

Jovan Babić
META-ETIKA¹

1.

Malo je knjiga kod nas koje se po svom stvarnom značaju, značaju koji se ne iscrpljuje u trenutku i nije zavisian od modnih trendova i tendencija koje i na teorijskom planu tako često određuju ili utiču na naše kriterije relevancije, mogu porediti sa *Savremenom meta-etikom* Svetozara Stojanovića. Činjenica da je ta knjiga doživela tako mnogo izdanja sasvim jasno svedoči o tome. Može biti da bi nepristrasna analiza pokazala da samo prevodi nekih važnih knjiga mogu da se porede sa njom u svom značaju za emancipaciju od duha provincijalizma, provizornosti i proizvoljnosti, ali još više za, da tako kažem, ulaženje naše filozofije u svet, i po predmetu, i po načinu njegove obrade, i po kvalitetu.

Prvo izdanje izašlo je 1964. godine, godine koja se može smatrati prelomnom u razvoju meta-etike. Iste te godine pojavio se članak Johna Searlea "Kako izvesti 'treba' iz 'jeste'". Ispostavilo se da je od nekoliko pravaca preispitivanja antikognitivističkih rezultata meta-etike, a pedesetih godina XX veka ti su rezultati dobili svoj manje-više konačni izraz u delima C.L. Stevensona i R. M. Harea, najozbiljniji i meta-etički najdalekosežniji, a zapravo i najrelevantniji, proizašao upravo iz argumenata iznesenih u ovom članku. Ti razni pravci kritičkog preispitivanja antikognitivizma su se posle međusobno preplitali, sa osnovnom tendencijom da se antikognitivizam pobije, ili bar napusti, ali sve to ipak nije imalo ni približno onu burnost razvoja, pa ni onaj značaj koji je meta-etika imala dotle.

Zato se ponekad može steći utisak da je meta-etika jedna epizoda u razvoju filozofije morala, da je ta epizoda obeležila prvu polovinu dvadesetog veka, i da je njen

¹ Objavljeno u časopisu *Theoria* 1-2/2006.

nikako ne beznačajan posao obavljen i završen. To i jeste i nije tačno. Jeste što se tiče kompletiranja značaja tog "posla", naime u tom smislu da su mnoge važne stvari detaljno, a mnoge i definitivno, razjašnjene, i da je onaj osnovni problem, zbog koga je taj poduhvat i sproveden, u značajnoj meri i rešen. Taj problem je bio proizveden naturalističkim definisanjem vrednosnih pojmova, pre svega pojma dobra. Sada više niko ozbiljan ne sme u svojoj etičkoj raspravi da napravi očiglednu naturalističku grešku. I ako hoće da je napravi mora da je krijumčari. I mada teza o nemogućnosti izvođenja normativnih iskaza iz indikativnih ne predstavlja nužnu implikaciju isključenja naturalističke greške (ako to izvođenje i dopustimo to ne znači da možemo dopustiti i naturalističku grešku), ta je teza postala skoro opšta pretpostavka u teorijskom raspravljanju o moralu. Priroda moralnog razilaženja, različite mogućnosti ubeđivanja, propagande, pa i manipulacije, i mnoga druga pitanja dobila su kvalitetne odgovore u tom burnom poluvekovnom razvoju meta-etike, razvoju koji je i sadržinski ali i u toj razvojnoj liniji iscrpno prikazan u knjizi profesora Stojanovića.

Ta knjiga zapravo obavlja dvostruki zadatak: ona na obuhvatan način prenosi na naše tlo sadržaj meta-etike takoreći od njenog nastanka pa do njenog stvarnog vrhunca, ali i zaokružuje taj predmet, čineći tako i sama doprinos tom predmetu kao jedna njegova interpretacija. Naravno, etika, kao i moral, postoji pre i nezavisno od meta-etike, pa taj značaj ne treba tražiti u nekoj njenoj mogućoj konkretnoj upotrebi, mada se ona i na taj način može kvalitetno upotrebiti, pre svega u obrazovanju, ali i za poboljšanje ili testiranje vrednosne argumentacije, što takođe može imati različite svrhe. Ali šta je meta-etika? Čime se ona bavi?

Zadatak meta-etike je da odgovori na pitanje šta ljudi, kad donose moralne ocene, pa i kad raspravljaju o moralnim vrednostima, zapravo rade izgovarajući rečenice kojima izriču te ocene ili kojima se služe u moralnom raspravljanju. Mada često izgleda da i izricanje ocena, a pogotovo raspravljanje, nije ništa drugo do utvrđivanje činjenica koje postoje pre i nezavisno od nas i našeg govora, ipak, kad se izbliže pogleda, može takođe izgledati da mi, govoreći i argumentišući, odlučujemo, ili bar učestvujemo u konstituisanju odluke o predmetu ili u vezi sa predmetom o kome se govori. Ali šta je to

predmet o kome se govori? Ako kažem za neki postupak da je dobar, pošten ili pravedan, - da li je predmet kazivanja sam taj postupak ili pak *to što o njemu kažemo*, tj. njegova dobrota, poštenje ili pravednost? Jer, sam postupak je očigledno jedna činjenica čije je postojanje ili nepostojanje objektivno i nezavisno od našeg govora o njemu. Da li je međutim određenje dobrote, poštenja ili pravednosti na isti način objektivno i nezavisno od toga šta mi kažemo? Ili, ako i jeste, da li je ono jednako nezavisno *od nas*? Drugim rečima da li je stepen objektivnosti određenja značenja u ta dva slučaja jednak i isti?

Uzmimo drastičan primer. Nasilje, ili sadizam, je nešto za što bismo svi rekli da *nije dobro i nije pravedno*. Ali neki postupak koji bi mnogi doživeli kao nasilje neki *mazohista* može primiti sa zahvalnošću, a neko neosetljiv ili manje osjetljiv može i da ne primeti. U tom slučaju ono, nasilje, zapravo i *ne postoji!* Izgleda da je status postojanja tih određenja barem delimično zavisno od toga da postoji neki subjekt koji ih tako prima, *za koga* je neki postupak dobar ili nije. Izgleda da bez te pretpostavke o subjektu nema ni tog određenja. Namerno kažem "određenja" a ne "svojstva", jer ako samo postojanje takvog određenja nekog postupka zavisi ne samo od postojanja samog tog postupka već i od postojanja još jednog entiteta, subjekta, za koga to može imati i ima tu vrednost - pa štaviše i ne samo od njegovog postojanja već i od njegove određene *nastrojenosti* - onda teško može da se govori o "svojstvu". "Svojstvo" u uobičajenom smislu označava takvo određenje koje je nezavisno i od postojanja sazajnog subjekta i od njegove *nastrojenosti*: ako je neki predmet žut onda on reflektuje svetlost određene talasne dužine, bez obzira da li ga ko gleda ili ne, i ta konstantna i objektivna određenost predstavlja određenje svojstva "žuto".

Priroda ove *nastrojenosti* je ono što je ovde ključno, i vraća nas na početak našeg pitanja. Da li je ta *nastrojenost* jedna prirodna datost koja funkcioniše po principu akcije i reakcije, *ili* ono što smo označili kao subjekt, šta god da je to, pritom nešto *odlučuje*? Odgovor na to pitanje spadao bi u ontologiju, Ali odgovor na pitanje šta mi jezikom u moralnom diskursu radimo, šta *znače* rečenice koje se pritom upotrebljavaju i, a to je osnovno, šta *znače* termini, reči, koji nose vrednosno određenje - jer to su oni osnovni instrumenti koji nam omogućavaju da, u rečenicama, opišemo, pohvalimo, preporučimo,

savetujemo, obećamo itd. - odgovor na to pitanje predstavlja predmet meta-etike. Ta su dva nivoa, stvarnosni i jezički, verovatno međusobno usko povezana, ali mi možemo bez protivrečnosti pretpostaviti da je stvarna priroda vrednosnog subjekta takva da on ništa ne odlučuje nego samo reaguje na dati podsticaj, dakle da on ne poseduje nikakvu slobodu volje, a da ipak značenja vrednosnih termina i iskaza budu konstituisana tako da se njima ništa ne tvrdi i ne opisuje, ili bar da im to nije primarna značenjska funkcija, i da zato ti iskazi ne nose istinosnu vrednost, nisu indikativi, već se njima, kroz njihovo značenje, *izražava* odobravanje ili neodobravanje, odnosno prihvatanje ili neprihvatanje od strane govornika onoga o čemu se nešto kaže, dakle njegova *volja*, kao da je ta volja slobodna. Ili obratno, možemo uzeti da je određena vrsta bića, ljudi, slobodna, i da istovremeno bez protivrečnosti pretpostavimo da je jezik kojim ta bića "pokrivaju" polje ove slobode konstituisan tako da funkciniše kao da je sastavljen isključivo od indikativnih rečenica, i ta kvazi-indikativnost i kvazi-objektivnost može postojati naporedo sa slobodom. Zato pitanja slobode volje i determinizma, mada strogo govoreći ne spadaju ni u normativnu etiku, ne spadaju u meta-etiku.

2.

Meta-etika ima svoja dva osnovna predmeta, pa se prema tome može i podeliti na dva osnovna dela. Prvi predmet je značenje moralnih termina i iskaza (*teorija značenja* moralnog jezika), a drugi predmet jeste mogućnost i artikulacija argumentacije u tom jeziku (*logika* moralnog jezika).

Zbog odvojenosti pitanja stvarnosti i pitanja jezika kojim se govori o toj stvarnosti, ali kojim se, *kao jezikom* (tj. preko značenja), u nju možda i interveniše - zbog te odvojenosti se pitanja stvarnosne osnove na kojoj se postavljaju ciljevi i konstituišu vrednosti *ne ponavljaju* ili ne moraju ponoviti na meta-etičkom nivou. Zato su empirijska istraživanja kojima se bavi sociologija morala strogo govoreći irelevantna za meta-etiku: stvarna razlikovanja važećih morala (a ona očito postoje, i svako će priznati da se mafijaški moral razlikuje od, recimo, asketskog, ili viteški od sitnosopstveničkog) nemaju nikakve reperkusije na pitanje značenja reči pomoću kojih se konstituiše normativna

univerzalnost, na značenjsko funkcionisanje ove univerzalnosti. Tim pitanjem se pita da li jedan deo vrednosnog jezika, a to je njegov moralni deo, *funkcioniše* tako da se već u samom značenju podrazumeva ili pretpostavlja jedna određena, jaka, univerzalnost. Na primer, termin "pravedan" bi mogao biti deo tog dela vrednosnog jezika. Ako je *meta-etički* odgovor na to pitanje potvrđan, onda se on ne može dovesti u pitanje nikakvim sociološkim nalazima: ti će nalazi eventualno samo pokazati da se sam domen primene (opseg ili denotacija) univerzalnosti sadržane u tom pojmu, odnosno terminu, različito interpretira.

