afirmisanje vlastitih ideala“ (*HC*, „Comments on Singer“: 269-270).

<sup>36</sup>„Kaže se da treba da izvršimo svoju dužnost bez obzira na posledice tog činjenja... Čak i izvršavanje dužnosti – onoliko koliko je činjenje nečega – izaziva izvesne promene u celokupnoj situaciji.“ (*LM*: 57; videti i *AMP*, „Reasons of State“: 15).

uverenjem da se htenje ne može drukčije okarakterisati do kao suštinski intencionalno. Volja kao takva se pri tom definiše kao volja da se proizvedu izvesne posledice (SOE: 165). Drugim rečima, čak i ako među etičarima postoji opšta saglasnost da se jedino kantovska dobra volja može bez ograničenja smatrati dobrom, „ono što je čini dobrom jeste ono što se hoće (autonomno, univerzalno, racionalno i nepristrasno), a to su konsekvence koje su se nameravale proizvesti“ (SOE: 165). Čini se da Her tek iz ovog revidirajućeg čitanja Kanta izvodi sve dalje implikacije u pravcu formiranja tzv. kantijanskog utilitarizma. Ipak, ovde se neću upuštati u sve pojedinosti takvog čitanja, jer bi to, između ostalog, iziskivalo mnogo detaljnije izlaganje Kantove filozofije morala od onog koje ću ja ponuditi. Prelazeći, dakle, preko tog strogog zahteva, nastojaću da istaknem najintrigantnija mesta u Herovoj krajnje neortodoksnoj interpretaciji.

Na vlastito pitanje „da li je Kant *mogao* biti utilitarista?“ Her odgovara potvrdno, uprkos opštepoznatoj činjenici da filozof iz Keningberga to nije bio (SOE: 148). Šta ga je u tome sprečavalo? Her, u suštini, nudi tri odgovora na postavljeno pitanje. Ali razmotrimo najpre tri, takoreći, školska odgovora koja se neposredno nameću. Prvo, prema Kantovom shvatanju (Kant, 1993: 207), etika je bliža *antroponomiji* (kakav čovek treba da bude) nego *antropologiji* (kakav čovek jeste, a što Her, kao utilitarista i empirista, često naglašava kao argument od presudne važnosti). Drugo, pojam htenja ili volje (koja je najpre određena kao noumenalna, a uz pridev „dobra“ i kao neteleološka) kod Kanta se kategorički razdvaja od pojmova sklonosti, pobuda, želja, preferencija (kao empirijskih i teleoloških). I sâm Her je toga svestan, ali upravo je reč o dihotomiji koju on želi da ublaži ili sasvim ukine, a da potom na toj osnovi izmiri dva etička stanovišta. Kant će, u skladu s prethodno rečenim, reći da postoji načelna razlika između (autonomnih) radnji koje se obavljaju po nalogu formalnog principa htenja (kategoričkog imperativa) – što su radnje iz dužnosti, i (heteronomnih) radnji koje se obavljaju po nalogu nekog materijalnog principa ili predmeta htenja – što su radnje iz sklonosti: „Radnja iz dužnosti treba, dakle, potpuno da izdvoji uticaj sklonosti, a sa njom i svaki predmet volje, prema tome za volju ne preostaje ništa što može da je determinira osim, objektivno uzev, zakon i, subjektivno, *čisto poštovanje* prema tome praktičnome zakonu, dakle maksima koja glasi: da se takvome zakonu treba pokoravati čak i na štetu svih svojih sklonosti“ (Kant, 1981: 33-34). I treće,

Kant je, slagali se s njim ili ne, vrlo daleko od (Herovog) shvatanja da ono što dobru volju čini dobrom jesu posledice koje su se name-ravale proizvesti. O tome se u *Zasnivanju metafizike morala* kaže nešto sasvim suprotno: naime, „dobra volja nije dobra po onome što proizvodi ili izgrađuje, niti po svojoj valjanosti za postizanje neke naumljene svrhe, već jedino po htenju, to jest ona je dobra po sebi, i posmatrana sama za sebe treba da se ceni neuporedivo više nego sve što bi se njome moglo postići u korist neke sklonosti, čak, ako se hoće, u korist svih sklonosti skupa... Korisnost ili neplodnost dobre volje ne može toj njenoj vrednosti niti nešto da doda niti da joj išta oduzme“ (Kant, 1981: 24-25). Dakle, čak i ovaj krajnje oskudan rezime Kantovog učenja može poslužiti kao ilustracija u prilog potvrde da on ni po čemu nije bio utilitarista. Ali, uprkos Herovom nasilnom tumačenju, želim da tvrdim da on to nikako nije ni mogao da bude, i da ujedno pokažem kako se Herova polemička sintagma „samozvani kantovci“ (usmerena na račun deontoloških intuicionista i kontraktualista) može na kraju pripisati i njemu samom.

Razmotrimo sada Herove odgovore na navedeno pitanje. Prva, i možda najupečatljivija, pretpostavka u prilog otkrivanja prepreka koje su filozofu iz Kenigsberga stajale na putu da postane utilitarista sastoji se u podsećanju čitalaca na njegovo rigorozno, religiozno, puritansko, kruto vaspitanje (*SOE*: 141-142, 148). Po mom mišljenju, ovakva vrsta pretresanja i isticanja pojedinih biografskih podataka ima malo, ili gotovo nikakvog, dodira sa filozofskom *pro et contra* argumentacijom; jer mogli bismo pomisliti, zavedeni Herovom sugestijom, da Kant, izgrađujući svoje moralno učenje, nije težio ničemu drugome do afirmaciji i obelodanjanju superiornosti puritanskog vaspitanja. Ovo je verovatno jedna od najslabijih i naj-neslavnijih Herovih teza.

Nadalje, Her, na sopstvenu radost, primećuje da Kant ne pravi uvek jasnu i doslednu razliku između htenja i željenja, odnosno da ih povremeno i izjednačava, što nam onda dozvoljava da ga bez većih teškoća dovedemo u blizinu utilitarističkog učenja (*SOE*: 163).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Ovde je zgodno napomenuti da Her, s obzirom na intencionalnost kao osobini koja je zajednička htenju i željenju, na formalnom nivou nastoji da donekle poistoveti značenja kategoričkog imperativa u formulaciji „Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš *hteti* (*želeći*) da postane jedan opšti zakon“, i zlatnog pravila u njegovoj negativnoj formulaciji „Ne čini drugome ono što *ne želiš* da se tebi čini“. Iz te perspektive gledano, uvek u istom značenju govorimo da

Čak i ako se u Kantovim spisima može uočiti nedoslednost u upotrebi navedenih termina, očigledno je da on takvu grešku ne čini kad je reč o razgraničenju dužnosti od želja (ili preferencija u Herovom smislu), pri čemu se tendencija izjednačavanja tih pojmova (ili pokušaj svođenja dužnosti na neku vrstu želje) označava kao *prirodna dijalektika*, odnosno kao „sklonost da se izmišljaju dokazi protiv strogih zakona dužnosti i da se njihovo važenje, ili bar njihova čistoća i strogost, dovedu u sumnju i da se, ako je moguće, znatno usklade sa našim željama i sklonostima, to jest da se u osnovi iskvaru i liše svoga celokupnog dostojanstva, što najzad čak ni obični praktični um ne može da odobri“ (Kant, 1981: 40). Čini se da Her jednostavno prenebregava ovakve, i ovome slične, pasaže, koji i metodološki i sadržajno stoje na putu smanjivanja napetosti između kantijanske i utilitarističke etike.

Mora se, doduše, priznati da je s metaetičke tačke gledišta moguće uočiti izvesne formalno-logičke sličnosti između već pomenutog niza nesupstantivnih etičkih načela – kategoričkog imperativa, zlatnog pravila i Bentamove maksime – čija je forma jednako univerzalna i univerzalizabilna. No, to nam, i tu se slažem s nekim Herovim kritičarima, nikako ne pruža dovoljan razlog da napravimo radikalni skok ka stavu da prihvatanje univerzalnog preskriptivizma kao adekvatne etičke teorije nužno vodi prihvatanju utilitarizma preferencija kao adekvatne moralne teorije. Iznoseći gromoglasnu i pretencioznu tvrdnju da „zahtev da univerzalizujemo naše preskripcije proizvodi utilitarizam“ (*MT*: 111), i sâm Her, u istoj knjizi, pravi nesvestan korak ka njenoj korekciji ili specifikaciji kada kazuje da taj zahtev posebno važi za one preskripcije koje se tiču interesa drugih ljudi.<sup>38</sup> Na kraju krajeva, sasvim je ne-kantovski smatrati da pojam zadovoljenja preferencija, zajedno s principom korisnosti, može biti shvaćen kao čisto formalan pojam, tj. kao apstrahovan od subjektivnih svrha (*SOE*: 162). Heru se, otuda, može pripisati da nimalo ne odskače od reda rđavo okarakterisanih samozvanih kantovaca.

Da li bi, pak, Kant postao utilitarista da je kojim slučajem otkrio logičku mogućnost da univerzali budu podložni minucioznim

---

hoćemo ili (ne) želimo *nešto*. Za jedno sasvim drugačije viđenje odnosa i naglašavanja suštinskih razlika između ova dva načela, konsultovati ogled Jovana Babića, „Zlatno pravilo i kategorički imperativ“ (1998: 11-30).

<sup>38</sup>Na ovaj momenat skreće pažnju Peti (Pettit, 1987: 74); up. *MT*: 54, 228.

specifikacijama? Herov (treći) odgovor je, naravno, potvrđan. Po njemu, Kant je jednostavno bio žrtva brkanja kategorije univerzalnosti sa kategorijom opštosti. Zahvaljujući, navodno, svom strogom vaspitanju na rigoroznim moralnim principima (= opštim i jednostavnim), on je isticao bezuslovnu vrednost principa „nikada ne treba lagati“, čije poštovanje ne dopušta nikakve izuzetke. Da je poznao razliku između univerzalnosti i opštosti, Kant bi, smatra Her, bez povrede dostojanstva i formalizma kategoričkog imperativa mogao da taj opšti princip, ukoliko je to potrebno, preinači u specifičniji (ali podjednako univerzalizabilan), a koji bi tada glasio: „Nikada ne treba lagati, izuzev kada je to nužno da bi se sačuvao nevin ljudski život, i izuzev kada... i izuzev kada...“ (Hare, 1991: 457; up. *SOE*: 142, 154-155).<sup>39</sup> Međutim, jasno je da ni takva, u mnogim životnim situacijama neophodna, fleksibilnost moralnih principa ne bi Kanta učinila utilitaristom, ukoliko bi se time pretilo da lični integritet moralnih delatnika (ili recipijenata) bude doveden u pitanje.

Naposletku, mišljenja sam da zamisao kantijanskog utilitarizma, kao zanimljivog teorijskog eksperimenta koji nastoji da spoji „nemačku temeljitost sa britanskim zdravim razumom“, izgleda mnogo privlačnija i prihvatljivija (i manje zbunjujuća) ukoliko odustanemo od, u isti mah i naivnog i pogrešnog i nepravednog, pokušaja da samom Kantu stavimo u usta nešto što on nije ni *mogao* izgovoriti.