To je, međutim, opet pitanje definicije: ako se ona vrsta vrednosti koju zovemo moralnim vrednostima sama načelno ne razlikuje od drugih vrednosti, nego se, recimo, na njih može svoditi i u njima utapati do nerazlučivosti, onda će i jezik kojim se moralne vrednosti označavaju funkcionisati tako da će njegova konotacija zavisiti od njegove denotacije. (Što, na primer, može dovesti do toga da se pojam čoveka kao potencijalnog subjekta moralnog vrednovanja, svede na pojam pripadnika mog plemena ili moje družine). Ali to ne dovodi u pitanje gore iznesenu tezu o međusobnoj nezavisnosti stvarnosnog, ili objekt-, nivoa i jezičkog, ili meta-, nivoa i na njoj zasnovanu razliku između pitanja slobode i pitanja *značenjem pripisane* objektivnosti vrednosti.

Značenje svakako zavisi od određenja predmeta koji se označava, u ovom slučaju od toga da li su označene vrednosti univerzalne ili nisu, i to je, na značenjskom planu, potpuno nezavisno od toga da li su *subjekti vrednovanja* slobodni ili nisu (bez obzira na to koliko na stvarnosnom planu bilo neverovatno da neki neslobodan subjekt operiše univerzalnim vrednostima: moguće je da on njima ustvari i ne operiše, već samo koristi univerzalne vrednosne termine u pokušaju da predstavi kao univerzalno nešto što to ustvari nije; - ali to na meta-etičkom planu nije važno). Ali ako specijalna empirijska istraživanja nisu relevantna za meta-etiku, odnosno za određenje značenja moralnih termina- već se ova značenja konstituišu i funkcionišu po, da tako kažem, jednoj nezavisnoj i u sebi koherentnoj logici –onda otpada Stevensonov psihologizam (za koji sklonost pokazuje i profesor Stojanović, naročito u zaključku) i cela priča o

dispozicijama mora da se podvede u one okvire intencionalnosti koji su relevantni za značenje.

Ovo se, naravno, sve odnosi samo na intrinzične vrednosti a ne i na instrumentalne, koje su podložne empirijskoj proveri i naučnoj analizi. Međutim, valja se složiti sa Stojanovićevom tvrdnjom, iznesenom u Zaključku, da će etičar, pod ostalim jednakim uslovima, bolje da se snalazi u rešavanju moralnih i drugih vrednosno normativnih pitanja. Naravno, uslov *ceteris paribus* (da su ostali uslovi jednaki) ovde je, pošto se radi o praktičnim pitanjima, veoma jak i nije ga lako zadovoljiti. Ali ako je on zadovoljen onda će etičar, bez opasnosti da uvede bilo kakvu moralnu ekspertizu ili elemente paternalizma, biti u boljoj poziciji u dva smisla: bolje će prozirati sredstvo-cilj relacije (određenje instrumentalnih vrednosti), ali isto tako bolje će (ukoliko hoće, naravno) otklanjati definicione, značenjske i propagandističke manipulacije vrednosnim terminima i iskazima i kada su u pitanju vrednosna odredjenja ciljeva. To ne znači da on time prevazilazi nekakvo naivno i preterano poverenje u običnog čoveka, jer kad dođe do onoga do čega nužno mora doći, a to je samo postavljanje ciljeva, svako će te ciljeve morati postaviti sam za se, kao predmet svoje volje, bilo kao običan, bilo kao manje običan čovek.

U jednom pogovoru se, naravno, može pretpostaviti da je razlika između normativne etike i meta-etike već utvrđena; ta razlika na očigledan način proizlazi već iz određenja meta-etike: govoriti bilo o značenju bilo o opravdavanju moralnih iskaza nipošto ne znači koristiti taj jezik u njegovoj primarnoj, vrednosnoj, funkciji, ili, kako se to takođe kaže, na objekt-nivou. Govoriti o značenju ili opravdavanju vrednosnih iskaza ustvari ne znači *koristiti se* tim iskazima (kao jezičkim oruđem u vrednosnoj komunikaciji), već se ti iskazi koriste kao predmet semantičke i/ili logičke analize, oni se, kako se to kaže, *pominju*. Oni se ne koriste, već se samo pominju. Ako se etika, kao što se obično čini, definiše kao normativna etika, onda meta-etika ne spada u etiku. Meta-etika bi u tom slučaju bila neka vrsta etičke propedeutike i njeno izučavanje bi predstavljalo semantičko i logičko uvođenje u etiku u užem smislu. Ali ovladavanje njenim sadržajem može imati veliki značaj u etici i svakodnevnoj moralnoj praksi. Jer

ona omogućava i olakšava da se isključe pogrešni zaključci, da se odbace ili ne prihvate nevalidni razlozi i da se, tako, "raščisti teren" da se lakše dođe do valjanih moralnih iskaza. Samo ovladavanje mehanizmom argumenta otvorenog pitanja, kojim se detektuje tzv. "naturalistička greška" može drastično da smanji i ograniči domen moguće moralne manipulacije. Naravno, ne i da se ukine: time se isključuje samo ona, doduše veoma moćna, manipulacija zasnovana na zloupotrebi jezika i u njemu sadržanih definicionih mogućnosti. Moralizam, licemerje, moralni terorizam, kao i nemoralnost, nisu, ili bar nisu samo i nisu nužno, zasnovani na značenjskoj manipulaciji. Meta-etika bi trebalo da samo na negativan način može doprineti raščišćavanju moralnih dilema – tako što će doprineti jasnijem mišljenju i preciznijem određivanju značenja vrednosnih pojmova i valjanosti razloga u nekom vrednosnom zaključivanju. Da li će se te iste sposobnosti onda zloupotrebiti, kao i odgovor na pitanje šta je stvarno dobro, izvan je domena pitanja na koje ona može dati odgovor.

Dakle, značenje i opravdavanje moralnih termina i iskaza su dva pitanja koja čine predmet meta-etike. Ali ta dva pitanja nisu, kao što bi moglo na prvi pogled izgledati, jedno od drugog nezavisna. Od prirode značenja termina zavisi priroda značenja iskaza, a od ove opet mogućnost opravdavanja. Na primer termini koji označavaju svojstva grade indikativne rečenice koje onda omogućavaju normalno zaključivanje u standardnom dokazu; ali vrednosni termini i izrazi, zbog svog normativnog značenja, onemogućavaju fiksiranje istinosne vrednosti iskaza i onda zaključivanje ili nije moguće ili zahteva dodatne uslove. I obratno, pretpostavka, na primer, o mogućnosti izvođenja "treba"-iskaza iz "jeste"-iskaza menja prirodu "treba"-iskaza čineći ih u velikoj meri zavisnim od nekih činjenica (događaja) i dajući im tako istinosnu vrednost (određenje sadržano u njegovom *značenju* postaje nezavisno od toga da je to vrednost *za* neki subjekt, jer se već u samom značenju sve to podrazumeva kao činjenica) što onda i značenje ključnog termina u tom iskazu čini konstantnim, a to će reći deskriptivnim, makar da je činjenica koja se opisuje tzv. institucionalna a ne "sirova" činjenica. Ovo međutim treba pojasniti. Ali pre toga treba nešto reći o vrednosnom značenju i o zaključivanju u vrednosnom diskursu.

Osnovno pitanje u vezi sa značenjem vrednosnih termina i iskaza jeste određenje specifičnosti tog značenja, određenje onoga po čemu se to značenje razlikuje od značenja drugačijih termina i iskaza. Poenta tog pitanja sadržana je u potencijalnom značaju gore natuknute razlike između svojstava i tvrdnji, sa jedne, i onog određenja vrednosnih reči koje omogućava da se rečenicama vrednosnog jezika radi nešto drugo (preporučuje, hvali, odobrava ili izražava odobravanje) a ne prosto tvrdi istinitost nekog iskaza, sa druge strane. Na prvi pogled može izgledati da je to samo pitanje bogatijeg ili siromašnijeg artikulisanja teorije značenja koju koristimo. Ali antikognitivizam nije nastao kao posledica razvoja teorije značenja vrednosnih termina i iskaza, već obratno - nemogućnost stare, starovremenske, kognitivističke teorije značenja da izađe na kraj sa specifičnim problemima vrednosnog značenja zahtevala je proširenje i obogaćivanje teorije značenja.

Problem je prvi eksplicitno formulisao Moore, uočivši teškoće u definisanju vrednosnih termina koje se nužno javljaju u svakoj kognitivističkoj teoriji značenja: ma kako da se, u tom okviru, definiše značenje recimo termina "dobro" nužno će se napraviti jedna specifična greška koju je on, dosta neprecizno, označio kao *naturalističku grešku*. To je predstavljalo kraj sna (zasnovanog zapravo ne samo na siromaštvu stare teorije značenja već i na jednoj osobenoj vrsti gnoseološke oholosti) o mogućnosti neke *naučne* etike, u kojoj bi se naučnom ekspertizom u svakom pojedinačnom slučaju mogla odrediti tačna (istinita) interpretacija apstraktnog značenja bilo kog vrednosnog termina i onda, sledstveno, "naučno" utvrditi šta je dobro, pravedno, pošteno itd. Jer, u toj se teoriji značenja pretpostavljalo da se radi o tome da se, recimo, u tumačenju rečenice "X je dobro", utvrdi o kom *svojstvu* X-a je reč, ili, drugim rečima, koje je svojstvo, ili eventualno relacija, označeno terminom "dobro". Ali tada se, kao što je rečeno, nužno čini "naturalistička greška". Njeno postojanje se, i to je Mooreov glavni ali i ogroman doprinos meta-etici, detektuje jednim specifičnim argumentom koji Moore zove "argument otvorenog pitanja". Naime, ako se "dobro" *definiše*, recimo, kao *T* (na primer kao ono što doprinosi nekom, datom, cilju) onda pitanje "Da li je *T* dobro?" postaje zatvoreno, tautološko pitanje, a negacija tvrdnje kojom se izriče ta definicija postaje kontradikcija. To nije ništa neobično, i tako je u celom indikativnom jeziku, i to ne samo

tamo gde se neko značenje nekog termina definiše preko značenja nekog drugog termina ("Brat" se definiše kao "muško dete istih roditelja", pa pitati "Da li je brat muško?" predstavlja jedno zatvoreno pitanje, kao što i negacija tvrdnje da je brat muško predstavlja kontradikciju već na osnovu značenja), već i kod svih empirijskih, a onda i naučnih iskaza, kad god imamo posla sa definicijama, Ako se žuto definiše kao "Površina koja odbija svetlost talasne dužine t " onda pitanje "Da li je površina koja odbija svetlost talasne dužine t žuta?" jeste jedno zatvoreno pitanje, a negacija analogne tvrdnje jeste kontradikcija, doduše ne na osnovu samog značenja, već na osnovu nesaglasnosti te negacije sa definicijom " žutog", jer je definicija, po definiciji definicije, jedan analitički istinit iskaz.

Ali tako nije u vrednosnom jeziku, i to zato što se element decizionizma tu ne može izbeći, nego je on založen već u samom značenju. Kad pitam "Da li je X dobro?" ja ne pitam (samo) da li X ima neko svojstvo, već pitam (i) nešto drugo, na primer da li treba da učinim ili prihvatim X. A tu kognitivizam postaje prekratak. Pa ćemo reći da je upotreba tog iskaza determinisana njegovim značenjem, štaviše da upravo ta upotreba čini samo to značenje ili njegov deo. A cena za dobijanje jedne teorije koja će pokriti sve relevantne aspekte značenja vrednosnih iskaza i termina jeste nemogućnost primene istinosnog kriterija na te iskaze. Ovde nećemo dalje analizirati to pitanje, a nema ni potrebe za tim, jer je to centralno pitanje cele ove knjige i ono je u njoj detaljno i precizno objašnjeno. Poenta tog pitanja se može grubo izraziti tako da se kaže da vrednosni termini ne označavaju svojstva i da vrednosni iskazi ne služe da se ta svojstva nečemu pripišu. A to onda izlazi na to da deskriptivno značenje, ukoliko ga vrednosni iskazi uopšte imaju, ne može biti osnovno, primarno, značenje tih iskaza već je primarno neko drugo značenje.

To međutim ne znači da vrednosni iskazi nemaju deskriptivno značenje, samo što je ono varijabilno, ono se menja od konteksta do konteksta – ustvari od domena primene ili domena interpretacije, i ne označava ono što se očekuje od deskriptivnog značenja nekog termina - *svojstvo*, već se sadržaj koji predstavljaju svojstva uzima samo kao materijal za određenje koje možemo nazvati *standard*, neka vrsta mere prisutnosti tih

(deskriptivnih) sadržaja po nekom *principu* merenja koji izražava *vrednovanje*. Taj princip određuje da li je veća ili manja mera prisutnosti nekog svojstva, *i kog*, vrednosno relevantna i u kom smislu: da će neko svojstvo nekog predmeta biti uopšte sadržaj vrednosnog suda, odnosno iskaza, zavisi od tog principa (koji daje i standard, odnosno načelo merenja tog sadržaja), a taj princip konstituiše jedno značenje tog suda koje je, kao značenje, konstantno, i koje je u odnosu na deskriptivno značenje kojim se određuje taj sadržaj *primarno*. Ovo nedeskriptivno i primarno značenje određuje konačno i koja će svojstva sadržavati deskriptivni deo značenja upotrebljenih vrednosnih termina i koje će činjenice biti sadržane u deskriptivnom značenju iskaza u kome su termini upotrebljeni. Na primer ako kažemo da X ima svojstva A, B i C, i da je A odlučnost, B efikasnost a C istrajnost, odgovor na pitanje u kom su smislu (instrumentalnom ili instrinzičnom, doslovnom ili ironičnom) A, B, i C dobri u iskazu "X je dobar" zavisice i od toga šta je X (da li je, recimo, X biznismen, lekar ili policajac, ili pak razbojnik, terorista ili lopov). Ista svojstva imaće različitu vrednost u zavisnosti od toga da li se vrednosnim značenjem označava pohvala ili osuda. I mada ova tri svojstva imaju isto deskriptivno značenje u bilo kom vrednosnom iskazu da se upotrebe, ona neće nužno biti deo značenja termina "dobar", već mogu biti (deskriptivni) deo značenja različitih vrednosnih termina. Ne samo da vrednosno značenje ne zavisi od deskriptivnog, nego će jedan isti opis potkrepljivati različita, pa i suprotna, vrednovanja bez ikakve logičke teškoće (gore pomenuta svojstva A, B i C – uzeta kao *svojstva* – će sa lakoćom izvršiti funkciju opisivanja a da to nikako ne mora da povlači neku vrednosnu konotaciju)*.

Jedan vrednosni termin će u jednom iskazu sadržavati ili povlačiti neko određeno deskriptivno značenje, ali će u drugom iskazu isti taj termin imati drugo deskriptivno značenje. To su termini u kojima se vrednosni deo značenja ne menja, on ja konstantan, dok se deskriptivno značenje menja. To znači da je u vrednosnom terminima njihovo deskriptivno značenje podređeno jednom van-deskriptivnom standardu bez koga bi moglo biti opisivanja ili tvrđenja ali ne i vrednovanja. Taj standard, ili princip

* Osim u meri u kojoj su ti termini *već vrednosni*, jer to nisu čisto deskriptivni termini pošto oni već u svom značenju sadrže neki standard. Ali ovo ne menja stvar, što će se videti u narednim paragrafima, gde se pokazuje da i najčistiji deskriptivni termini, kao što je "sočan" ili "crven" (ili npr. "gladak"), mogu biti konstitutivni deo vrednosnog značenja takvih opštih vrednosnih termina kao što je termin "dobar".

vrednovanja, omogućuje jednu veoma jaku, zapravo doslovnu varijabilnost deskriptivnog značenja vrednosnih termina. S jedne strane deskriptivno značenje vrednosnih termina varira, sa druge strane vrednosne implikacije neke određene deskripcije takodje mogu biti različite u zavisnosti od toga čemu se te deskripcije pripisuje; na kraju imamo logičku mogućnost da u nekom vrednosnom iskazu deskriptivno značenje *kao značenje* može biti i puko prazno mesto, i da uopšte i ne mora biti određeno (ili poznato) da bi se dotični iskaz razumeo i funkcionisao kao vrednosni iskaz. Vrednosni deo značenja je dovoljan da se konstituiše značenje (vrednosnog) termina, a onda i (vrednosnog) iskaza, i ono može da funkcioniše samostalno, kao što i deskriptivno značenje može da funkcioniše samostalno, kao što i funkcioniše kada se koristi neutralno, van nekog vrednosnog konteksta.

Primat vrednosnog značenja se očigledno vidi kod najopštijih vrednosnih termina (i samo kod njih značenje termina u potpunosti može da se konstituiše, i da efikasno funkcioniše u iskazima, bez deskriptivnog dela značenja). Takvi su termini "dobro", "ispravno" ili "treba". Uzmimo na primer termin "dobro": taj termin u iskazu "X je dobar" može imati praktično bilo koje deskriptivno značenje: ako je X jabuka onda će deskriptivno značenje reči "dobar" biti, na primer, "krupan, crven i sočan", ali ako je X automobil onda "krupan, crven i sočan" neće biti ono što nam je kao opis saopšteno tim iskazom, već će to biti nešto drugo. Šta? I to može varirati: za nekoga ko je mlad i pun sebe X će biti dobar automobil ako je brz i startan, dok će za nekog starijeg to biti ako je udoban i ekonomičan. Šta će biti deskriptivno značenje nekog termina zavisi dakle od klase objekata na koju se taj termin primenjuje i od standarda vrednovanja koji se uzima. A ovo drugo uključuje u sebe i određen momenat *odluke*: X će imati te osobine nezavisno od te odluke (ma ko da je donosi ili ju je doneo), ali od nje će zavisiti da li ćemo X percipirati i nazvati "dobrim".

Ono što je sada naš glavni posao kad koristimo tu rečenicu nije da nešto opišemo, već upravo primena određenog standarda kojim se neki opis ocenjuje na određeni način i dovodi u vezu sa učesnicima u govornoj komunikaciji, sagovornikom i slušaocem, odnosno *vrednovanje*. To je ono glavno što se čini tim iskazom. I to onda i konstituiše

primarno značenje. Da je to tako pokazuje i sledeća analiza u jednoj komunikativno skućenoj i osiromašenoj situaciji: ako u autobusu iza sebe ćujemo tu istu rećenicu "X je dobro" kao, na primer, "(Taj) troter je dobar" (a ne znamo šta je "troter") ili na neki drugi naćin da X nije (za nas) interpetirano, onda mi nikako nećemo moći zakljućiti koje je deskriptivno znaćenje te rećenice.** Ali to nikako ne znaći da mi nismo razumeli tu rećenicu: kao što bismo je razumeli i da taćno znamo šta je "troter" ali se nikako ne bismo složili sa tim da je on dobar ili da je taj odrećeni troter dobar. Šta smo to razumeli? Razumeli smo, pre svega, da govornik hvali to što je nazvao "troterom", ili, kako se to još kaže, da izraćaava svoje odobravanje, ili svoj pozitivan stav, prema troteru, a zatim i jedno *latentno* znaćenje preporuke, ili pobućivanja slušaoca da i on zauzme taj isti stav. I to je dovoljno da kažemo da smo razumeli šta je *rećeno*, iako uopšte ne znamo šta je deskriptivno znaćenje osnovnog termina u tom iskazu pa ne znamo ni šta je (usput) *opisano* tim iskazom. A znaćenje preporuke (*pobućivaćko* znaćenje) je latentno jer, zapravo, ne mora biti ni te dimenzije znaćenja.