### 5. *Simpatetička imaginacija i „princip uslovne refleksije“*

Nakon što je logiku, činjenice i preferencije označio kao tri nužna sastojka moralnog rasuđivanja, Her ih dopunjuje još jednim, i podjednako nužnim, četvrtim sastojkom, bez kojeg bi, prema njegovom uverenju, čitava moralna argumentacija ostala manjkava. Reč je o izvesnoj moći *imaginacije*, kojom moralni delatnici moraju biti obdareni kako bi bili kadri da donose pravilne (i pravične) moralne sudove. Ta moć imaginacije, i „spremnost da se ona upotrebi“ (*FR*: 94), jeste ono odlučujuće za transformaciju sebično-razorbitog u moralno rasuđivanje. Pitanje koje se sada postavlja glasi: kakva je to vrsta imaginacije koja nam može pomoći da se iz sebičnih pretvo-

---

<sup>39</sup>Dok čitamo Hera povremeno stiće utisak da on, shodno uverenju *post hoc ergo ultra hoc*, želi sebe da predstavi kao Kanta koji je konačno došao k svesti.

rimo u moralna bića? Sledivši tradiciju britanskih moralista, Her je naziva *simpatetičkom imaginacijom* (a ponekad *simpatetičkom, imaginativnom* ili *hipotetičkom identifikacijom*). Pre nego što bliže odredimo njeno značenje i način njenog funkcionisanja, mora se napomenuti da ta sintagma obično pokriva niz normativno-psiholoških operacija, koje svoj propozicionalni oblik imaju u naširoko poznatim metaforičkim frazama sledećeg tipa: „zamisli da se nalaziš na mom mestu“, „stavi se u njegov položaj“, „stavi se u moju kožu“, „predstavi sebi situaciju drugog“, itd. Po svemu sudeći, ova se operacija odvija u pozadini prećutnog prihvatanja, kao validnog, načela zlatnog pravila kao intersubjektivnog zahteva za reciprocitetom.<sup>40</sup>

Kad je reč o značenju sintagme „simpatetička imaginacija“, nije dovoljno reći da ona znači isto što i gajiti saosećanje prema drugima, iako to, naravno, mora biti uključeno u njenu definiciju, pošto se reč „simpatija“ najčešće prevodi rečju „saosećanje“. Međutim, pod „simpatijom“ se u isti mah podrazumeva i nešto poput dopadanja, preferiranja ili privlačenja, kao kada kažemo da nam je neka osoba simpatična, tj. da nam se sviđa ili da smo joj naklonjeni. I najzad, takva imaginacija je delimice analogna estetičkom fenomenu *Einführung*-a ili *empatije*, odnosno uživljavanja u nečije tuđe stanje, reprezentovanja tuđeg stanja – a što za sobom povlači i nekakvo dublje razumevanje tog bića. Dakle, tragajući za strukturom te naročite psihološke operacije, mogli bismo da kažemo da se ona sastoji od četiri podjednako važna činioca – saosećanja, dopadanja ili privlačenja, uživljavanja ili reprezentovanja, i razumevanja – te da odsustvo bilo kojeg od ovih elemenata može okrnjiti njeno uspešno izvođenje. A posledica njenog uspešnog izvođenja jeste takva da ćemo biti spremni da tuđim preferencijama, zamišljajući ih tada kao naše, pridamo onoliki značaj koliki obično pridajemo vlastitim preferencijama. Drugim rečima, tek će nas moć imaginativnog zauzimanja pozicija drugih lica (ili drugih osetljivih bića, ukoliko njeno blagodarno dejstvo ne želimo da rezervišemo samo za ljudski rod) koja su izložena dejstvu naših postupaka (a što je preduslov za smislenu primenu te moći), uverava nas Her, učiniti kadrim da uzimamo učešće u moralnom životu neke zajednice. Ekstenzija te moći može

<sup>40</sup> Prema Haršanjjju, i kategorički imperativ može biti opisan kao kriterijum reciprociteta (Harsanyi, 1982: 39). U tom bi nas slučaju sleđenje ovog imperativa podjednako obavezivalo na ovu operaciju.



da se proširi i na hipotetičke moralne situacije (premda je tačnije reći da je sama ta sposobnost skroz-naskroz projektivna i nikada doslovce aktualno realizovana), te bi nas njena primena obavezivala na živo i jasno zamišljanje kako bi to izgledalo da se nađemo u nekoj mogućoj situaciji neke moguće osobe na koju bi naše postupanje moglo imati uticaja.

Delatnik, dakle, misli moralno tek onda kad se hipotetički stavi na mesto drugog delatnika ili recipijenta. Na ovom mestu možemo da se upitamo: nije li ovaj Herov uslov, koji moramo ispuniti kako bismo iole važili za potencijalne moralno-racionalne aktere, prestrog i neopravdano isključiv? Jer, postoje i neke druge moralne deliberacije koje u sebi čak ni implicitno ne sadrže pozivanje na taj zahtev. Na primer, mogli bismo da uvažimo zapažanje koje je svojevremeno izneo Skerou, pa da kažemo kako nije moguće *zamisliti* sve patnje koje bi prouzrokovao nuklearni rat, ali da je to sasvim moguće *proceniti*, te da bi za onoga ko sudbinu čovečanstva drži u rukama upravo ta procena, a ne simpatetička imaginacija, predstavljala vodič ka racionalnoj i moralnoj odluci (Scarow, 1966: 141). Bilo kako bilo, imaginarnom premeštanju iz vlastitog u tuđi položaj kritičari Herove srednje faze davali su sledeća alternativna imena: „strategija zamene“ (Babić-Avdispahić, 1985: 35), odnosno, „test zamene mesta“ (Fulinvajder, 1989: 329).<sup>41</sup> Dok se tada s pravom moglo tvrditi da je njegovo shvatanje imaginacije takvo da u suštini predstavlja „neko izvan-jezičko prenošenje u situaciju drugog, o čemu se tek naknadno izriču iskazi“ (Babić-Avdispahić, isto: 36), u knjizi *MT* se od ovog misaonog eksperimenta nastoji napraviti i izvesna *konceptualna* ili logička teza, koja bi stekla dignitet po snazi jednak tezama univerzalizabilnosti i preskriptivnosti.

Pre nego što se upustim u analizu ove redefinicije, ukratko ću izložiti jednu raniju kritiku na račun imaginativne identifikacije kao u potpunosti logički smislenog normativnog zahteva, a koja je ozbiljno uzdrmala Herovu dotadašnju konstrukciju moralnog sistema. Prema Kristoferu Tejloru, na osnovu Herovih iskaza o protežnoj moći simpatetičke imaginacije moguće je praviti razliku između tri imaginativna stanja: (a) možemo zamisliti da smo neka druga osoba

---

<sup>41</sup> Frazom „zamena mesta“ operiše i Zeno Vendler (1988) u svom briljantnom ogledu o Herovoj kasnijoj modifikaciji tretmana hipotetičke identifikacije, dok Bernard Vilijams za isto koristi naziv „test obrnutih uloga“ (Williams, 1985: 83).

od one koja zapravo jesmo; (b) možemo zamisliti kako to izgleda nalaziti se na tuđem mestu, tj. zamisliti šta bismo osećali da se nađemo u istoj ili sličnoj situaciji u kojoj se nalazi neka druga osoba; i (c) možemo zamisliti šta neka druga osoba oseća u nekoj partikularnoj situaciji. Jedino je imaginativno stanje (c), reći će Tejlor, logički moguće, praktički vrlo teško, ali etički najvažnije, pošto omogućava kultivisanje simpatetičke imaginacije (a ne imaginativne identifikacije) kao jednog od konstituenata moralnog rasuđivanja (Taylor, 1965: 288-289). Za stanje (a) i stanje (b) (koje on shvata kao izvedeno iz prethodnog stanja) se ispostavlja da su logički nemoguća, i stoga besmislena, budući da oba od nas zahtevaju neku vrstu samoobmanjivanja u vezi sa osećajem ličnog identiteta, i to na takav način da, zadržavajući u posedu znanje o svom pravom identitetu, zamišljamo situacije u kojima dodatno stičemo lične identitete osoba sa čijim patnjama saosećamo, ili jednostavno pokušavamo da, stavljajući se u tuđe položaje, u potpunosti izgubimo ili potisnemo vlastiti identitet.<sup>42</sup> To je, prema ovom autoru, logički nemoguće, zbog toga što je moje sopstvo „određeno *mojim* karakteristikama, pa prema tome, ukoliko ih izgubim, to više neću biti ja“ (HC, „Comments on Vendler“: 281).

Bez ambicije da ulazim u rasprave oko problema sopstva kakve se odvijaju unutar savremene filozofije morala, ovde ću obratiti pažnju samo na Herov, možda ne toliko minoran, doprinos u pospešivanju tih rasprava. Naime, kako bi se suprotstavio Tejlorovoj argumentaciji a time i poboljšao vlastitu zamisao o jednom koherentnom moralnom sistemu, Her je za početak predložio izvesnu semantičku reviziju pojma ili, tačnije, zamenice „ja“ (iako povodom toga sebi odriče svako pravo na originalnost): „Predlog se sastoji u tome da ‘ja’ nije u celini deskriptivna reč, već delimično i preskriptivna. Identifikujući se, aktualno ili hipotetički, sa nekom osobom, ja se poistovećujem sa njenim preskripcijama. Jasnije rečeno, zamisliti sebe na mestu osobe koja upravo namerava da ide kod zubara znači ovog časa imati preferenciju da ona ne bi trebalo da pati onoliko koliko verujem da će patiti. Sve dotle dok zamišljam da ću to biti ja, sada

---

<sup>42</sup> Besmislenost, za Tejlora, postaje još očiglednija ukoliko svoja imaginativno-identifikaciona pregnuća pokušavamo da projektujemo na ne-ljudska bića: „Niko neće uzeti za ozbiljno sugestiju da je, kako bismo razlučili na koji način treba da tretiramo biljke, neophodno da zamislimo da smo biljka“ (1965: 291).

unapred imam istu onu averziju za koju verujem da će ju je imati i ta osoba“ (MT: 96-97).<sup>43</sup> Na prvi pogled ovaj predlog je vrlo neobičan. Njegova neobičnost verovatno leži u odudaranju od činjenice da je upotreba reči „ja“ najdublje povezana s upotrebama ličnih imena, pa joj se otuda najčešće pripisuje izvesno deskriptivno značenje. Na primer, kada ja, kao A. D., ukazujem na sebe, to činim s implicitnom ili eksplicitnom mišlju da se kao takav-i-takav pojedinac suštinski i neponovljivo razlikujem od ostalih pojedinaca (a kao takav bih se razlikovao i od vlastitog klona, koji bi, po pretpostavci, mogao biti stvoren samo u neko *različito* vreme). Ukoliko, dakle, reči „ja“ dozvolimo da se odlikuje jedino deskriptivnim značenjem, onda se moramo složiti s Tejlorovim kritičkim opaskama i smatrati da je zaista logički nemoguće pretpostaviti da Aleksandar bez ikakvih teškoća sledi zahteve imaginativne identifikacije i da postaje, recimo, Ivan. Međutim, Her teži tome da zamenicu „ja“ u potpunosti oslobodi deskriptivnog sadržaja (ovde moramo dodati – u moralnim kontekstima, što on ne čini), a time i esencijalizma koji uz nju obično prijanja.<sup>44</sup> To je moguće ukoliko se izraz „ja“ najpre shvati kao „samoreferencijalni indeksikal“ (premda ga Her ne naziva tako, već to čini Vendler u svom ogledu o Heru), pa se otuda može reći da i Aleksandar i Ivan sinonimno koriste taj izraz, ali sa različitim referencama.<sup>45</sup> Posledica tog shvatanja jeste da sada, umesto da kažem: „Kada bi Aleksandar bio Ivan...“ (što bi označavalo nekakvo gubljenje osobina koje krase moju ličnost), mogu smisleno reći: „Kada bih ja bio Ivan...“, što zbog puke gramatičke funkcije zamenice „ja“ za sobom ne povlači bilo kakvo doslovno utapanje moje u Ivanovu ličnost (ili njegove u moju, ukoliko bi on rekao: „Kada bih ja bio Aleksandar...“); to će reći, zamenicu „ja“ treba da poimamo kao varijablu, a ne kao konstantu. A zamena mesta ili uloga između dva sopstva (ili dva „Ja“) bi onda, pod

---

<sup>43</sup> Her veruje da takvo shvatanje nije bilo strano ni Aristotelovom etičkom učenju: „Moguće je poistovetiti se, u većoj ili manjoj meri, s drugim ljudima. Aristotel je u tome video suštinu ljubavi... On *philos* ili voljenu osobu definiše kao ‘drugo ja’. Ovo je poreklo izraza ‘*alter ego*’, koji se odomacio u našem jeziku“ (MT: 221).

<sup>44</sup> „Izraz ‘ja’ nije vezan ni za kakvu suštinu“ (MT: 121); „Ako bismo ti i ja zamenili mesta, svet, po svojim univerzalnim svojstvima, ne bi bio nimalo drugačiji. Dakle, značenje *predikata* u iskazu ‘Ti patiš’ jeste potpuno isto kao u iskazu ‘Ja patim’“ (MT: 123).