Ono znaćenje koje, mećutim, uvek mora biti prisutno, i koje omogućava da se iskaz razume i kad ne znamo šta je opis, pa i kad nema preporuke, jeste *ekspresivno* znaćenje. Iako su i ekspresivno i pobućivaćko znaćenje dimenzije *vrednosnog* znaćenja, prvo je osnova za drugo. Jer preporuka se zasniva na tome da se subjekt zalaže za nešto, zalaže sebe izraćavajući (svoj) stav odobravanja prema tome, pa na znaćenjskom planu pobućivaćko znaćenje u izvesnom smislu parazitira na ekspresivnom znaćenju. Ali to ne znaći da upravo pobućivaćko znaćenje nije moćda krajnji razlog samog postojanja vrednosnog jezika i da se tek u njemu ne postiže svrha vrednosne komunikacije!

Pobućivaćko znaćenje moće izostati, - na primer kad je govornik svestan ili ubećen da slušalac deli njegovo vrednovanje. Mi tada doduše *razumemo* šta se *kaže* (hvali se ili osućuje, odnosno izraćaava odobravanje ili neodobravanje), i time je metaetićki aspekt iscrpen (jer je znaćenje konstituisano). Ali šta moće biti razlog takve jezićke komunikacije? Da se saopšti tvrdnja o postojanju tog odobravanja ili neodobravanja? Ali videli smo da tvrdnje nema, jer se odobravanje *kroz znaćenje* samo izraćaava, a da li je

** Slićno je i kod rećenica u kojima se upotrebljavaju reći koje imaju više jasno odvojenih razlićitih znaćenja.

govornik iskren ili nije iskren (što je preduslov da bi bilo tvrdnje) nije deo značenja: to je deo vanznačenjske stvarnosti – *značenje* te rečenice ostaje isto i kad je govornik iskren i kad nije iskren. To proizlazi iz nemogućnosti primene istinosnog kriterija na vrednosne iskaze; oni su u tom pogledu poput pitanja ili predloga: važe izricanjem, a ne mogu biti istiniti ili lažni. (Kad bi se tim iskazom *tvrdilo* stvarno postojanje tog stava, onda bi on, ako je govornik neiskren, bio lažan, a ako je iskren, istinit iskaz: a uzima se da istinitost i neistinitost, kad ih ima, aficiraju *značenje* iskaza).

Razlog te, nepobuđivačke (čisto ekspresivne) jezičke komunikacije može biti i nešto sasvim drugo, na primer ulagivanje, legitimisanje i sl. Taj razlog sam međutim ne ulazi u značenje već u ono što se zove upotreba: značenjem se izražava odobravanje, a govornik to koristi da slušaocu, za koga uzima da i on to isto odobrava, sugeriše da se slažu, da se ne razlikuju, da su istomišljenici itd. Tako slušalac sa strane u potpunosti razume *značenje* rečenice, iako možda ne zna njenu upotrebu, a to može da znači da ne zna zašto govornik uopšte govori to što govori. To međutim otvara ogromno i značajno polje razlikovanja značenja i upotrebe, naročito u onom vidu u kome se to može, sledeći nešto noviju terminologiju, označiti kao razlika između ilokucija i perlokucija (a obe čine element jezičke komunikacije). Ali ovde nije mesto da se ulazi u to složeno pitanje, kome je u knjizi posvećena velika pažnja; može se reći da je ono u jednom svom aspektu tu iscrpno obrađeno.

Ostaje pitanje da li deskriptivno značenje, kao što je nagovešteno, može potpuno izostati, ili je stvar samo u tome da su kriteriji njegove primene (zapravo su to kriteriji po kojima se *podrazumeva* šta je njegov sadržaj) varijabilni. U knjizi je detaljno obrazloženo kako ti sadržaji koji na značenjskom planu čine deskriptivno značenje nekog vrednosnog suda, istovremeno na planu opravdavanja figuriraju kao razlozi za taj vrednosni sud. Očigledno je da će stepen fiksiranosti deskriptivnog značenja odrediti i stepen podobnosti njegovog sadržaja za konstituisanje potkrepljujućih razloga za taj sud. Jer, što je stepen fiksiranosti značenja veći to je broj mogućih ciljeva za koji se ti razlozi mogu upotrebiti u instrumentalnom opravdavanju manji pa je onda i određenost koja se postiže veća i taj iskaz je utoliko bliže tome da bude empirijski proverljiv, indikativni iskaz. Vrednosni

termini sa relativno fiksiranim deskriptivnim značenjem, na primer "marljiv" ili gore pomenuti termin "efikasan" imaju mnogo veći stepen fiksiranosti deskriptivnog značenja nego termini "dobro" ili "treba", pa će i konstituisanje razloga ići u manjem broju koraka. Ovi razlozi se onda pojavljuju kao premise u vrednosnom zaključivanju. Ali pretpostavka je antikognitivizma da se taj proces navođenja razloga (kao premisa u vrednosnom zaključivanju) prekida kod fundamentalnih vrednosnih iskaza, koji onda mogu da služe kao premise, ali sami nisu nikada zaključci. Zato se uzima da oni i nemaju deskriptivno značenje, i ne sadrže u svom značenju ništa što bi moglo da služi kao potkrepljujući razlog za te sudove (to sledi iz njihovog određenja fundamentalnosti). Ti sudovi su bezrazložni.

Ali ako se saznajna dimenzija značenja shvati kao implicitni kriterij podrazumevanja opsega ili domena njegove primene, takav da se više ne može primeniti u funkciji opravdanja već samo kao demarkacija njegove denotacije, možda se može reći da je neki deskriptivni sadržaj i tu uključen u značenje (što bi moglo biti smisao Mooreovog »neprirodnog svojstva« kao značenja termina »dobro«). A to ostavlja mogućnost za zanimljivu preformulaciju pitanja o tome koja od ove dve dimenzije značenja na kojoj parazitira (ili šta se na šta oslanja, šta se čime "hrani"). Bez obzira što se deskriptivno značenje može menjati (dok vrednosno ostaje konstantno), ili upravo zato, može biti da je upravo ekspresivno značenje ono koje parazitira na deskriptivnom ("hrani" se njime), a onda omogućava ("rađa") kako pobuđivačko značenje tako i razne i različite "upotrebe" (perlokucije). Kao da ima dve vrste deskriptivnog značenja: ono koje je u stanju da proizvodi razloge i ono koje označava domen primene (denotaciju) pojma, odnosno termina. To ne implicira da je "proizvodnja" razloga deo značenja – to je samo nešto što na prirodan način sledi iz značenja, ali ne kao njegov deo već samo kao njegova upotreba. Samo deskriptivno značenje bi onda bilo starije od te upotrebe za proizvodnju razloga, i svojim središnjim delom ono bi se moglo naći i u fundamentalnim vrednosnim iskazima, što bi značilo da, za razliku od pitanja i (čistih) predloga, takvi iskazi imaju (i) deskriptivno značenje.

Da li to ograničava domen važenja zaključaka antikognitivizma, i da li nas vraća natrag na Humeovo skeptičko pitanje, - nije lako odgovoriti. Ali sasvim je sigurno da to ne znači da su osnovni od tih zaključaka (naturalistička greška, ubeđivačke definicije, "propagandistička" dimenzija vrednosnog jezika, vrednosna "neutralnost" značenja kao takvog, mogućnost manipulacije koja iz toga proizlazi, ali i mogućnost odbrane od te i raznih drugih vrsta manipulacije, jer nikakva manipulacija nije implicirana *značenjski* bez obzira na "praktičnost" vrednosnog jezika, nemogućnost "naučne" etike, etc.) – da su svi ti zaključci dovedeni u pitanje pretpostavkom da deskriptivno značenje *uvek* čeka u prikrajku.

Zaključivanje je pak glavni mehanizam opravdavanja u etici, što je predmet drugog od dva glavna dela meta-etike. Ono omogućava i da se ostvari svrha navođenja razloga. Zaključivanje u vrednosnom jeziku međutim zahteva posebna pravila o odnosu indikativnih i vrednosnih iskaza. Najvažnije od njih, ono koje omogućava da se i u unutar vrednosnog jezika zaključuje po istim logičkim pravilima kao i u indikativnom, jeste ono koje tvrdi da se nijedan normativni zaključak ne može validno izvesti iz skupa premisa koji ne sadrži bar jedan normativni iskaz. Velika priča o Millovom tzv. "dokazu" utilitarizma mogla je biti radikalno skraćena da se imalo uvid u ovo pravilo. (Ali poenta je i bila upravo u tome da se ono zaobiđe - da bi se postiglo ono što je zaključak "dokaza" trebalo da da). Ono što međutim takođe treba da se ustvrdi jeste da je za zaključivanje nužno prisustvo i bar jednog *indikativnog* iskaza. Taj momenat se u metaetičkoj literaturi često zapostavlja, ali je on u knjizi profesora Stojanovića stalno prisutan kao onaj element značenja koji uopšte omogućava svako opravdavanje, a to je deskriptivno, saznavno, značenje. (Videli smo da se kao razlog da se kaže da fundamentalni vrednosni iskazi nemaju saznavno, odnosno deskriptivno, značenje uzima upravo nemogućnost daljeg opravdavanja). Nije slučajno da je baš pitanje zaključivanja bilo teren sa koga je počelo preispitivanje antikognitivizma posle 1964, pre svega preko novih pokušaja "izvođenja" normativnih iskaza iz indikativnih.

Ako meta-etiku posmatramo u njenom najburnijem i nablstavijem periodu, a to je, može se precizno reći, period 1903-1964, onda može izgledati da je to jedan filozofski poduhvat koji je imao za cilj da se obuhvati i obradi jedno određeno i važno pitanje, pitanje značenja vrednosnih termina i iskaza i sa tim povezane mogućnosti opravdavanja u vrednosnom jeziku, i sve se to dešavalo u kontekstu razvoja teorije značenja koji je takodje karakterisao ovaj period. Može takodje izgledati da je ovaj filozofski projekat iscrpno izveden i dovršen. Sasvim je izvesno da je rezultat izgledao impresivno: bogato razvijena i zadovoljavajuća meta-etika u oba svoja vida, i u teoriji značenja vrednosnih termina i iskaza i u teoriji opravdavanja u vrednosnom diskursu, a pored toga tu je bio i doprinos opštem razvoju teorije značenja, razvoju koji je bio indukovano nemogućnošću stare teorije značenja da odgovori na neizbežna a važna pitanja u vezi sa vrednostima.