<sup>45</sup> „Indeksikalnost nigde ne predstavlja izvor kvalitativnih razlika“ (Vendler, 1988: 175). Up. MT: 120-121.

pretpostavkom da je jedno od njih mučitelj a drugo njegova žrtva, obavezivala sadistu da zamisli kako bi za njega samog izgledalo da se nađe u istom kvalitativnom stanju (identifikovanom kao patnja) osobe nad kojom se izživljava i u kojoj meri bi mu se to dopadalo, što ga ne bi nužno i istovremeno obavezivalo na zamišljanje da bukvalno postaje ta konkretna mučena osoba (up. *HC, ibidem*: 286).<sup>46</sup> Na taj način naglasak se stavlja pre na razmenljiva i univerzalizabilna „stanja stvari“ nego na singularne nosioce tih stanja.

Izjavljujući da je „zamišljanje sebe u pozicijama drugih“ prilično zahtevna operacija koja se susreće s teškim filozofskim problemima predstavljanja tuđih svesti i interpersonalnog poređenja snaga preferencija, a čija je težina uvećana činjenicom da nesavršenstvo i čudi imaginacije često ometaju racionalne kognitivne sposobnosti moralnih delatnika (up. Hare, 1991: 460; *MT*: 95, 127),<sup>47</sup> Her ipak pokušava da preko opisa fenomena ljudske patnje na najefikasniji mogući način ilustruje i opravda smislenost te operacije, kao i da za svrhe moralnog rasuđivanja dokaže njenu neophodnost. Iz toga bi, onda, i njegova ideja o preskriptivnom značenju reči „ja“ trebalo da postane razgovetnija i prihvatljivija.

Patnju, kao afektivno stanje, uvek prati svest o patnji (kognitivno stanje): „Ako patim, ja znam da patim, i ako znam da patim, ja patim“ (*MT*: 92).<sup>48</sup> Komplementaran i sinhronizovan odnos kakav u slučaju patnje nastaje između ovih inače različitih stanja Her poima naprosto kao *konceptualnu istinu*: „Saznanje kakvo imamo o iskustvu patnje jeste *neposredno* saznanje, a ne bilo koja vrsta saznanja na osnovu zaključivanja, te tako ne može postojati bez prisustva predmeta saznanja (to jest, patnje) u našem iskustvu“ (*EET*, „The Structure of Ethics and Morals“: 183-184). Ali, to nije sve: „Ova povezana kognitivna i afektivna stanja za sobom povlače i konativno

<sup>46</sup> Her, potrebno je napomenuti, iz principijelnih razloga odbija da u relaciji sadista-njegova žrtva pod ovom potonjom zamišlja mazohistu, tj. osobu koja uživa u tome da joj se nanosi bol: „Ne govorim o mazohistima; za njih se pretpostavlja da žele da budu mučeni, što u našem primeru nije pozicija žrtve“ (*SOE*: 132). O njegovom užem shvatanju razlike između patnje i bola, videti *MT*: 93.

<sup>47</sup> S tim u vezi, on veruje da se ćudljivosti imaginacije mogu savladati „izostraivanjem naše senziбилnosti“ (*HC*, „Comments on Brandt“: 217).

<sup>48</sup> Na sledećoj stranici ovaj iskaz zadobija nešto prošireniji oblik: „Ako patim do izvesnog stepena ili izvesnim intenzitetom, ja moram da znam da patim do tog stepena i tim intenzitetom, i *vice versa*“ (*MT*: 93).

stanje. Ako patim, ja imam motiv da patnja prestane. To je takođe konceptualna istina, koja važi na osnovu značenja reči“ (*MT*: 93). Drugim rečima, ne možemo patiti a da nemamo preferenciju da ne bi trebalo da patimo. Ukoliko ne preferiramo da bi takvo (ukupno) stanje trebalo da prestane, ne bismo mogli da ga odredimo, pa čak ni da ga prepoznamo kao patnju. Tu preferenciju, ili taj motiv, izražavamo u vidu razborite preskripcije da bi patnja trebalo da prestane (up. *EET, ibidem*: 184; *SOE*: 132). Međutim, problem nastaje onda kada shvatimo da je naše neposredno znanje o vlastitoj patnji po karakteru skroz-naskroz solipsističko, i da nam ono nije od velike pomoći ukoliko se pred nas postavi zahtev da saznamo nešto više o patnjama drugih ljudi. Suočeni, dakle, s pitanjem „kako to izgleda nalaziti se na mestima drugih ljudi koji pate“, možemo ili sumnjati u mogućnost uspešnog predstavljanja tuđih svesti (pri čemu postajemo nepopravljivi skeptici), ili rasuđivati po analogiji. Ovaj način rasuđivanja bi nam dozvoljavao da o drugim sopstvima donosimo zaključke i sudove po analogiji s vlastitim sopstvom.<sup>49</sup> Budući da patničko iskustvo drugih ljudi ne može biti neposredno prisutno u našem sopstvenom iskustvu, saznanje koje bi nam bilo potrebno da sebi dočaramo tuđe iskustvo patnje može biti okarakterisano isključivo kao *indirektno* (reprezentativno) saznanje. Pod takvim saznanjem ne podrazumeva se puki izveštaj o situaciji druge osobe, već pre saznanje o tome (ili uvid u to) kako se ta osoba zaista oseća kada pati (*MT*: 92). A sredstvo takvog saznavanja može biti samo i jedino *imaginacija*: „Imaginacija mora da popuni, na adekvatan način, mesto iskustva“ (*EET, ibidem*: 184). Da bi moje indirektno saznanje bilo prihvaćeno kao adekvatno, moje ja mora da se stavi na mesto nekog drugog ja, da zamisli ili da sebi u potpunosti predstavi patnje tog drugog ja, da se u njih uživi i da ih razume, a što za sobom onda povlači i neku vrstu preuzimanja konativnih impulsa, uključujući i njihove intenzitete, tog drugog subjekta.<sup>50</sup> Drugim rečima, ako zamislim njegovu

---

<sup>49</sup> O Herovim razlozima za odbacivanje skepticizma o tuđim svestima i njegovim argumentima u prilog rasuđivanju po analogiji, videti *MT*: 118-119, 126-127.

<sup>50</sup> Sledivši neke Neigelove sugestije, usuđujemo se reći da je umesto o *indirektnom saznanju*, koje nikada sa sigurnošću ne možemo verifikovati kao adekvatno, možda prikladnije ili preciznije govoriti o *verovanju*: „Ono što želimo da bude učinjeno u nekom hipotetičkom slučaju u kojem se nalazimo na nečijem mestu, sa njegovim željama i preferencijama, zavisi od toga šta *verujemo* da bi on želeo u tim okolnostima“ (Nagel, 1988: 104 – podvukao A. D.).

patničku situaciju i njegovu snažnu preferenciju da ta patnja prestane, i sâm ću steći preferenciju iste snage da bi njegova patnja trebalo da se okonča. Her smatra da se tome mora dodati uslov „da su ostale stvari jednake“, jer „mogu postojati druge stvari koje preferiram toliko snažno da prevladavaju moju preferenciju da bi preferencija te osobe (na čije se mesto imaginativno stavljam) trebalo da bude zadovoljena. Ali *pod uslovom da su ostale stvari jednake*, moram da preferiram da ona bude zadovoljena, s istom preferencijalnom snagom koju bih imao u toj situaciji sa tim preferencijama“ (*EET, ibidem*: 185). U suprotnom, neću znati šta to znači i kako zapravo izgleda nalaziti se u situaciji neke osobe sa njenim preferencijama. A kako je, prema Heru, naše pažnje dostojno jedino racionalno moralno mišljenje, čija se racionalnost ogleda u posedovanju dovoljnih i relevantnih informacija o situacijama i ljudima kakve su potrebne za donošenje adekvatnih moralnih sudova, misaoni eksperiment simpatetičke imaginacije gordo stoji u službi takvog mišljenja, kao njegovo oskudno ali moćno oruđe u dospevanju do informacija o inače teško prozirnim sopstvima i njihovim htenjima. To bi ujedno trebalo da predstavlja snažan argument protiv onih vrsta pristrasnosti koje označavamo kao društveno diskriminatorne: fanatizma, rasizma, nepotizma, seksizma, itd. (Persson, 1989: 161). Jer, za Hera postoji mala verovatnoća da bi nacista, nakon što bi se imaginativno stavio u položaj Jevreja, i dalje zastupao svoje moralno uverenje. Pre će biti da bi se njegovo dotadašnje iracionalno moralno rasuđivanje, uplićući se u proces hipotetičke identifikacije, u potpunosti transformisalo u racionalno. Eventualnu naivnost Herove filozofske vere ovde, međutim, nećemo preispitivati.

Onome što je prvobitno izgledalo kao opskurna teza – teza o moralnoj preskriptivnosti izraza „ja“ – sada se može dati pravi smisao. Ukoliko je taj izraz delimično i implicitno preskriptivan, to je samo zato što ja, premeštajući se u položaj nekog drugog sopstva (koje je takođe sposobno da kaže „ja“), ne iznosim nikakvu činjeničku tvrdnju (te tako ne mogu praviti ni činjeničke greške),<sup>51</sup> već izražavam izvestan stav brige za njega (koja upravo zahvaljujući

---

<sup>51</sup> O mogućnosti da moralni delatnici pri korišćenju svoje imaginativne moći ponekad ipak mogu praviti činjeničke greške, pogotovo onda kada o drugima imaju pogrešne ili nedovoljne informacije, videti McDermott, 1983: 386 ff., kao i Harsanyi, 1982: 50.

moći imaginativnog poistovećivanja po snazi postaje jednaka sebičnoj brizi za moje vlastito sopstvo), a time ujedno usvajam njegove preferencije i preskripcije što iz njih proishode.<sup>52</sup>

Neka nam sada bude dozvoljeno da ranije spomenutom problemu interpersonalnog poređenja snaga preferencija, kojem je u Herovoj knjizi *MT* posvećeno čitavo sedmo poglavlje, pridemo tek ovlaš, bez nekog dužeg zadržavanja, i to preko jedne Haršanjijeve obrade te teme. Ovo ne treba uzeti kao tumačev kapric, niti kao metod koji bi se mogao okarakterisati kao sasvim neprimeren, budući da je i sâm Her, prema sopstvenom priznanju, u potpunosti nadahnut Haršanjijevim pristupom tom problemu. Komplikacije koje nastaju uvođenjem konfliktnih preferencija ovde ćemo izostaviti i pažnju usmeriti samo na neke podudarne tačke u teorijama ova dva filozofa. Poput Hera, i Haršanji interpersonalno poređenje preferencija (koje, preciznije rečeno, razumeva kao poređenje interpersonalnih *korisnosti*) posmatra kroz prizmu simpatetičke imaginacije, imenujući je kao *imaginativnu empatiju*, ali bez neke suštinske razlike u opisu funkcionisanja te operacije: „Zamišljamo sebe kako se nalazimo na mestu druge osobe, i postavljamo sebi pitanje: ‘Kada bih se sada zaista nalazio u *njenoj* poziciji, i imao *njen* ukus, *njeno* obrazovanje, *njeno* društveno okruženje, *njene* kulturne vrednosti i *njene* psihološke osobine, kakve bi onda bile *moje* preferencije između raznih alternativa, i koliko bi mnogo zadovoljstva ili nezadovoljstva izvuкао iz svake date alternative?’“ (Harsanyi, 1982: 50). Prema njegovom shvatanju, poređenje interpersonalne korisnosti zasnovano je na tzv. *postulatu sličnosti* (a ovde se očigledno može povući paralela s Herovim favorizovanjem „argumenta na osnovu analogije“), koji se najpre definiše kao pretpostavka da će osnovne psihološke reakcije različitih moralnih delatnika „na bilo koju datu alternativu biti umnogome slične“ (Harsanyi, 1982: 50), odnosno „da će različiti ljudi imati slična psihološka osećanja o svakoj datoj situaciji“ (Harsanyi, 1982: 51; up. *MT*: 119). A krajnje određenje postulata sličnosti jeste da je to jedan *neempirijski a priori* postulat (Harsanyi, 1982:

---

<sup>52</sup> „Uopšte uzev, kada kažem da bi neko ko bi se nalazio u izvesnoj situaciji bio *ja sâm*, tada za tu osobu u toj hipotetičkoj situaciji izražavam brigu koja je obično veća od one koju osećam za *druge ljude* u istoj situaciji. Prepoznati da bi ta osoba bio ja sâm znači već propisati da bi, pod uslovom da su ostale stvari jednake, preferencije i preskripcije te osobe trebalo da budu zadovoljene. To je ono što je sadržano u ‘poistovećivanju’ sa tom osobom“ (*MT*: 221).

51). Potonja definicija je za nas vrlo važna, jer će i Her na gotovo identičan način pokušati da klasifikuje svoju novoformiranu konceptualnu tezu o simpatetičkoj imaginaciji. Jezgrovito određenje postulata o kojem je reč Haršanji obrazlaže i opravdava time što smatra da se ovaj nikada ne može verifikovati *direktnom* opservacijom, budući da nemamo *direktan* pristup unutrašnjim osećanjima drugih ljudi (Harsanyi, 1982: 51). Dakle, neempirijski a priori postulat sličnosti jeste onaj koji primenjujemo (koji ima važenje) kada preko simpatetičke imaginacije kao metode indirektnog, reprezentativnog saznanja pokušavamo da napravimo interpersonalno poređenje snaga preferencija.

Nakon ovih kratkih uporednih crta napokon možemo da razmotrimo Herovu pregnantno formulisanu i mnogo diskutovanu logičku tezu o simpatetičkoj imaginaciji. Ovu smo doduše ranije već navodili, ali uz obećanje da ćemo joj se tokom ove analize bliže posvetiti. Stoga nije suvišno da je još jednom u celosti ponovimo:

„Ja ne mogu da znam stepen i kvalitet tuđih patnji i, uopšte uzev, tuđih motivacija i preferencija, a da nemam jednake motivacije u odnosu na ono što bi trebalo da se dogodi meni, kada bih se nalazio na njihovom mestu, sa njihovim motivacijama i preferencijama“ (MT: 99).

Ranije smo naznačili i to da su ovoj tezi tek Herovi kritičari pridavali razna imena, prepoznavši je kao tezu koja ima snagu principa. Alan Gibbard ju je nazvao „principom uslovne refleksije“ („Conditional Reflection Principle“) (Gibbard, 1988: 60), i treba reći da je Her ovu sintagmu prihvatio kao sasvim odgovarajuću. Vilfrid Hinš (Wildrid Hinsch) joj je, kako se čini, nadenuo još prikladnije ime – naime, „princip uslovne situacione identifikacije“ („das Prinzip der bedingten situativen Identifikation“).<sup>53</sup> Na kraju vredi spomenuti još jedno, najjednostavnije imenovanje ove konceptualne teze – „princip transfera“ – a čiji je autor Fred Feldman (1984: 274).

Za koje vrste preferencije „princip uslovne refleksije“, skraćeno PUR (kako ćemo ga nadalje označavati), eventualno ne bi važio, razmatraćemo u narednom poglavlju. Sada ćemo nezavisno od toga pokušati da ga detaljnije analiziramo. Her je PUR od trenutka njegovog formulisanja počeo da tretira kao logički nužan uslov za predstavljanje tuđih svesti, odnosno kao neempirijsku a priori tvrdnju

<sup>53</sup> Navedeno prema OP, „Preferences of Possible People“: 127.



(*HC*, „Comments on Brandt“: 216). Odatle proizlazi da se PUR ne poima samo kao normativni zahtev, već i kao konceptualna istina, tj. da on pre svega važi kao analitički, a ne kao normativni princip. Ako pretpostavimo da je zadatak PUR da mi pomogne da tuđe preferencije predstavim na osnovu ličnih, ta će pretpostavka biti validna samo ako je analitički istinito da znanje o preferenciji povlači preferenciju: ako *znam* da nešto preferiram, onda za to *imam* preferenciju (up. *MT*: 95-96; Rabinowicz, 1989: 148).<sup>54</sup> Proširujući, dakle, ovaj samoodnos na odnos prema drugima i njihovim željama, obavezan sam, shodno PUR, da tvrdim sledeće: ako bi drugi ljudi bili izloženi neprijatnom dejstvu mojih postupaka, ja ću i sâm, smeštajući se hipotetički u njihove situacije i u njihova sopstva, tu neprijatnost spoznati (osetiti) i imati ili steći slično intenzivne konativne impulse kakve bih tada zahtevao da oni imaju. Ako bi oni od mojih postupaka patili, i pri tom znali da pate, u isti mah bi izrazili preferenciju (u vidu preskripcije) da patnja prestane. Ukoliko bih se, dakle, uslovno stavio u njihovu kožu, smesta bih pristao na uslovni imperativ da se sadržaj njihove (pa onda i moje) preferencije ispuni ili zadovolji.

Prethodno rečeno može se na izvestan način formalizovati:

„Ako *A* zna da *B* preferira da se *p* dogodi pre nego  $\neg p$ , onda *A* preferira, ukoliko zameni uloge sa *B*, da se *p* dogodi pre nego  $\neg p$ “ (Feldman, 1984: 274).

Feldman i još neki Herovi kritičari smatraju da je PUR zapravo jedna pogrešna premisa, tj. da nije istinito da ću, ukoliko sebi u potpunosti predstavim tuđe preferencije po nalogu i receptu hipotetičkog poistovećivanja, nužno steći „korespondirajuće preferencije koje se odnose na ono što bi trebalo meni da se dogodi“ (Feldman, 1984: 275; up. Persson, 1983; Schueler, 1984). Služeći se Herovim primerom zubara i preplašenog pacijenta, Feldman pokazuje da se iz ovoga mogu izvući sasvim drugačiji zaključci. Naime, ja bih, kao zubar, mogao da znam da pacijent ima snažnu ili nadvladavajuću preferenciju da se intervencija na pokvarenom zubu ne dogodi, a da ipak, stavljajući se imaginativno na njegovo mesto i uživljavajući se u njegovo strahom izazvano patničko stanje, preferiram da bi zub trebalo da se popravi. To bih mogao da učinim na osnovu svog

---

<sup>54</sup> Na osnovu pretpostavke o konceptualnoj vezi između znanja i imanja neke preferencije, Her je pokušao da pobije Brantovo tumačenje PUR kao empirijske i kontingentne tvrdnje (videti: Brandt, 1988: 33 ff; *HC*, „Comments on Brandt“: 216.)

prethodno stečenog stručnog znanja o korisnosti pravovremenih intervencija, koje sprečavaju nastajanje gangrena i težih oboljenja vilice. Štaviše, kad bih se stavio u kožu svog preplašenog pacijenta, preferirao bih da moje novostečene preferencije budu osujećene. Jednostavno bih smatrao da pacijent, za razliku od mene, ima varljive preferencije, jer ne shvata na pravi način vrednost popravke zuba. A iz toga sledi da je PUR pogrešna teza (Feldman, 1984: 276).

Postoji, međutim, još jedan ugao posmatranja iz kojeg se može napasti teza o PUR, ali ovog puta kao one za koju Her veruje da je sasvim nezavisna od teze univerzalizabilnosti. Takav kritički ugao posmatranja zauzimamo ukoliko Herovom uverenju suprotstavimo Mekijevo shvatanje o tri smisla, vrste ili stadijuma univerzalizabilnosti. Suština Mekijevog napada leži u poricanju univerzalizabilnosti kao isključivo logičke teze, koju kao takvu razotkrivaju semantička svojstva moralnih termina. Prema njemu, ovom smislu univerzalizabilnosti potrebno je pridružiti još dva, za koja se ne može reći da su inkorporirana u značenje moralnih termina ili logiku jezika morala. Ukoliko se prihvati ovo tumačenje, univerzalizabilnost se može poimati i kao supstantivni praktički princip. Naime, racionalna i logička ograničenja kakva Her postavlja za karakterizaciju pravih univerzala (koja, između ostalog, naglašavaju i irelevantnost numeričkih razlika između individua), Meki uvažava kao neophodna za obelodanjivanje formalnog smisla univerzalizabilnosti, implicitno prisutnog u upotrebi specifično moralnih reči. No, moguće je detektovati različite smislove univerzalizabilnih moralnih sudova, ukoliko pretpostavimo da postupanje u skladu s njima zavisi od subjektivnih verovanja ili od izvesne supstantivne odluke na koju nas sama logika jezika morala ne primorava da je donesemo.<sup>55</sup> U tom smislu, Meki smatra da operaciju vlastitog premeštanja u poziciju druge osobe možemo shvatiti naprosto kao „drugi stadijum univerzalizacije“, ukoliko se time označava ništa drugo do manje-više prikladan i tradicionalan metodološki potez testiranja univerzalizabilnosti naših preskripcija. Ali da na tu operaciju ni najmanje nismo logički primorani svedoči činjenica da postoji naročita vrsta propisiivača (poput nacista ili ekstremnih patriota) koji pri donošenju svojih moralnih sudova najčešće nisu skloni tome da za njom posežu. Iz

<sup>55</sup> „Logička ili semantička istina ne predstavlja realno ograničenje za verovanja“ (Mackie, 1977: 98).

toga bi sledilo da simpatetičku imaginaciju ne možemo koncipirati kao različitu i nezavisnu logičku tezu, već samo kao supstantivno proširenje principa univerzalizabilnosti. Čak i da nacista pristane na ovaj drugi stadijum univerzalizacije, malo je verovatno da će time napredovati i do „trećeg stadijuma“, pod kojim Meki podrazumeva pridavanje jednakog značaja različitim ukusima i idealima. Treći stadijum univerzalizacije jeste zapravo onaj u koji Her polaže svoje utilitarističke nade, koji nastaje kao poželjna posledica upotrebe prethodnog stadijuma, i jemči da će preferencijalne težnje svih uključenih moralnih delatnika biti u potpunosti uvažene.<sup>56</sup>

Her je odbacio Mekijevu pretpostavku o različitim stadijumima univerzalizacije, istovremeno modifikujući njegovu ideju o progresiji u njenoj upotrebi. Naime, ta progresija jeste i ostaje isključivo logička, kada radi povezivanja formalnih aspekata univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma svojstvima univerzalizabilnosti i preskriptivnosti dodajemo PUR kao nezavisnu tezu (up. *MT*: 108; *HC*, „Comments on Nagel“: 249-250). PUR se ne može sagledavati kao izraz nekakvog supstantivnog smisla univerzalizacije, budući da se ova, prema Heru, odlikuje jedino formalnim smislom: „Za moje svrhe potrebna mi je samo jedna vrsta univerzalizabilnosti... To je doktrina da moralni sudovi koji se donose o jednoj situaciji... moraju, pod pretnjom logičke nedoslednosti, da se donose o svakoj situaciji koja je po svojim univerzalnim vanmoralnim svojstvima ovoj potpuno slična“ (*HC*, „Comments on Singer“: 268). Piter Singer na još uverljiviji način brani stanovište svog mentora: „Ukoliko bi postojala tri stadijuma univerzalizabilnosti, kako Meki tvrdi, oni koje Her naziva ‘fanaticima’ mogli bi da tvrde kako ne postoji nijedan razlog da se ide preko prva dva stadijuma. Takvi fanatici bi i dalje mogli da tvrde da drže do univerzalizabilne moralnosti. Oni bi, uz Mekijevu podršku, mogli da kažu da prihvataju puni smisao univerzalizabilnosti kakav impliciraju naši moralni pojmovi, a ipak bi, naravno, izbegli ključni treći korak u Herovoj argumentaciji, onaj koji ih primorava da svoje ideale i ideale drugih tretiraju s jednakim intenzitetom. S druge strane, ako sva tri ‘stadijuma’ predstavljaju samo progresivan razvoj ovog naročitog logičkog svojstva, izgleda-

<sup>56</sup> Čitav ovaj pasus uporediti s četvrtim poglavljem Mekijeve knjige, kao i sa Singerovim ogleđom „Reasoning towards Utilitarianism“ (Singer, 1988), u kojem se na instruktivan način sučeljavaju etička shvatanja Hera i Mekija.

lo bi da svako ko prihvata prvi aspekt univerzalizabilnosti mora da prihvati i njegov drugi i njegov treći aspekt. Onda bi fanatik morao da bira između odbacivanja čitave univerzalizabilnosti i prihvatanja svega onoga za šta Her tvrdi da njen smisao implicitno sadrži“ (1988: 148).