Osnovno pitanje o mogućnosti definisanja vrednosti, odnosu vrednosti i stvarnosti, važenja i postojanja, i mogućnosti argumentisanja u vrednosnom diskursu, bilo je, u raznim oblicima, prisutno i ranije, kod Humea, i kasnije, tokom XVIII i XIX veka, kod engleskih intuicionista, zatim kod novokantovaca, kod Brentana, itd. Ali ono je u Mooreovim *Principima etike*, 1903, postavljeno na tako eksplicitan i plodan način kao retko kad koje pitanje u istoriji filozofije, način koji je izazvao tako burnu reakciju da je to proizvelo celu jednu novu filozofsku disciplinu, meta-etiku. Sada znamo da je Mooreov odgovor na to pitanje, njegovo rešenje problema značenja moralnih i drugih vrednosnih iskaza – pomoću koncepta tzv. “neprirodnog svojstva” – imao izuzetno snažan učinak na dalji razvoj teorije značenja vrednosnih termina, i preko toga na artikulaciju mogućeg opravdavanja u vrednosnom jeziku. Taj odgovor je bio pogrešan, ali na takav način da je možda upravo ova pogrešnost proizvela njegovu plodnost u indukovanju sve suptilnijih i razvijenijih odgovora na osnovna pitanja koja su se sve snažnije postavljala, da bi to na kraju dovelo do potpunog napuštanja teorije značenja u okviru koje je Moore razvio svoju argumentaciju i konačno do pojave antikognitivizma.

Mooreova koncepcija neprirodnih svojstava trebalo je da bude rešenje problema koji se pojavio kada je Moore ustanovio da vrednosni termini ne mogu da se definišu

prirodnim svojstvima, i da je svaki pokušaj da se to učini osudjen da upadne u zamku. *argumenta "otvorenog pitanja"* i da načini ono što je Moore nazvao "*naturalistička greška*". To je greška koju je Moore detektovao u svim dotadašnjim pokušajima definisanja vrednosnih termina, a naročito termina "dobro", pokušajima koji su svi polazili od pretpostavke da u definisanju "dobra" treba iznaći o kojim se *svojstvima* tu radi. Taj okvir teorije značenja koji se u definisanju oslanja na utvrđivanja "svojstava" nije napustio ni sam Moore: "neprirodno svojstvo" je takodje po pretpostavci bilo svojstvo, ali posebne vrste. Eksplikacija "naturalističke greške" koja se utvrđuje "argumentom otvorenog pitanja" u svim pokušajima definisanja vrednosnih termina, i razvijanje argumenata u suočavanju sa tim pitanjem predstavljali su trajno postavljanje osnove na kojoj se meta-etika razvijala narednih pola veka, vodeći u ono što je na kraju ovog perioda izgledalo kao definitivno rešenje poduhvata u obliku teorije antikognitivizma, teorije koja je davala veoma privlačna rešenja za sva osnovna metaetička pitanja, što i jeste osnov utiska o dovršetku metetičkog projekta krajem pedesetih godina XX veka.

Antikognitivizam predstavlja jednu znatno bogatiju teoriju značenja od one koju je imao na raspolaganju Moore 1903. godine. Ta teorija omogućava da se izbegnu razne teškoće koje su pratile stariju i siromašniju, više-manje referencijalnu, teoriju značenja (teškoće oko opravdavanja, oko "Humeove provalije", ali i teškoće oko uključenja u vrednosni diskurs značenjske artikulacije *odlučivanja*, i teškoće u vezi sa jezikom autonomije i heteronomije u odlučivanju i delanju), ali pre svega da se izbegne definiciona nužnost one vrste greške koju je Moore označio kao "naturalističku" (da bi taj termin, iako neprecizan i zapravo netačan, i kasnije ostao). Dobila se jedna teorija koja omogućava elastično, fleksibilno, ali ne nužno i relativno ili proizvoljno, značenje, što na normativnom planu, na primer, omogućava objašnjenje autonomije u moralu a da to ne implicira nužno subjektivnost i relativizam.

Na značenjskom planu definisanjem nekognitivnog ("emotivnog", "ekspresivnog" ili "preskriptivnog") značenja kao osnovnog i konstantnog, a deskriptivnog kao zavisnog od oblasti primene (tj. kao varijabilnog) i kao pratećeg, sekundarnog, dobila se

normativna neutralnost jezičkih činjenica, čime je sfera vrednosti i normi odvojena od onog dela jezika u kome imamo posla sa *činjenicama*, koje pokrivamo empirijskim iskazima, od kojih najegzaktniji deo predstavljaju naučni iskazi i teorije. Pored logičkih prednosti ovo omogućava da se u moralu izbegne "ekspertiza", "naučnost" (i sledstveno tome heteronomija), a očuva racionalna i plauzibilna mogućnost konstituisanja slobode, bez opasnosti da ona bude narušena ili isključena već na značenjskom, odnosno jezičkom nivou - bilo preko uređene sredstvo-cilj relacije (gde se postavljanje cilja stavlja na istu ravan kao i iznalaženje i utvrđivanje sredstava, dakle na činjeničku, moguće i "naučnu", osnovu, ali pošto je to nemoguće onda u suštini *proizvoljno*), bilo postuliranjem značenja vrednosnih termina i njihovom ekstrapolacijom u činjenički svet kroz neko nametnuto, dakle opet proizvoljno, *podrazumevanje ispravnog značenja* (koje je onda, u obliku nekog podrazumevanog sistema obaveza, potrebno nametnuti nekom ideologijom koja treba da predupredi stavljanje u pitanje tog podrazumevanog značenja).

4.

Izazovi antikognitivizmu su počeli još pedesetih godina: Rawlsov članak "Dva pojma pravila", za koji može uzeti da nagoveštava Searleov članak iz 1964, objavljen je 1955, članci G. E. M. Anscombe "O sirovim činjenicama" i "Moderna moralna filozofija", koji su kako se to kaže na istom tragu, objavljeni su 1957. i 1958, kada i članci Philippe Foot "Moralni argumenti" i "Moralna verovanja", a njima se u igru uvodi *deskriptivizam* kao meta-etička teorija. Geachov članak "Dobro i zlo" iz 1956. godine prethodi ovima usmeravajući ceo taj pravac razmišljanja i istraživanja u jednom aritotelovskom pravcu. Početkom šezdesetih objavljeni su i tekstovi J. L. Austina, od kojih su neki bili veoma podsticajni i relevantni za ono što je usledilo. A šta je to usledilo?

Usledio je pokušaj udaljavanja od, zaobilaženja i, skoro da bi se moglo reći, "prevazilaženja" antikognitivizma. Teško je sada reći da li je taj pokušaj bio uspešan, jer cela stvar još nije gotova, ali utisak da on *nije* bio uspešan ne zasniva se samo na neuporedivo manjoj živosti teorijske aktivnosti u ovom periodu "posle", već i na tome što

nova rešenja, izuzev što se možda uspešnije uklapaju u opštu empirističku sliku sveta i u modni trend vraćanja Aristotelu u anglosaksonskoj filozofiji, zapravo opet ne rešavaju sve one probleme zbog kojih je antikognitivizam i nastao. Moje je mišljenje da je to teorijski i filozofski uzmak, i ako moralna i politička praksa bude sledila te nove trendove u moralnoj epistemologiji, u oholoj nadi u nekakvu novu mogućnost "naučne" etike, može nastupiti i opšti duhovni uzmak izražen u načelnom napuštanju principa univerzalnosti (a sa njim i principa nepristrasnosti), krah liberalnog individualizma i doba novih očiglednosti i samoočiglednosti. Na sreću novi kognitivizam je samo jedno, i to ne glavno, meta-etičko stanovište, i ja sam ubeđen da to nije tako samo zato što pitanja moralne epistemologije više nisu centralna pitanja koja plene pažnju filozofa morala, već su to, na prvom mestu, pitanja tzv. Primenjene etike (pitanja koja se na početku razvoja meta-etike, u vreme kada je filozofska analiza bila jedini predmet filozofske pažnje, skoro da nisu ni postavljala, i svakako nisu bila percipirana kao deo moralne filozofije), a zatim i prava normativno-etička pitanja, pitanja određenja morala i artikulacije moralnih teorija (a u okviru ovog poslednjeg pre svega ogromna debata o utilitarizmu).

Dajke, iste te 1964. godine kada je objavljeno prvo izdanje *Savremene meta-etike* objavljen je i Searleov članak "Kako izvesti "treba" iz "jeste"". Članak je imao određeni i sasvim eksplicitan cilj: da pobije antikognitivizam pobijajući jednu od njegovih osnovnih teza: tezu o nemogućnosti izvođenja normativnih iskaza iz skupa isključivo indikativnih premisa. Cilj je bio da se primerom jednog takvog uspešnog izvođenja demonstrira kontraprimer toj tezi. I Searle onda konstruiše takav argument u vidu dokaza po kome iz premise da je neko izgovorio rečenicu sa, kako se to u teoriji govornih akata kaže, ilokucionom snagom obećanja (ta premisa u Searleovom dokazu glasi: "Jones je izgovorio reči "Ovim obećavam da ću tebi, Smithe, platiti pet dolara") uz određene pretpostavke sledi vrednosni zaključak ("Jones treba da plati Smithu pet dolara"). Na drugom mestu sam detaljno obradio i ovaj dokaz i teoriju govornih akata (*Filozofske studije IX*, Beograd 1977), a ovde je dovoljno ukazati na predistoriju i kontekst ovog Searleovog pokušaja.

Teza o nemogućnosti izvođenja normativnih iskaza iz indikativnih ili kako se još naziva "jeste-treba barijera", mada se često smatra implikacijom koncepcije naturalističke greške, kako ju je postavio Moore u *Principima etike*, ima mnogo starije poreklo. Tu tezu nalazimo još kod Humea, u njegovoj *Raspravi o ljudskoj prirodi*, gde se dosta direktno kaže da se "vulgarni sistemi morala" mogu otkloniti ako se potrudimo da ne dopustimo neprimetno zamenjivanje "jeste" sa "treba".