Međutim, moguće je ponuditi još jedno višesmisleno tumačenje univerzalizacije, ali koje za cilj nema poricanje PUR kao logičke teze, već jedino uzdrmanje Herove tvrdokorne vere u utilitaristički ishod kakav bi trebalo da proizađe iz istovremenog sadejstva univerzalizabilnosti, preskriptivnosti i PUR. Takvo tumačenje ili, tačnije, čitanje univerzalizacije predlaže Alan Gibbard. Osnovna pretpostavka je da moralni delatnik mora biti spreman da preporuči istu stvar bez obzira na to kakvu će poziciju zauzeti (Gibbard, 1988: 59). Prema prvom, tzv. *liberalnom čitanju*, nadvladavajuće preferencije što imaju snagu da konstituišu moralne sudove mogu biti nazvane *univerzalnim u slabom smislu* onda kada preferiramo istu alternativu za svaku poziciju koju možemo zauzeti, a da u isti mah ne zahtevamo i to da preferencije budu podjednako snažne za svaku od tih pozicija (1988: 59-60). Drukčije rečeno, uvek možemo preferirati istu alternativu, premda sa varirajućim intenzitetima. Ako, pak, naše preferencije ostaju iste ali „poziciono nezavisne kako po snazi tako i po usmerenju“, onda ih Gibbard naziva *univerzalnim u jakom smislu*, a takvo čitanje univerzalizacije *stringentnim čitanjem* (1988: 60). Šta nam ova različita čitanja zapravo otkrivaju? Prema stringentnom tumačenju, delatniku nije otvorena mogućnost da se opredeli za neko drugačije shvatanje od utilitarističkog, i stoga ne treba da iznenađuje što Her tendenciozno daje za pravo jedino ovakvom čitanju univerzalnosti (up. HC, „Comments on Gibbard“: 229-230; „Comments on Nagel“: 248). Suprotno tome, čini se da nam liberalno čitanje obećava izlaz iz začaranog kruga postajanja herijanskim utilitaristima: „Preferencije mogu biti univerzalne u slabom smislu, a ipak lišene svakog traga utilitarizma“ (Gibbard, 1988: 64). Lako je uočiti da se Gibbardov distinktivan pristup delimično poklapa s Mekijevim stepenovanjem univerzalizacije, čime se moralnim delatnicima dopušta da vlastite preferencije i preferencije drugih ne tretiraju uvek i nužno s jednakim intenzitetom.

Nakon svega do sada rečenog, ovaj odeljak možemo da završimo pokušajem da što sažetije formulišemo Herov svojevrni

„dokaz utilitarizma“, uz jedno dodatno objašnjenje, ali bez ulaženja u proces njegovog opravdavanja ili pobijanja. Taj bi dokaz, naime, mogao imati sledeći oblik:

ako je istinito da je uslov razboritosti zadovoljen onda kada delatnici pridaju pozitivan značaj svojim sopstvenim preferencijama samim tim što teže da maksimizuju njihovo zadovoljenje, i ako je istinito da je racionalno moralno rasuđivanje determinisano kako tezama univerzalizabilnosti (nepristrasnošću) i preskriptivnosti (benevolentnošću) tako i „principom uslovne refleksije“ (simpatetičkom imaginacijom), iz toga onda sledi moralna obaveza da se teži maksimizaciji zadovoljenja preferencija svih uključenih delatnika (i recipijenata), tj. pridavanju jednakog značaja njihovim preferencijama (up. *HC*, „Comments: Introduction“: 203-204; „Comments on Nagel“, str. 248-250; *EPM*, „On Terrorism“: 36; Sandoe, 1989: 215-217).

To što se u ovom „dokazu utilitarizma“ nigde ne pominje princip korisnosti, ne bi trebalo, kako Her smatra, da zbunjuje čak ni utilitariste: „Važno je razumeti da utilitarističkoj teoriji nije potreban nikakav ‘princip korisnosti’, i da ni u mojoj teoriji ne postoji nijedan takav princip... Umesto njega imam *metod* moralnog rasuđivanja, koji je determinisan logikom moralnih pojmova. Ovaj metod zaista vodi istim moralnim zaključcima koje bi tradicionalni utilitarista nastojao da dostigne primenom svog principa korisnosti. Ali do tih zaključaka se stiže, ne linearnim rasuđivanjem iz prvog principa, već jednom vrstom koherentističkog rasuđivanja... Moramo da pronađemo koherentan skup moralnih principa i drugih sudova koje možemo prihvatiti u svetlu spoznatih činjenica... ‘Princip korisnosti’ je, stoga, suvišan“ (*OP*, „Foundationalism and Coherentism in Ethics“: 124). Međutim, ne možemo a da ne primetimo izvesnu nedoslednost u Herovim iskazima o statusu ovog principa, pogotovo onda kada njegovu normativnu funkciju donekle poistovećuje sa zahtevima simpatetičke imaginacije (ili zlatnog pravila): „Ono što princip korisnosti od mene zahteva jeste da za svakog čoveka na koga moji postupci utiču učinim ono što bih želeo da bude učinjeno za mene u hipotetičkoj okolnosti da se nađem baš u njegovoj situaciji“ (*EET*, „Ethical Theory and Utilitarianism“: 215-216).

Bilo kako bilo, bez preterivanja se može reći da je Her verovao kako je u PUR konačno pronašao „kariku koja nedostaje“, neophodnu za uspostavljanje koherentnog normativnog sistema utilitarističkog

tipa. Jedini preostali problem predstavljale su vrste preferencije što ne ulaze u domen važenja PUR. Sve do kraja svoje karijere on je sa žaljenjem izjavljivao da je taj posao ostavio nedovršenim.

## 6. Vrste preferencija

Konstruišući vlastitu verziju utilitarizma preferencija, Her je krenuo od jedne sasvim uopštene pretpostavke: kada težimo maksimalnom zadovoljenju preferencija, mi ne treba da odmeravamo preferencije na osnovu njihovog kvaliteta ili moralne ispravnosti, već samo na osnovu njihove snage, ne obraćajući pažnju na identitete osoba što su posednici tih preferencija. Prema njegovom shvatanju, jedino se ovakav tretman preferencija može opisati kao „nepriistrasan i sadržajno indiferentan“ (MT: 146; up. Feldman, 1984: 270-271). To bi značilo da utilitarizam preferencija dozvoljava, ili čak zahteva, da se svim *vrstama* preferencija pridaje jednak i pozitivan značaj, a da se potom njihovo zadovoljenje ostvaruje srazmerno njihovom broju i intenzitetu. No, ovu pretpostavku i sâm Her dovodi u sumnju kada umesto kritičara postavlja sledeće pitanje: zar ne postoje izvesne vrste preferencije čije bi uzimanje u obzir po mnoge ljude imalo nepoželjne i rđave posledice? S jedne strane, očigledno je da je on potpuno svestan postojanja takvih vrsta preferencija, čije bi odstranjivanje njegovu teoriju učinilo daleko plauzibilnijom. S druge strane, njegovo kolebanje da to učini svoje početno opravdanje pronalazi u činjenici da je unutar takvih vrsta moguće detektovati izvesne podvrste preferencija kojih se ne možemo tako lako i rado odreći, odnosno da ne bi bilo u našem (vitalnom) interesu da ih se odrekemo.

Pre nego što se upustimo u detaljniju analizu Herovog pristupa ovom problemu, nije suvišno da prethodno razmotrimo jedno alternativno i prilično odlučno utilitarističko rešenje istog problema. Kao i ranije, ovde nam je od najveće pomoći Haršanjijeva teorija. Ova, naime, polazi od zdravorazumske pretpostavke da postoje problematične preferencije koje ne poseduju moralni kapacitet. Moralne doslednosti radi, u utilitarističkim kalkulacijama takvim preferencijama ne treba pridavati nikakav značaj. Ako se preferencije bez moralnog kapaciteta označe kao *antidruštvene* (a koje su, prema Haršanjijevom tumačenju, zasnovane na sadizmu, zavisti, resanti-

manu ili pakosti) (Harsanyi, 1982: 56; 1988: 90), utilitaristi je, kao benevolentnoj osobi, iz principijelnih razloga dozvoljeno da odbije ili zanemari uračunavanje antidruštvenih kao suštinski *malevolentnih* preferencija (Harsanyi, 1988: 96). Međutim, to nije sve. Usvajajući Dworkinovu distinkciju između *ličnih* i *eksternalnih* preferencija (pri čemu prethodne označavaju preferencije osoba za vlastitim „uživanjem u nekim dobrima i mogućnostima“, a potonje njihove preferencije „za dodeljivanje dobara i mogućnosti drugima“) (Dworkin, 1977: 234), on smatra da eksternalne preferencije treba u potpunosti isključiti iz moralnih razmatranja: „Utilitaristička moralnost od nas zahteva da poštujemo preferencije ljudi u vezi s tim na koji način *sami sebe* treba da tretiraju. Ali ona od nas ne bi trebalo da zahteva da poštujemo njihove preferencije u vezi s tim na koji način *drugi* ljudi treba da budu tretirani. Ovaj predlog bi odmah rešio problem koji postavlja naš primer sa nacistom: preferencije Jevreja da ostanu živi jesu *lične* preferencije i trebalo bi im dati *pozitivan* značaj. Nasuprot tome, preferencije naciste u vezi s tim da Jevreji umru jesu *eksternalne* preferencije (čak i ako su neki nacisti uložili veoma snažan lični angažman u ove preferencije) i ne bi im trebalo pridavati *nikakav* značaj“ (Harsanyi, 1988: 97). Jedino će prethodne, lične preferencije biti kadre da se pretvore u tzv. *moralne* preferencije, čije posjedovanje signalizira spremnost delatnika sa utilitarističkim nazorom da svoje i tuđe interese tretira kao od jednakog značaja (Harsanyi, 1982: 47).

Ako se sada vratimo Heru, odmah moramo da postavimo par povezanih pitanja: koje razloge on navodi u prilog protesta protiv Haršanjijevog jednostavnog i uverljivog rešenja ovog problema, i da li se i na koji način ti razlozi mogu opravdati? Na meti su najpre one preferencije koje Haršanji naziva antidruštvenim. Prema Heru, proglašiti neke preferencije za antidruštvene ili malevolentne ne predstavlja dovoljan uslov za njihovo isključivanje iz moralnih kalkulacija, pogotovo ako nismo uvek skloni tome da ih sagledavamo kao nemoralne, već radije kao pripadajuće širem skupu tzv. *bizarnih* preferencija. Ako nam je potreban primer za takve preferencije, možemo ga pronaći, recimo, u semitskom običajnom pravilu „oko za oko, zub za zub“. Pravičnije bi bilo da to pravilo sagledavamo kao vrstu bizarne preferencije, budući da oni koji do njega drže nikako u njemu ne vide preferenciju koja je, iako zasnovana na resantimanu,

lišena moralnog kapaciteta; naprotiv, oni će to pravilo, na koje su od malih nogu vaspitavani, pre svega prepoznati kao društveno obavezujuće. Dosledno tome, Her veruje da je „moralno ispravno pridavati jednak značaj takvim bizarnim preferencijama, zato što su one, ma koliko bile bizarne, važne ljudima koji ih imaju. One, naravno, u našem moralnom mišljenju mogu biti nadvladane drugim konkurentskim preferencijama“ (HC, „Comments on Brandt“: 218; up. MT: 140-141). To će reći, pod pritiskom društveno poželjnijih preferencija njima bi u utilitarističkim kalkulacijama bio pridavan relativno minoran značaj.

Međutim, za utilitarizam daleko veću teškoću predstavljaju *eksternalne* preferencije. Ako poželimo da ih bliže odredimo, reći ćemo da su to preferencije za stanja stvari koja nisu prisutna unutar (doživljajnog) iskustva preferioca, odnosno za stanja stvari koja su drugačija od njegovih ličnih iskustava; rečju, okarakterisaćemo ih naprosto kao *neiskustvene* preferencije (MT: 104; OP, „Preferences of Possible People“: 126). Kao što smo videli, Haršanji je naveo čvrste razloge u prilog tvrdnje da takve preferencije racionalno moralno promišljanje ne bi trebalo da uzima u obzir. Štaviše, ono bi u tom pogledu moralo da bude sasvim beskompromisno, uprkos činjenici da „nisu sve eksternalne preferencije društveno nepoželjne“ (1988: 97). Na primer, preferencije koje on naziva *podupirućim* (supportive), a što su „zasnovane na želji da bi drugi ljudi trebalo da ostvare uspeh u zadovoljenju svojih informisanih ličnih preferencija“ (1988: 98), niko neće klasifikovati kao društveno nepoželjne. Pa ipak, uzimanje u obzir takvih preferencija moglo bi da ima rdave posledice, pošto je više nego izvesno da bi u tom slučaju interesi osoba koje imaju mnogo prijatelja i samim tim uživaju širu društvenu podršku dobili mnogo veći značaj od interesa osoba koje nisu preterano druželjubive (1988: 98). Zbog čega, onda, kod Hera i dalje postoji izvesna nedoumica u pogledu prenebregavanja eksternalnih preferencija? Pre svega, čini se da on ne pravi, poput Dvorkina i Haršanjija, tako oštru razliku između potonjih i ličnih preferencija. Na primer, lična želja da se o mojoj sopstvenoj deci vodi računa i nakon moje smrti može biti klasifikovana i kao eksternalna (neiskustvena) preferencija (up. OP: 131). Za takve mešane vrste preferencija, koje su nerazlučivo i lične i eksternalne, nikako ne bismo voleli da budu izuzete iz razmatranja; preciznije rečeno, osim što bi to išlo



protiv naših vitalnih interesa, njihovo isključivanje ne bismo mogli da prihvatimo kao jedan *racionalan* zahtev.

Kao i drugde u Herovoj filozofiji morala, izgleda da i na ovom mestu kriterijum racionalnosti ima presudnu ulogu: jedino u slučaju da se pomenute preferencije protumače kao podvrsta tzv. *iracionalnih* ili *neinformisanih* preferencija, pod kojima se mniju preferencije što su zasnovane na logičkim greškama ili pogrešnim činjeničnim verovanjima, Her bi zahtevao njihovo bezrezervno odstranjivanje. Pri tom je važno napomenuti da on, zajedno s Gibbardom, preferenciju klasifikuje kao racionalnu „ukoliko je formirana sa punom i živom svešću o svemu što je tu uključeno“ (Gibbard, 1988: 60).

Šire gledano, postoje dva racionalna kriterijuma za prepoznavanje irelevantnih vrsti preferencija, koji se uspostavljaju već na nivou razboritog mišljenja. Prvi kriterijum koji Her usvaja, a pomoću kog uspevamo da razaznajemo iracionalne preferencije, jeste Brantova ideja o tzv. *kognitivnoj psihoterapiji*, pod kojom se podrazumeva test izlaganja vlastitih preferencija logici i činjenicama. Ovaj test je zamišljen kao „proces suočavanja želja s relevantnim informacijama“, s ciljem da se odbace sve one želje koje ne preživljavaju činjeničnu i logičku kritiku (Brandt, 1979: 113; up. *MT*; 104-105, 214-215; *HC*, „Comments on Brandt“: 218). Potreba za kognitivnom psihoterapijom nastaje onda kada samima sebi postavimo pitanje: „Šta da činim?“ Budući da se ovo pitanje u širem smislu shvata kao praktično, a u užem kao pred-moralno ili razborito, podvrgavanje logici i činjenicama u potonjem smislu može nam pomoći da se oslobodimo svih sem *razboritih* preferencija. A kako skupovi razboritih i nerazboritih preferencija pripadaju većem skupu ličnih ili *samoobzirnih* preferencija, kognitivna psihoterapija predstavlja sredstvo razdvajanja naših *manifestnih* (koje neretko mogu biti nerazborite) od naših *istinskih* razboritih preferencija. Potrebno je naglasiti da razliku između manifestnih i istinskih (true) preferencija ne uvodi Brant već Haršanji, ali se ona u ovom kontekstu sasvim prikladno može upotrebiti kako bi se dodatno razjasnio smisao Brantove ideje. Naime, pod *manifestnim* preferencijama Haršanji podrazumeva aktualne preferencije koje mogu biti zasnovane „na pogrešnim činjeničnim verovanjima, ili na nemarnoj logičkoj analizi, ili na snažnim emocijama koje u datom momentu umnogome ometaju racionalan izbor“,

a pod *istinskim* one „preferencije koje bi osoba imala kad bi posedovala sve relevantne činjenične informacije i uvek rasuđivala s najvećom mogućom pažnjom. S obzirom na ovu distinkciju, racionalne želje neke osobe jesu one koje su saglasne s njenim istinskim preferencijama, dok su iracionalne želje one koje ne prolaze ovaj test“ (Harsanyi, 1982: 55).

Drugi Herov kriterijum nastaje kao dopuna prethodnog i, između ostalog, treba da posluži kao sredstvo za prepoznavanje aktualnih nerazboritih preferencija što se posebno odnose na buduće vreme našeg života. Ime koje Her izumeva za ovaj kriterijum jeste *uslov razboritosti* (requirement of prudence) (*MT*: 105). Postavljajući ovaj uslov, on pokušava da izbegne ili zaobiđe komplikacije kakve su, prema Brantu, svojstvene svakoj teoriji o željama ili preferencijama. Naime, Brant zapaža da je vrlo teško pronaći neke opšte i zadovoljavajuće principe koji bi određivali značaj preferencija u pogledu njihovog trajanja: da li bih, na primer, preferencijama do kojih sam držao dugi niz godina trebalo da pridajem mnogo veći značaj nego preferencijama do kojih sam držao svega nekoliko meseci, dana ili časova (Brandt, 1979: 247-250; up. *MT*: 103; Rabinowicz, 1989: 147; Sandre, 1989: 218)? Her nastoji da postavi i razreši nešto drugačiji problem: na osnovu čega bi trebalo pridavati veći značaj tzv. *sinhronijskim* ili *simultanim* nego tzv. *asinhronijskim* ili *nesimultanim* preferencijama?<sup>57</sup> U prvu grupu spadale bi *sada-za-sada* (now-for-now) i *tada-za-tada* (then-for-then), a u drugu *sada-za-tada* (now-for-then) preferencije. Nezgrapnost ovih naziva može se ublažiti putem pokušaja da se njihovo značenje što bliže odredi:

*sada-za-sada* preferencije su aktualne preferencije za ono što bi trebalo da se dogodi „ovde i sada“;

*sada-za-tada* preferencije su aktualne preferencije za vremenski pomerene (hipotetičke) situacije; one referišu na aktualne želje da anticipirane želje jednom budu zadovoljene: želimo da se nešto dogodi u (budućem) vremenu koje je različito od (sadašnjeg) vremena u kojem imamo tu želju;

*tada-za-tada* preferencije su neaktualne preferencije, koje bi se u neko buduće vreme odnosile na to isto buduće vreme.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Suprotnost sinhronijske-asinhronijske preferencije imenuje Her (*OP*, „Preferences of Possible People“: 126; „A Utilitarian Approach to Ethics“: 158-159), a simultane-nesimultane preferencije Rabinovic (Rabinowicz, 1989: 145).

<sup>58</sup> Za dalje objašnjenje ovih Herovih neologizama up. *MT*: 101-106.

Kako je nagovešteno, na osnovu uslova razboritosti mi postajemo kadri da eliminišemo sopstvene asinhronijske preferencije. Ali kakav je, zapravo, ovo uslov? Da bismo na to odgovorili, neophodno je da se najpre podsetimo na ono što je rečeno u drugom odeljku ovog ogleada. Tamo smo naznačili da Her razboritost poima na sasvim specifičan način – kao svojstvo mišljenja koje je prvenstveno usmereno na budućnost. Na prvi pogled ovo je jedna kontraintuitivna ideja, pošto se suprotstavlja uobičajenoj zdravorazumskoj predstavi da su razboriti ljudi najčešće skloni tome da vlastitim budućim preferencijama pridaju manji značaj samo zato što su buduće (*MT*: 100). No, prema Heru, osim što ne može važiti kao racionalna, takva sklonost nije ni moguća: „Ne postoji mogućnost zanemarivanja budućnosti, zato što moramo da je zamislimo kao prisutnu“ (*MT*: 101). Iz ove tvrdnje dalo bi se zaključiti sledeće: prvo, sopstvene sadašnje i sopstvene buduće preferencije treba da pri početnom odmeravanju njihove vrednosti imaju jednak tretman; drugo, mada prvenstveno zagledano u budućnost, razborito mišljenje se neizbežno, da tako kažemo, odvija u vremenskom modusu sadašnjosti; i treće, vremensko protezanje od sadašnjosti ka budućnosti uslovljava razborito mišljenje da najpre teži maksimizaciji zadovoljenja sadašnjih ili trenutnih preferencija.<sup>59</sup> Najuočljivija i, u isti mah, najinteresantnija posledica Herovog shvatanja jeste da nam ono implicitno dozvoljava da zanemarimo preferencije do kojih smo držali u prošlosti i da, otuda, delimično ili potpuno izbegnemo teškoće koje je Brant uočio u vezi s određivanjem relevantnosti preferencija s obzirom na njihovo trajanje. Nije kraće ili duže trajanje ono što daje odgovarajuću težinu našim samoobzirnim preferencijama, već određena količina razboritosti koju one sadrže.

Ali, na koji način možemo da detektujemo preferencije što se odlikuju deficitom u razboritosti? Her smatra da je to najlakše učiniti ukoliko zamislimo slučaj sukoba između naših samoobzirnih preferencija koji treba da se razreši racionalnim izborom u nekom datom vremenu. Pretpostavka je da će se sukob razrešiti time što ćemo određeni tip preferiranja prihvatiti kao nadvladavajući ili dominan-

---

<sup>59</sup>Ovaj stav ne sme da se pobrkava sa pretpostavkom, koju Her smatra pogrešnom, da se preferencije vazda formiraju na osnovu ukusa što postoje u ovom trenutku: „Da bi se preferencije *formirale*, nije nužno da ih već imamo. Možemo da steknemo nove ukuse, tako što ćemo početi da preferiramo stvari koje ranije nismo preferirali“ (*MT*: 125).

tan. Ako, na primer, zamislimo sukob između jedne sinhronijske (tada-za-tada) i jedne asinhronijske (sada-za-tada) preferencije, Her smatra da bi prednost trebalo dati prethodnoj preferenciji. Jer, ukoliko znamo da su naše preferencije podložne promenama<sup>60</sup> (čemu uzrok mogu biti lično usavršavanje kroz proces učenja ili nepredvidive objektivne okolnosti, ili sadejstvo mnogovrsnih subjektivnih i objektivnih činioca), bilo bi sasvim nerazborito da sledećem obliku preferiranja dajemo prvenstvo: *sada* snažnije preferiram da bi  $x$  trebalo da se dogodi *tada*, uprkos izgledu da ću *tada* snažno preferirati da  $x$  ne bi trebalo da se dogodi *tada*. Jasnije rečeno, preferencije koje sada imam za neko buduće vreme mogu da se sukobe sa preferencijama koje ću u to doba imati. Na primer, kao dete mogu želeti da kada dospem do mladićkih godina postanem pop-rok zvezda, ali kao mladić mogao bih preferirati da postanem filozof (up. Sandre, 1989: 218). Odnosno, kako Her izjavljuje, „možemo imati snažne prethodne sada-za-tada preferencije što vode postupcima za koje bismo, tada, izrazito preferirali da ne budu izvršeni, zato što ti postupci ne bi vodili zadovoljenju naših tada-za-tada preferencija“ (*MT*: 105). Uz to, ne sme se prenebrežnuti da će moja sada-za-tada preferencija, kada naputi vreme da se  $x$  desi ili ne desi, biti naprosto jedna prošla preferencija (*MT*: 102). Takozvani „uslov razboritosti“, stoga, nije ništa drugo do neka vrsta svesti o tome „da bi uvek trebalo da imamo neku dominantnu ili nadvladavajuću sadašnju preferenciju da zadovoljenje vlastitih sada-za-sada i tada-za-tada preferencija bude maksimizovano“ (*MT*: 105). Iz prethodno rečenog sledi da kod Hera asinhronijske preferencije nisu a priori ili same po sebi nerazborite, već njihov manjak u razboritosti dolazi do izražaja jedino u poređenju sa sinhronijskim preferencijama. U tome shvatanju treba tražiti prvi razlog Herovog dvoumljenja da se takve preferencije u potpunosti isključe iz razmatranja. Jer, prihvatanjem uslova razboritosti otvorila bi se mogućnost da se asinhronijske preferencije učine razboritijim. Ili, kako to Rabinovic primećuje, „da bismo bili razboriti, trebalo bi da modifikujemo naše prethodne sada-za-tada preferencije na takav način da se modifikovane sada-za-tada preferencije više ne sukobljavaju sa našim očekivanim tada-za-tada preferencijama... trebalo bi da vlastite sada-za-tada preferencije prilagodimo tada-za-tada preferencijama za koje znamo da ćemo ih imati“ (Rabinowicz, 1989: 146).