Doduše, postoje različita mišljenja, pa se vode i polemike o tome, kako treba tumačiti to mesto iz *Rasprave* (ono se nalazi u III, i, 1), - da li to znači da između "jeste" i "treba" postoji nepremostiv jaz koji isključuje svaku međusobnu inferenciju (što se čini jednom čistom pozicijom koja je potpuno u skladu sa antikognitivizmom i njegovim zahtevima) ili pak samo znači da ta dva "nivoa" ne treba brkati, da postoji razlika između njih, ali da nema nikakvog jaza, a pogotovo ne nepremostivog: "treba" može da se definiše pomoću "jeste"-iskaza (ili se, u blažoj varijanti, za ono što "treba" mogu navoditi razlozi izraženi isključivo u "jeste"-iskazima), ili, na trećem mestu, da se Humeova zabrana odnosi samo na "vulgarne" sisteme morala, ali da tamo gde se ono što treba učiniti, ili što je dobro, obrazlaže razlozima opšteg interesa (a to je argument koji ne polazi samo od eksplicitnog mesta o "treba" i "jeste" već iz celine teksta u kome se to mesto nalazi) onda je u zaključivanju i ovde kao i drugde legitimna indukcija, pa se ovom interpretacijom spasava i utvrđuje racionalnost inferencije vrednosnih iskaza iz (jednog dela) činjeničkih.

Princip opšte koristi se kod Humea po ovoj trećoj interpretaciji pojavljuje ne samo kao vrhovni princip vrednosti, već i kao *definicija* moralnog dobra, i ako se to tako uzme onda imamo ne samo jedan opšti moralni princip kao veliku premisu u potencijalnom zaključivanju već takođe i pravilo zaključivanja, založeno u toj definiciji, koje nam omogućava derivaciju "treba" iz "jeste". Naravno, naturalistička greška ovde neizbežno sledi, pošto definicija moralnog dobra kao opšte koristi ne može zatvoriti pitanje u argumentu otvorenog pitanja, pa imamo načelno istu situaciju kao kod Milla, u njegovom čuvenom "dokazu utilitarizma" (u 4. glavi njegove knjige *Utilitarizam*), možda ne tako otvoreno i grubo ali na kraju sa inferencijom sa "jeste" na "treba". Mogućnost derivacije

sledi na osnovu definicionog zahvata, i kada bi on bio legitiman utilitarizam bi bio stvarno i u sasvim relevantnom smislu dokazan: ako bi moralno dobro (ispravno) *po definiciji* bilo isto što i opšta korist, onda bi pitanja "Da li je opšta korist dobra?" i "Da li je dobro opšta korist?" bila identična i zatvorena; ta pitanja bi bila identična pitanjima "Da li je opšta korist opšta korist?" odnosno "Da li je dobro dobro?" Tako se pokazuje da su prihvatanje mogućnosti izvođenja "treba" iz "jeste" i naturalistička greška zaista usko povezane, ali se vidi i to da je ta veza starija od koncepta naturalističke greške koji je stvorio Moore.

Zanimljivo je takođe da se nastanak teorije institucionalnih činjenica, teorije koja stoji u osnovi Searleove derivacije normativa iz indikativa, takođe može dovesti u vezu sa pokušajem opravdavanja utilitarizma. U pomenutom članku Johna Rawlsa "Dva pojma pravila" (naš prevod u *Gledištima* 3-4/85) imamo jedan oblik utilitarizma koji je koncipiran tako da izbegne razne teškoće klasičnog utilitarizma i prigovore koji su utilitarizmu zbog tih teškoća upućivani; taj se oblik utilitarizma naziva utilitarizam pravila (a klasični utilitarizam, nasuprot ovome, utilitarizam postupaka) i u njemu se stari način opravdavanja postupaka preko njihovih posledica zamenjuje opravdavanjem postupaka ne preko posledica samih tih postupaka nego preko posledica klase postupaka u koji neki postupak spada. Na primer opravdanost održanja nekog obećanja ne potvrđuje se dobrim posledicama održanja tog određenog obećanja već dobrim posledicama *prakse* održavanja obećanja: posledice održavanja tog određenog obećanja mogu biti i loše, ali pošto su posledice prakse održavanja obećanja dobre, i to određeno obećanje treba održati. Pritom se konkretni postupak održanja obećanja *definiše* preko onog *pravila* koje određuje da neki postupak zaista spada u klasu obećanja. Iako zaključci o ispravnosti nekog određenog postupka kod utilitarizma postupaka i utilitarizma pravila mogu, kao u gornjem primeru, biti suprotni, u oba slučaja princip opravdavanja je potpuno isti: utilitaristički.

Meta-etički smisao ove distinkcije je u tome što ključni novi pojam, pojam *prakse*, sadrži neka svojstva koja, čini se, omogućavaju da se provalija između normativnih i indikativnih iskaza premosti i da, onda, izvođenje za koje smo gore videli

da sasvim jasno uključuje naturalističku grešku, sada izbegne tu grešku. Ta svojstva su sadržana u onom određenju kojim se neka praksa konstituiše kao ta određena praksa, a to određenje je neko pravilo. Utilitarista pravila bi hteo da kaže da je opravdanje prakse, opravdanje kojim se ona konstituiše kao praksa i na osnovu koje se ona pokazuje kao prihvatljiva, utilitarističko. On bi takođe hteo da kaže da je to opravdanje sadržano u onom pravilu kojim se praksa uređuje u uređen skup postupaka koji je jasno omeđen. Ali taj pravac razmišljanja sadrži u sebi jednu grešku: naime pod opravdanjem se tu sadrže dve potpuno različite stvari. Prva je ono određenje kojim se praksa uređuje, ili zapravo konstituiše: to je *pravilo*, i ono *definiše* praksu, ali je još uvek ne opravdava i na neki drugi način, na primer utilitaristički. Ono kaže samo *šta* je ta određena praksa, ali ne kaže ništa o tome da li je ta praksa korisna; to je ona druga stvar koja se podrazumeva u opravdanju: konačno *utilitarističko* opravdanje neke prakse, što je nešto što treba naknadno utvrditi.

Dakle, vrednosno opravdanje neke prakse je jedna sasvim različita stvar u odnosu na određenje pravila kojim se ta praksa konstituiše. Ali fuzija ta dva smisla opravdavanja je pretpostavka da se utilitarizam pravila postavi kao jedna teorija bitno različita od utilitarizma postupaka, teorija koja raspolaze jednim jačim pojmom opravdavanja, kojim će se u prvi mah izbeći teškoće utilitarizma postupaka (zapravo teškoće utilitarizma kao takvog) a zatim i stvoriti osnova za moguće premošćenje jaza između normativa i indikativa i za takvu definiciju dobra i ispravnog koji će biti imuni na naturalističku grešku. Inače bi opravdanje u utilitarizmu postupaka i utilitarizmu pravila bilo (kao što i treba da bude, ako su to samo dve varijante utilitarizma) načelno isto: po načelu koristi; samo što bi se opravdavale različite stvari, jednom jedan postupak, drugi put jedan skup postupaka: nema ničeg neočekivanog da zaključak tog opravdavanja različitih stvari bude različit! Jer, utilitarizam podrazumeva empirijski pristup: treba da se utvrdi da li je neki postupak ili neka praksa koristan ili nije. Određenje sadržano u pravilu, pak, kojim se neka praksa konstituiše kao ta određena praksa (na primer, obećanje, ili kažnjavanje) sadrži jednu konstitutivnu dimenziju kojim se ta praksa konstituiše kao jedna institucija, i ako se to podrazumeva pod "opravdanjem", onda će naravno, kao što i Rawls kaže, opravdanje prakse biti potpuno različito od opravdanja nekog postupka koji pod tu praksu

potpada. Ta razlika ima svoju jasnu logičku osnovu, ali se ona ne može iskoristiti, kao što Rawls misli, za odbranu utilitarizma od prigovora koji su mu upućivani. Ali će upravo logička osnova te razlike dati Searleu osnovu za njegov pokušaj derivacije normativa iz (skupa) indikativa.

Naime, opravdanje prakse u institucionalnom smislu je jedna zatvorena procedura, jer se to opravdanje zasniva naprosto u pozivanju na pravilo kojim se ta praksa konstituiše. Ono što Rawls u tom članku naziva praksom kod Searlea i kasnije naziva se institucijom. Nema razlike u logičkom statusu između pitanja o korisnosti nekog postupka i korisnosti neke institucije (na primer institucije obećanja), ali pitati da li neki postupak spada ili ne spada u neku instituciju je pitanje sasvim drugačijeg tipa. Sa tog institucionalnog stanovišta pitanje se iscrpljuje u tome da li su zadovoljeni uslovi pripadnosti tog postupka toj praksi, odnosno instituciji, i pitanje opravdanja postupka logički se razlikuje od pitanja opravdanja institucije.

Prvi tip pitanja Searle naziva *unutrašnjim*, a drugi tipa pitanja *spoljašnjim* pitanjima. Unutrašnje pitanje je unutrašnje po tome što se postavlja unutar neke institucije i logički status tog pitanja je određen *pretpostavkom prihvatanja* te institucije: ukoliko te pretpostavke nema pitanje nije unutrašnje. Ta pretpostavka, međutim, radikalno i precizno ograničava domen smisla tog pitanja, ograničavajući taj domen na domen činjenica i isključujući iz njega procene i vrednovanja. To dovodi do toga da su ta pitanja *pod određenim uslovima* zatvorena, a ti uslovi predstavljaju standardne uslove normalne upotrebe osnovnih definicionih termina u njima.

Kod spoljašnjih pitanja nema tog ograničenja, ta pitanja su otvorena i razmatranja svih aspekata i vrednovanja su potpuno legitimna. To za posledicu ima da ono što je kod spoljašnjih pitanja dozvoljeno kod unutrašnjih ne mora biti. Na primer, sasvim je različit status pitanja da li treba održati neko dato obećanje i pitanja da li uopšte treba održavati obećanja*. Ako je obećanje dato onda je pretpostavka o prihvatanju institucije obećanja

* Medjutim, ako je samo pitanje tipa »Da li treba održati dato obećanje« kandidat da bude zatvoreno pitanje, onda ostaje nejasno kakav je status distinkcije »spoljašnje/unutrašnje« u razlici između sledeća dva pitanja »Da li treba davati obećanja?« i »Da li treba dati ovo određeno obećanje (u ovoj određenoj situaciji)?« Razlozi koji bi se mogli

već sadržana u toj *činjenici*, koja je kao činjenica potpuno nezavisna od bilo kakvog drugog opravdanja, pa i od opravdanja prihvatanja institucije obećanja kao celine.