---

<sup>60</sup> „... preferencije nisu fiksirane, već fluidne“ (*MT*: 226).

Drugi razlog Herovog protivljenja nedvosmislenoj eliminaciji asinhronijskih preferencija (koje su ujedno i neiskustvene) jeste taj što bi takav čin za sobom povlačio brisanje tananih razlika između njegove i Brantove teorije. Naime, prema Heru, Brant je u svojoj knjizi *A Theory of the Good and the Right* zastupao neku vrstu *utilitarizma sreće* – teoriju koja radije drži do maksimizacije sreće nego zadovoljenja preferencija ili želja (Brandt, 1979; up. *MT*: 103, 105; *OP*, „Preferences of Possible People“: 126). Međutim, nastavlja Her, ova teorija se može nazvati i *utilitarizmom ograničenih preferencija* (limited-preference utilitarianism), utoliko pre što je „najveću sreću“ moguće definisati... kao maksimalno zadovoljenje sada-za-sada i tada-za-tada preferencija“ (*MT*: 103; up. *OP*, „A Utilitarian Approach to Ethics“: 159). To se da učiniti upravo zbog toga što Brantova doktrina dopušta da se u obzir uzme samo navedena ograničena klasa preferencija – sinhronijske iskustvene preferencije – i iz razmatranja, za razliku od Herovog tolerantnog učenja, u potpunosti isključuje asinhronijske neiskustvene preferencije. U tom smislu Brantovo shvatanje „sreće“ moglo bi se opisati „kao stanje u kojem stičemo iskustva koja preferiramo da imamo, a ne ona koja preferiramo da nemamo“ (*OP*, „Preferences of Possible People“: 126).

Na ovom mestu bi, jasnoće radi, trebalo da napravimo kratak rezime o Herovom tretmanu opisanih kriterijuma. „Kognitivna psihoterapija“ služi kao osnovni kriterijum za prepoznavanje i eliminisanje iracionalnih vrsta preferencija. Onako kako je definisana, ona se ne vezuje ekskluzivno za nivo razboritog mišljenja, na kojem najpre ima svoju primenu. Dakle, ona podjednako važi i za nivo moralnog mišljenja, pri čemu ne zahteva nikakve dodatne modifikacije. „Uslov razboritosti“ služi kao kriterijum za prepoznavanje i (delimično ili uslovno) eliminisanje izvesne vrste nerazboritih preferencija. On, pak, isključivo važi za nivo razboritog mišljenja.

S druge strane, moralno mišljenje ima poseban kriterijum za prepoznavanje relevantnih vrsta preferencija: „princip uslovne refleksije“ (PUR). Budući da se ovaj tumači kao logička teza o simpatetičkoj imaginaciji kao nužnom ili nezaobilaznom elementu racionalnog moralnog rasuđivanja, on mora važiti za jednu ograničenu klasu *racionalnih* preferencija. Pokušajmo sada, uz pomoć briljantne i uticajne Gibardove analize Herovog prilično nesređenog izlaganja, da razmotrimo koje vrste preferencija pripadaju ovoj klasi. Prva

stvar na koju se mora skrenuti pažnja jeste da su to uglavnom vrste *izvedenih* preferencija: „Njih imati zavisi od razumevanja kako to izgleda nalaziti se u nekoj okolnosti kada nismo neposredno u njoj“ (Gibbard, 1988: 62). Onako kako je PUR formulisan, ove preferencije mogu biti izvedene iz jedne jedine *osnovne* preferencije: preferencije da se ne pati.<sup>61</sup> I osnovne i izvedene preferencije jesu samo *uslovne*, koje aktualno možemo imati za hipotetičke slučajeve (up. Gibbard, 1988: 59).<sup>62</sup> Iako je osnovna preferencija da se ne pati samoobzirna, ona je u ovom kontekstu uslovna, jer se uvek pitam „koliko bih *ja* patio, *kad bih* se nalazio na tuđem mestu, itd.“ Prema Gibbardu, najprikladnije ime za neku izvedenu preferenciju jeste *simpatetička* preferencija. Her prihvata ovu sugestiju i pod „simpatetičkim preferencijama“ podrazumeva „one koje, zahvaljujući operaciji principa uslovne refleksije, stičemo kao rezultat našeg predstavljanja osnovnih preferencija drugih ljudi“ (*HC*, „Comments on Gibbard“: 230).<sup>63</sup> Dok su osnovne preferencije uslovno reflektovane u nečije lično ime, simpatetičke preferencije su uslovno reflektovane u ime nekog drugog, i zapravo tek sticanje ovih potonjih otvara mogućnost za formiranje moralnih uverenja (up. Gibbard, 1988: 62).

No, kad je reč o eliminaciji irelevantnih preferencija, PUR ne čini ništa više niti manje od ranije spomenutih kriterijuma. Jednostavno se pretpostavlja, premda nerado, da PUR verovatno ne važi za iracionalne, asinhronijske i eksternalne preferencije.<sup>64</sup> PUR, naime,

<sup>61</sup> „Svako ko zaista razume kako patnja izgleda težiće tome da preferira da joj se ne izlaže, i težiće tome onoliko snažno koliko i osoba koja joj aktualno podleže“ (Gibbard, 1988: 61).

<sup>62</sup> Ovde se može postaviti pitanje, kao što su to činili neki Herovi kritičari, u vezi s tim da li su preferencije koje imamo za hipotetičke situacije superiorne ili inferiorne u odnosu na preferencije koje formiramo za realne okolnosti (Persson, 1983: 46), odnosno da li uopšte ima smisla zamišljati sukob između vlastitih „kategoričkih“ preferencija (koje su karakteristične za intrapersonalne konfliktno situacije) i vlastitih uslovnih ili hipotetičkih preferencija (koje se vezuju za analogne interpersonalne situacije) (Schueler, 1984: 79-80). No, ispitivanje tih problema ovde moramo ostaviti po strani.

<sup>63</sup> Smisao ove operacije bi se, onda, sastojao u *simpatetičkom kopiranju* tuđih preferencija, kada potpuno i živo razumevajući tuđu okolnost, i pod pritiskom dodatnog zahteva za univerzalizacijom, delatnik stiče sličnu uslovnu preferenciju za hipotetički slučaj u kojem bi se doslovno našao u istoj okolnosti (*MT*: 128; Gibbard, 1988: 61-62).

<sup>64</sup> „Kada sam pisao *MT*, bio sam svestan toga da ostavljam ‘nedovršen posao’. Snažno sam naginjao tome da princip uslovne refleksije primenim na sve preferenci-

samo uslovno isključuje preferencije koje ne prolaze test „kognitivne psihoterapije“ i koje su inkompatibilne s „uslovom razboritosti“ (HC, *ibidem*: 231). Međutim, Gibard smatra da sama formulacija ovog principa zahteva izvesnu preformulaciju ili ograničenje kako bi mu se obezbedila ona nezavisnost za koju Her tvrdi da mu je svojstvena. Jer, ukoliko PUR treba da stekne težinu kakva krasi teze univerzalizabilnosti i preskriptivnosti, i ukoliko se on poima kao most koji svedoči o neraskidivoj vezi između univerzalnog preskriptivizma i utilitarizma, potrebno je pokazati da je „isključivanje [problematičnih] preferencija iz utilitarističkih kalkulacija moguće zasnovati na njihovom isključivanju iz prostora principa uslovne refleksije“ (Hajdin, 1990: 306). Napomenimo da s tim u vezi Gibard nije predložio neko konkretno preinačenje formulacije PUR, već je preko jednog zanimljivog primera ukazao na neke teškoće koje prate sadašnju formulaciju.

Nije teško da zamislimo egipatskog faraona Keopsa kako u trenutku najvećeg uspona svoje vladavine priželjkuje da mu sveštenici i podanici, nakon njegove smrti, prirede veliku, svečanu i pompeznu sahranu. Nije, nadalje, teško da zamislimo kako bi to izgledalo nalaziti se na njegovom mestu s njegovom preferencijom. Međutim, dosledno sleđenje PUR implicira da bih ja, ukoliko Keopsovu ukupnu situaciju sebi u potpunosti predstavim, stekao preferenciju da bi *trebalo* da imam grandioznu sahranu. Upravo je ta implikacija ono što, prema Gibardu, možemo dovesti u sumnju. Jer, i pored naše obdarenosti da živo reprezentujemo i razumemo Keopsove čudi, ipak nas ništa ne obavezuje na sticanje njegove preferencije za velikom sahranom, te je, stoga, ravnodušnost takođe jedna od mogućih implikacija ovog misaonog eksperimenta. Iako Keopsovu preferenciju možemo da prihvatimo kao racionalnu, ona je očigledno samoobzirna i idiosinkratična: „Ona je samoobzirna zbog toga što se radi o preferencijalnoj težnji da on sâm ima veliku sahranu, a ne da ljudi poput njega, uopšte uzev, imaju velike sahrane. Ona je idiosinkratična zbog toga što je moguće i (1) racionalno imati tu preferencijalnu težnju u okolnosti da se bude poput Keopsa, i moguće je

---

je, ali, zbog teškoća koje su povezane sa ‘eksternalnim preferencijama’ profesora Dvorkina, odlučio sam da ne postavljam tako sveobuhvatan zahtev“ (HC, *ibidem*: 231). Gibard, sa svoje strane, čitav skup preferencija za koje PUR ne važi naziva „idiosinkratičnim“ preferencijama (1988: 61).

(2) racionalno biti lišen te preferencijalne težnje u okolnosti da se bude baš poput Keopsa. Po svemu sudeći, nakon svega, Keops racionalno ima tu preferencijalnu težnju, a ja sam je racionalno lišen“ (Gibbard, 1988: 70). Prema Heru, Keopsova preferencija da se okarakterisati kao tipičan primer asinhronijske (sada-za-tada) preferencije, koju iz razmatranja možemo isključiti na osnovu toga što ne ispunjava prethodni uslov razboritosti (HC, *ibidem*: 231). Ali, ovaj odgovor se ne može prihvatiti kao zadovoljavajući, budući da sama formulacija PUR, koja je pravi cilj Gibardovog napada, i dalje ostaje otvorena za kritike. Rečju, ukoliko se kriterijumima kognitivne psihoterapije i uslova razboritosti dopusti da, nezavisno od PUR, obavljaju posao „pročišćavanja“ problematičnih preferencija, proklamovana samostalnost potonjeg principa i sama postaje problematična.

Tek je Mane Hajdin, u jednom izvrsnom ogledu za koji je Her imao samo reči hvale, pokazao na koji način je moguće modifikovati PUR s ciljem da mu se osigura traženi status (Hajdin, 1990; *OP*, „Preferences of Possible People“: 126-131). Osnovni Hajdinov zadatak sastoji se u pokušaju da se dokaže kako adekvatno preformulisani PUR postaje nužan i dovoljan uslov za neutralizovanje uticaja irelevantnih vrsta preferencija ili za njihovo isključivanje iz domena moralnog rasuđivanja. Time bi se pokazalo da je uvođenje navedenih dodatnih kriterijuma, koje on naziva *ad hoc* potezima i koji prvobitno zamišljenu funkciju PUR svode na jednu suštinski zavisnu operaciju, sasvim nepotrebno ili suvišno (Hajdin, 1990: 308). Prema njegovoj zamisli, modifikacija PUR iziskuje ništa drugo do modifikovan opis onoga što je već implicitno sadržano u samom zahtevu simpatetičke imaginacije. Naime, trebalo bi ne samo da zamislim kako se nalazim na nečijem mestu zajedno sa njegovim preferencijama, „već i da zamislim kako bi za njega izgledalo da mu te preferencije budu *osujećene* (ili zadovoljene)“ (Hajdin, 1990: 306). Jasnije rečeno, „moglo bi se tvrditi da se ne razumeva u potpunosti kako to izgleda *imati* izvesnu preferenciju ukoliko se ne zamisli kako to izgleda *imati* je osujećenu“ (Hajdin, 1990: 309, fn. 7). Tako protumačena funkcija simpatetičke imaginacije (i principa koji se iz nje izvodi) automatski isključuje eksternalne preferencije kao irelevantne, pošto iz toga sledi da „jedino zamišljanje osujećenja ili zadovoljenja preferencija *unutar mog iskustva* može uticati na moje moralno mišljenje“ (*OP, ibidem*: 127 – podvukao A. D.). Sličnom tretmanu



izlažu se, onda, i asinhronijske preferencije, uključujući i onu iz Gibardovog primera: mogu da zamislim kako bi mi izgledalo da *imam* preferenciju za grandioznom sahranom da sam Keops, ali ne i to da tu preferenciju imam *osujećenu* (jer bih u vreme tog svečanog obreda bio mrtav) (*OP, ibidem: 127*).

No, za razliku od Hajdina, koji smatra da isključivanje ekster-nalnih i asinhronijskih preferencija na osnovu ispravnije shvaćenog procesa simpatetičke imaginacije nije opcija koju u okviru svog predloženog teorijskog modela Her može ili ne može da usvoji (1990: 308), Her i dalje veruje da „unutar prostora moralnog rasuđivanja moraju da se uključe *neke* asinhronijske neiskustvene preferencije, poput želje da bi o mojoj deci trebalo da se vodi računa i nakon moje smrti, ili da moja žena ne bi trebalo da izvrši sati“ (*OP, ibidem: 131*). Ako je zaista tako, moglo bi se zaključiti da je posao koji je on shvatao kao nedovršen zapravo i nedovršiv. Ako, pak, smatramo da je prostiranje principa uslovne refleksije nužno ograničeno, to bi, između ostalog, ukazivalo na granice samog moralnog mišljenja – granice koje, uprkos Herovim dobronamernim nastojanjima, najčešće nije preporučljivo proširivati ili probijati.

Po mome mišljenju, opisani put od univerzalnog preskriptivizma preko kantijanskog utilitarizma ka utilitarizmu preferencija, shvaćen ne kao linearan ili deduktivan već kao račvast i sintetički, ne pruža dovoljno osnova niti sadrži tako čvrste i neoborive elemente za formiranje nekakvog zaokruženog moralnog sistema. To je ono što i sâm Her uviđa kada nakon svega skreće pažnju na vlastiti nedovršen posao, ali uprkos tome ne odustaje od svog ambicioznog projekta prevladavanja tradicionalnih „predrasuda“, koji treba da rezultira u kreiranju nedogmatske etičke „paradigme“ što bi s visine gledala na sva ranija „normalna stanja“. Jedan od glavnih problema leži u tome što, za razliku od njegove etičke teorije, i formalno shvaćen kantijanski utilitarizam i supstancijalno poiman utilitarizam preferencija izgledaju kao labave i neplauzibilne zamisli, te ih je stoga teško prihvatiti kao *adekvatne* moralne teorije. Herov poštovanja vredan antidogmatski napor i sâm postaje izložen opasnosti da se pretvori samo u još jednu, premda najsvatljiviju i najzavodljiviju, utilitarističku dogmu. S druge strane, gledano iz manje tolerantne perspektive, ako je Robinson u pravu i ako iz Herovih konstrukcija što pretenduju na opšte važenje nužno sledi da „svi treba da postane-

mo herijanski utilitaristi“, to je najdogmatskija tvrdnja koju je istorija etike do sada upoznala. Da li njegova teorija o dva nivoa (two-level theory) normativnog moralnog mišljenja ublažava ili pojačava ovo uverenje, zadatak je nekog budućeg istraživanja.

## Literatura

### a) Primarna literatura – Richard M. Hare

- The Language of Morals (Oxford: Oxford University Press, 1952).  
*Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).  
*Essays on Philosophical Method* (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1972).  
*Essays on the Moral Concepts* (London: Macmillan, 1972).  
*Applications of Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1972).  
„Abortion and the Golden Rule“, *Philosophy and Public Affairs* 4 (1975), pp. 201-222.  
*Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford: Oxford University Press, 1981).  
„Comments“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, eds. Douglas Seanor & N. Fotion (Oxford: Oxford University Press, 1988), str. 199-293.  
*Essays in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).  
*Essays on Political Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1989).  
„Prudence and Past Preferences: Reply to Włodzimirz Rabinowicz“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 152-158.  
„Fanaticism: Reply to Thomas Wetterström“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 186-190.  
„Amoralism: Reply to Peter Sandré“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3 (1989), pp. 205-210.  
„Universal Prescriptivism“, u: *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 451-463.  
*Essays on Religion and Education* (Oxford: Oxford University Press, 1992).  
*Sorting Out Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997).  
*Objective Prescriptions and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999).  
„A Philosophical Autobiography“, *Utilitas* 14:3 (2002), pp. 269-305.

## b) Sekundarna literatura

- Babić, Jovan (1998): *Moral i naše vreme*, Prosveta: Beograd.
- Babić-Avdispahić, Jasminka (1985): „Problem odnosa slobode i razuma u metaetičkoj teoriji Richarda M. Harea“, *Dijalog* 5/6, str. 25-40.
- Brandt, Richard (1979): *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Oxford University Press.
- (1988): „Act-Utilitarianism and Metaethics“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 27-41.
- Dobrijević, Aleksandar (2003): „Ka adekvatnoj etičkoj teoriji“, *Filozofija i društvo* XXII-XXIII, str. 65-114.
- Dworkin, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Feinberg, Joel (1984): *The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. 1: Harm to Others*, Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Fred (1984): „Hare’s Proof“, *Philosophical Studies* 45, pp. 269-283.
- Frankena, William K. (1963): *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.
- Fulinvajder, Robert K. (1989): „Fanatizam i Herova moralna teorija“, u: *O toleranciji: rasprave o demokratskoj kulturi*, prir. Igor Primorac, „Filip Višnjić“: Beograd, str. 327-342.
- Gewirth, Alan (1978): *Reason and Morality*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gibbard, Allan (1988): „Hare’s Analysis of ‘Ought’ and its Implications“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 57-72.
- Griffin, James (1988): „Well-being and its Interpersonal Comparability“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 73-88.
- Hajdin, Mane (1990): „External and Now-For-Then Preferences in Hare’s Theory“, *Dialogue* XXIX, pp. 305-310.
- Harsanyi, John C. (1982): „Morality and the Theory of Rational Behaviour“, u: *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen & B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-62.
- (1988): „Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 89-99.
- Hart, H. L. A. (1983): „Between Utility and Rights“, u: *Essays on Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 198-222.
- Hudson, W. D. (1970): *Modern Moral Philosophy*, London: Macmillan.

- Kant, Imanuel (1981): *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ: Beograd.
- (1990): *Kritika praktičkog uma*, BIGZ: Beograd.
- (1993): *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Sremski Karlovci-Noví Sad.
- Mackie, J. L. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books.
- McCloskey, H. J. (1979): „Universalized Prescriptivism and Utilitarianism: Hare’s Attempted Forced Marriage“, *The Journal of Value Inquiry* 13, pp. 63-76.
- McDermott, Michael (1983): „Hare’s Argument for Utilitarianism“, *The Philosophical Quarterly* 33, pp. 386-391.
- Mil, Džon Stjuart (1960): *Utilitarizam*, Kultura: Beograd.
- Nagel, Thomas (1988): „The Foundations of Impartiality“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 101-112.
- Persson, Ingmar (1983): „Hare on Universal Prescriptivism and Utilitarianism“, *Analysis* 43, pp. 43-49.
- (1988): „Rationality and Maximization of Satisfaction“, *Noûs* 22, pp. 537-554.
- (1989): „Universalizability and the Summing of Desires“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 159-170.
- Pettit, Philip (1987): „Universalizability Without Utilitarianism“, *Mind* 96, pp. 74-82.
- Rabinowicz, Włodzimierz (1989): „Hare on Prudence“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 145-151.
- Richards, David A. J. (1988): „Prescriptivism, Constructivism, and Rights“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 113-128.
- Robinson, H. M. (1982): „Is Hare a Naturalist?“, *The Philosophical Review* 91, pp. 73-86.
- Rols, Džon (1998): *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ: Beograd/CID: Podgorica.
- Sandoe, Peter (1989): „Review of ‘Hare and Critics: Essays on Moral Thinking’“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 55:3, pp. 211-222.
- Scarrow, David S. (1966): „Hare’s Account of Moral Reasoning“, *Ethics* LXXVI, pp. 137-141.
- Schueler, G. F. (1984): „Some Reasoning about Preferences“, *Ethics* 95, pp. 78-80.
- Seanor, Douglas & Fotion, N., eds. (1988): *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya & Williams, Bernard (1982): „Introduction“, u: *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen & B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21.

- Singer, Peter (1988): „Reasoning towards Utilitarianism“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 147-159.
- Smart, J. J. C. (1973): „An Outline of a System of Utilitarian Ethics“, u: J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University.
- Taylor, C.C.W. (1965): „Critical Notice of *Freedom and Reason*“, *Mind* LXXIV, pp. 280-298.
- Vendler, Zeno (1988): „Changing Places?“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 171-183.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Aleksandar Dobrijević

FROM UNIVERSAL PRESCRIPTIVISM  
TO KANTIAN UTILITARIANISM

*Summary*

The author re-examines Hare's multiple ways of connecting his metaethical with his normative doctrine, which is in formal sense determined as „Kantian utilitarianism“, and in substantive sense as „preference-utilitarianism“. Critical references to both dimensions of utilitarian doctrine aim at indication on scopes and limits of Hare's ambitious redefinition of the doctrine. Further on he discusses about so-called „necessary ingredient“ of moral reasoning under the name of „sympathetic imagination“, which Hare grasps in his developed theory not only as a normative demand but also as a logical thesis. Finally, he considers kinds of preferences that can or cannot be recognized (with help of established set of criteria) as morally relevant.

*Key words:* universal prescriptivism, prudential and moral thinking, preferences, desires, interests, ideals, utilitarianism, preference-utilitarianism, Kantian utilitarianism, sympathetic imagination, Principle of Conditional Reflection.

- Singer, Peter (1988): „Reasoning towards Utilitarianism“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 147-159.
- Smart, J. J. C. (1973): „An Outline of a System of Utilitarian Ethics“, u: J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University.
- Taylor, C.C.W. (1965): „Critical Notice of *Freedom and Reason*“, *Mind* LXXIV, pp. 280-298.
- Vendler, Zeno (1988): „Changing Places?“, u: *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, pp. 171-183.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Aleksandar Dobrijević

FROM UNIVERSAL PRESCRIPTIVISM  
TO KANTIAN UTILITARIANISM

*Summary*

The author re-examines Hare's multiple ways of connecting his metaethical with his normative doctrine, which is in formal sense determined as „Kantian utilitarianism“, and in substantive sense as „preference-utilitarianism“. Critical references to both dimensions of utilitarian doctrine aim at indication on scopes and limits of Hare's ambitious redefinition of the doctrine. Further on he discusses about so-called „necessary ingredient“ of moral reasoning under the name of „sympathetic imagination“, which Hare grasps in his developed theory not only as a normative demand but also as a logical thesis. Finally, he considers kinds of preferences that can or cannot be recognized (with help of established set of criteria) as morally relevant.

*Key words:* universal prescriptivism, prudential and moral thinking, preferences, desires, interests, ideals, utilitarianism, preference-utilitarianism, Kantian utilitarianism, sympathetic imagination, Principle of Conditional Reflection.