I tako je kod svih institucija: neki potez u partiji šaha je validan ili nevalidan ne po tome da li je štetan ili koristan za onoga ko ga povlači već po tome da li je ili nije u skladu sa pravilima igranja šaha; isto tako neki student se ne može pozivati na inače možda valjane argumente protiv prakse polaganja ispita (kao prevaziđene, nehumane ili neprecizne) u postupku dolaženja do diplome dogod je institucionalnim pravilima institucije škole (statutom njegovog fakulteta i odgovarajućim zakonima) upravo to određeno kao način da se do diplome dođe. Institucionalno pravilo obećanja obezbeđuje da "treba" održati *dato* obećanje, kao što institucionalno pravilo šaha obezbeđuje da neki štetan potez bude validan (ili neki koristan potez nevalidan), a institucionalno pravilo školovanja da i onaj student koji se zalaže za ukidanje ispita ipak treba da polaže ispite predviđene programom za dobijanje diplome.

Sve ovo daje veoma pogodnu osnovu za jednu teoriju činjenica koja će kao činjeničke tretirati iskaze, na primer, o postojanju obaveza, ili druge iskaze o činjenicama čije je postojanje zavisno od postojanja (a to u određenom smislu znači od prihvatanja)

navesti u odgovoru na *ova* dva pitanja su opet različiti, što komplikuje distinkciju između »unutrašnjeg« i »spoljašnjeg«. Jer, može se prigovoriti, iako metodološki ispravna, ona prva dihotomija (između pitanja da li uopšte treba davati obećanja i da li treba održati *data* obećanja) skriva pravi teren za opravdavanje: to je teren pitanja da li *treba dati* neko *odredjeno* obećanje (a ne da li ga treba održati). I zaista, tek ovde se u potpunosti vidi praktička važnost ove distinkcije, ako je to još uvek ista distinkcija: priroda razloga koji se navode u odgovoru na pitanje da li treba *dati* neko obećanje je suštinski različita od prirode razloga koji se navode u odgovoru na pitanje da li treba da održim *dato* obećanje. Ali u tom pitanju se ne pitamo da li treba – uopšte – *davati* obećanja, već da li treba *dati to odredjeno obećanje* – što podrazumeva da je institucija već prihvaćena! Navodjenje razloga za i protiv *davanja* obećanja – u smislu davanja *nekog* obećanja, ne u smislu davanja *ikad bilo kog* obećanja – je bitno različito od obe druge dve mogućnosti: navodjenja razloga da se *dato* obećanje (ne) održi i navodjenja razloga da se nikada ništa ne obećava! Samo ovo poslednje je prema gornjoj definiciji striktno spoljašnje: jedino u njemu se pita da li da se *prihvati institucija obećanja*, dok kod razloga da li da se da neko obećanje, iako ono nikako nije zatvoreno (naprotiv, ono je potpuno otvoreno za sve moguće razloge za i protiv!), imamo već prihvaćenu instituciju i navodjenje razloga za i protiv je »deo pravila igre«. Pitanje koje se ovde nameće jeste: *kada* se »ušlo u igru« - u trenutku kada se počelo sa navodjenjem razloga da li da se obećanje da (sa očigledno prisutnom mogućnošću da se to desi, ali bez ikakve nužnosti da bude tako) ili kada se obećanje dalo i obaveza konstituisala, prema konstitutivnom pravilu institucije obećanja. Odgovor je, čini se, složen: u igru se stupilo u momentu prihvatanja odluke da se odluči da li da se obećanje da, tj. kad se počelo sa ozbiljnim razmatranjem razloga da li da se obećanje da, jer je tog trenutka institucija – takoreći iznova – »prihvaćena«. Ali tog trenutka nije prihvaćena i obaveza kako je definiše konstitutivno pravilo. Ali šta je *prihvaćeno* u prvom koraku? Ne konstitutivno pravilo obavezivanja u postupku, već jedno drugo meta-pravilo: konstitutivno pravilo *mogućnosti* da se obaveza *uspostavi, konstituiše* – ako se tako *odluči!* Kao da ima *tri* nivoa, a ne samo dva, kako sugeriše distinkcija između spoljašnjih unutrašnjih pitanja. Što je i logično, jer se mi zapravo nikada i ne pitamo na striktno spoljašnji način: da li da prihvatimo instituciju obećanja ili ne: ono što se mi, u praktički relevantnom smislu, pitamo jeste: da li da iskoristimo mogućnost *da upotrebimo* tu instituciju ili ne!

neke institucije i od zadovoljenja konstitutivnog pravila te institucije; jedan je korak odatle do zaključka da će bar neki od iskaza o vrednostima, čije postojanje takođe zavisi od prihvatanja, pasti u orbitu neke institucije, i da će se onda uz pozivanje na institucionalno pravilo, kao veliku premisu, i na činjenicu da neki slučaj potpada pod to pravilo, kao malu premisu, moći zaključiti na neki zaključak koji se uobičajeno smatra vrednosnim.

Različiti tipovi činjenica, odnosno ova nova vrsta činjenica, omogućava Searleu da ponudi teoriju po kojoj će, uz možda samo na izgled minimalan uslov da stvar o kojoj se raspravlja bude posmatrana sa "unutrašnjeg" stanovišta, kao "unutrašnje" pitanje, biti omogućeno izvođenje normativnog iskaza iz indikativnih. Za mnoge vrste obaveza, prava i odgovornosti će se na taj način po Searleu pokazati da su uključene u institucije; obećanje je samo jedan primer. Drugi primeri su institucije braka, novca i mnoge druge. U svima njima se, polazeći od konstitutivnog pravila te institucije i neke "sirove" činjenice dolazi do vrednosne konkluzije. Pri tom se među dodatnim klauzulama koje se pojavljuju između pet glavnih iskaza ne nalaze vrednosni iskazi, moralni principi, ili nešto od te vrste, tvrdi Searle.

Ima tri vrste tih klauzula: prvo, deskriptivni iskaz o uslovima pod kojima se (u primeru obećanja koji on navodi) primenjuje konstitutivno pravilo obećanja – dakle definicija tih uslova i iskaz o njihovom postojanju; drugo, tautološke međupremise koje sadrže jezičke definicije; i treće, uslov *ceteris partibus*.

Nije bilo neočekivano što je Searleov kontraprimer tezi o nemogućnosti izvođenja normativa iz indikativa izazvao burnu reakciju i žestoke kritike. Možda pojednostavljeno, ali mislim ne i neiscrpno, te se kritike mogu podeliti na dve vrste.

Prva vrsta kritike je transcendentna i ona se uglavnom sastoji u tome da se ukaže da postoji razlika između, da tako kažem, pukog učestvovanja u jezičkoj igri i više obavezujućeg "učestvovanja" u institucijama, donekle analogno razlici između pominjanja i upotrebe termina, koju smo gore pominjali: jedno je govoriti o nekoj

instituciji a drugo učestvovati u njoj. Najdirektnija kritika te vrste je ona A. G. N. Flewa. (U pomenutoj studiji o Searleu, u *Filozofskim studijama IX*, mogu se naći dalji podaci i reference). Po njemu postoji važna razlika između objektivnog izveštaja o značenju koje se u nekoj zajednici pridaje vrednosnim rečima i bezrezervne upotrebe tih reči od strane angažovanog učesnika. Međutim, ako teorija institucionalnih činjenica i govornih akata išta pokazuje onda je to da ovakve grube i siromašne distinkcije kakva je Flewova teško da mogu išta da objasne: ono od čega Searle *polazi* je da postoje situacije kada smo mi angažovani učesnici u nekoj instituciji upravo učestvovanjem u jezičkoj "igri": naime da se institucionalna činjenica određuje upravo značenjem nekog iskaza ili nekog termina u tom iskazu. Osim toga, Flewova distinkcija (i druge slične) nije relevantna za Searleov argument, jer zapravo ne postoji smisao značenja rečenice po kome bi ona u normalnoj upotrebi predstavljala izveštaj o značenju te rečenice. Naime, kad god je to slučaj potrebni su dodatni uslovi, dodatni elementi konteksta upotrebe kojima se to utvrđuje: ne postoji nikakvo doslovno značenje reči "obećanje" u kome bi ta reč *označavala* samo *izgovaranje* određene reči ili u kome bi se *njome* naprosto *utvrđivalo* koje značenje ona ima u nekom društvu ili nekom jeziku*. Tim se tipom kritike Searleov problem zapravo zaobilazi i u izvesnom smislu zataškava. I, naravno, tako se on ne može rešiti.

Drugi tip kritike odnosi se na uslov *ceteris paribus*. Njega je i inače teško zadovoljiti, ali isto tako nije lako pokazati da se u njemu ne krije skrivena vrednosna premisa. Sasvim je sigurno da ako se taj uslov shvati preslabo da zaključak neće biti vrednosni sud, kao što će i prejaka interpretacija tog uslova lako obezbediti vrednosno određenje zaključka, ali i isto tako jasno pokazati da među premisama (jer uslov *ceteris paribus* jeste među premisama) imamo vrednosni iskaz. Da bi izbegao te teškoće Searle je u svojoj knjizi *Govorni akti (Speech Acts)* iz 1969. godine uklonio uslov *ceteris paribus* iz argumenta; on je to uradio da bi, kako kaže, otklonio "uzrok raznih vrsta irelevantnih objekcija". Da objekcije i nisu bile tako irelevantne vidi se po tome što namesto uslova *ceteris paribus* on sada uvodi još jednu tautološku premisu na mestu prvog od dva

* Iako je *pominjanje* neke reči takodje jedna njena "upotreba", *ta* upotreba se radikalno razlikuje od normalne upotrebe: u njoj se reč ne upotrebljava *kao reč*, *ta* upotreba *ne vrši funkcija značenja* te reči – značenje se ne "ispoljava" ("izražava") već se "posmatra", ono se ne "koristi" već "opisuje", "imenuje", "analizira" itd., i može se reći da se ono ne uzima *unutar* već *izvan* institucije jezičke komunikacije.

pojavljivanja tog uslova, a na drugom mestu njegovog pojavljivanja biva prisiljen da napravi koncesiju mogućnosti različitog tumačenja samog uslova tako što nudi dve formulacije samog konačnog zaključka. Prva od tih formulacija glasi: (5.1) "Što se tiče njegove obaveze (*As regards his obligation*) da plati Smithu... on treba da plati...", a druga formulacija glasi: (5.2) "Kad se sve uzme u obzir (*All things considered*) on treba da plati..." Očito je da ova druga formulacija sadrži unutar sebe jednu jaku interpretaciju uslova *ceteris paribus*. Takođe, ova distinkcija podseća na jednu drugu, na distinkciju Davida Rossa između *prima facie* obaveza i obaveza *sans phrase*. Sam Searle se zadovoljava time da zaključak koji validno sledi predstavlja *prvu* od dve gornje formulacije, smatrajući da je time otklonio sve moguće prigovore koji se odnose na uslov *ceteris paribus*.

Ali takvi prigovori su se i dalje pojavljivali, u još oštrijem vidu, u vidu argumenta o nemogućnosti izbacivanja tog uslova iz dokaza. Pri tom ostaje problematično da li je prva od dve gornje formulacije uopšte vrednosi iskaz. I, naravno, tu je osnovno pitanje: *otkud* obaveza, ili vrednost, u zaključku ako se pošlo samo od činjeničkih iskaza: da li to što su institucionalne činjenice vrsta činjenica čini obaveze i druge vrednosti takođe činjenicama (što je na neki način sugerisano formulacijom 5.1 zaključka Searleovog dokaza). To nas vraća na pitanje sa početka ovog pogovora, na pitanje nastrojenosti, kako smo ga gore nazvali - ako su obaveze i druge vrednosti činjenice, onda mi te obaveze *otkrivamo*, one nam se dešavaju, mi o njima ne odlučujemo (već nam se to samo eventualno pričinjava). Ako se naš vrednosni jezik sastoji iz iskaza o institucionalnim činjenicama onda se i ne može više očekivati.

Osobina je institucija, međutim, da mi njih, logički gledano, zaista *nalazimo*, ali da bez *prihvatanja* njihovog konstitutivnog principa nema institucionalnih činjenica. U praktičnom smislu prihvatanje se sastoji u *upotrebi* konstitutivnog pravila neke institucije, čime se, možemo reći, u instituciju "ulazi" i ona tako *faktički* prihvata, potpuno nezavisno od toga da li se ta konkretna, ili bilo koja, upotreba tog pravila, pa i cela institucija u kojoj je to pravilo, odobrava ili ne. (Dok se ne kaže "Da" venčanje se nije desilo).

Naravno, stepen potrebe, pa i stepen nužnosti, da se neka institucija prihvati ili ne prihvati može varirati, ali taj stepen sam ne spada u konstitutivno pravilo, inače bismo imali neobičnu vrstu zaključivanja u krug: institucija bi sama iz sebe “proizvodila potrebu” svog prihvatanja sa nekim stepenom “nužnosti”, i onda *prihvatanja* više ne bi bilo! Priroda “razloga” da se neka institucija prihvati je savim različita od prirode “razloga” da nešto bude označeno kao, i da bude, *činjenica* unutar neke institucije, pa je otuda i priroda “nužnosti” na ta dva plana suštinski različita: može se reći da stvarne nužnosti ima samo u drugom slučaju, dok se u prvom slučaju radi o postojanju većeg ili manjeg stepena neke *potrebe* (ili njenom potpunom odsustvu, u kom slučaju bi prihvatanje neke institucije bilo sasvim “slobodno”). Ali izvesna neodređenost u demarkaciji značenja reči “potreba” i reči “nužnost” povlači utisak da se i kod prihvatanja neke institucije radi o stepenu njegove nužnosti. Kod igara nema nikakve nužnosti prihvatanja, - sva je nužnost založena u većoj ili manjoj fiksiranosti pravila *nakon* što se institucija eventualno prihvati. Kod obećanja, međutim, neko stvarno *neprihvatanje institucije* bi impliciralo ne samo brisanje iz sopstvenog rečnika reči "Obećavam", nego i pažljivo baratanje jezikom tako da se isključe sva kontekstualna značenja i kontekstualne implikacije koji bi mogli povlačiti obećanje; ali to nikako ne bi povlačilo implikaciju da ne treba održavati obećanja: neprihvatanje institucije obećanja implicira da pravilo te institucije nije upotrebljeno i da otuda *nema šta* da se održi ili ne održi. I mada u tom slučaju nema logičke mogućnosti da se prisili na prihvatanje institucionalne *činjenice*, to je samo zato što za nekog ko ne prihvata konstitutivni princip institucije te činjenice i nema. Za "članove" institucije to može biti činjeničko pitanje, i u tom smislu na relevantan način zatvoreno.

Za nas su ovde relevantne, očito, takve institucije čije bismo "članove" označili kao "moralnu zajednicu" ili čak "jezičku zajednicu" (zajednicu učesnika u jezičkoj komunikaciji). Te različite zajednice će onda "pokrivati" različite institucije.

Ako moral uzmemo kao instituciju onda se čini se da je neophodno pretpostaviti da će institucionalno pravilo u toj instituciji nužno imati slabiju logičku snagu nego

institucionalna pravila drugih institucija. Ali to je možda tako samo zato što moral – po svom kriterijumu koji je *univerzalan* - ne može da se *svede* ni na jednu instituciju, i da je *moralno pravilo* jedno pravilo koje, strogo gledano, nije, kao druga institucionalna pravila, i da se njegova “konstitutivnost” ograničava na nešto što je stalni izvor relativističkih teorija morala – na *važee morale*, koji se, *kao institucije*, sastoje od skupova institucionalnih činjenica, i da konstitutivno pravilo svake takve institucije (svakog važećeg morala) pokriva *institucionalnu činjeničnost*, ali ne nužno i njegovu *univerzalnu normativnost*, što povlači mogućnost da *bilo koji* moralni iskaz, *uzet kao* iskaz o institucionalnoj činjenici u okviru tog važećeg morala, može doći u *sukob sa moralnim pravilom* bez obzira na činjenicu svog važenja! Bilo bi zanimljivo ispitati da li u ovom smislu postoji neka gradacija različitih institucija u pogledu njihove moralne obaveznosti, i da li je samo značenje reči "činjenica" uvođenjem pojma "institucionalna činjenica" u izvesnom smislu olabavljeno i da se u tom procesu labavljenja, koje se ne može bezgranično protezati, upravo neke institucije od moralnog značaja, kao što je obećanje, nalaze upravo na onom mestu gde se taj proces mora zaustaviti. Pitanje je takođe da li moralno relevantne institucije, da bi mogle "proizvoditi" institucionalne činjenice sa relevantnom dozom činjeničkog sadržaja u značenju, to mogu činiti upravo zahvaljujući promeni značenja samog pojma činjenice koji omogućava zadržavanje one minimalne mere decizionizma potrebne za autonomiju moralnog subjekta da bi se tu uopšte radilo o moralnom određenju.

To su teška pitanja na koja ne možemo ovde dati odgovor, ali ono što se može reći kao provizorni zaključak jeste da *moral* i jeste i nije institucija, ali samo *jedna od* institucija u bilo kom društvu, i to u dva smisla: kao jedna od institucija u nekoj jezičkoj zajednici koja čini dato društvo kao formu života racionalnih delatnika, ali i kao *samo* jedan od *morala* u svetu u kome *takvih* institucija – važećih morala – ima neodređeno mnogo. Kao važeći moral imamo situaciju da je moral uvek jedna *važea ustanova* (činjenica “važenja” označava činjenicu prihvaćenosti te određene ustanove, kao određene interpretacije *moralnog kriterijuma*). Ali za sam kriterijum *mora* da se uzme da je *univerzalan*, to je njegov distinktivni suštinski deo, iako nije nužno ono što ga čini potencijalno konstitutivnim: univerzalnost je osobina koja ga čini upravo tim određenim kriterijem i po čemu se on razlikuje od svih drugih kriterijuma, dok mu je za stvarnu

konstitutivnost u nekoj ustanovi važećeg morala potrebna *interpretacija* koja će omogućiti *akt prihvatanja*, neophodan da bi bio (postao) konstitutivno pravilo jedne stvarne institucije. Problem je – i to je sve što o tome u nekoj konačnoj formu mogu reći u ovom trenutku – što *nakon interpretacije*, nužne za stvarno važenje, od univerzalnosti izgleda ostaje samo *pretenzija na univerzalnost*, a da sam kriterijum i dalje mora da se *uzima* kao da je ta pretenzija stvarna, tj. kao da je stvarno (i sigurno) *univerzalan* (inače to više ne bi bio moralni kriterijum); iz čega sledi da *institucionalno moralno “treba”* može da se konstituiše kao činjenica, ali da to još uvek ne mora da bude *moralno ispravno* – i da bilo koji moralni iskaz, konstituisan i utvrđen kao *istinit* iskaz o nekoj moralnoj činjenici unutar bilo kojeg važećeg morala *može* doći u sukob sa moralnim kriterijem.

Ovde medjutim opet imamo opasnost od zaključivanja u krugu: da je moguće da bilo koja interpretacija (univerzalnog) moralnog kriterija, interpretacija nužna za njegovo važenje, može da bude neispravna sa “stanovišta samog tog kriterijuma”, kao da postoji neka “univerzalna interpretacija” u koju je založeno ovo stanovište! Jer, unutar važećeg morala imamo posla sa, da tako kažemo, *moralnim činjenicama*, koje su ili istinite ili lažne u okviru tog važećeg morala, ali da, pošto je moral po definiciji univerzalan, treba da postoje “univerzalne moralne činjenice”, koje se mogu utvrditi samo sa tog “neinterpretiranog” *univerzalnog* stanovišta, da je u ove “univerzalne moralne činjenice” založen konačni moralni sud, ali da mi nemamo pristup do te konačnosti jer smo ograničeni na “neuniverzalne interpretacije”, koje su za nas epistemološki jedine moguće! Ili nisu: ako možemo ispravno da kažemo da istiniti sudovi o važećim moralnim činjenicama (ponekad) *nisu* moralno ispravni – bez obzira na to što su istiniti!

5.

Bilo je i drugih pokušaja derivacije normativa iz indikativa. Onaj Maxa Blacka objavljen je iste godine kad i Searleov. Mora se ustvrditi da nijedan od tih pokušaja nije imao onu provokativnost, odjek pa ni meta-etičku zanovanost i teorijsku inspirativnost kao Searleov.

Od novijih doprinosa ovom pitanju najveću pažnju privukla je argumentacija Alana Gewirtha u njegovoj knjizi *Um i moral (Reason and Morality, 1978)*. Za Gewirtha je angažovanje u svrhovitoj i voljnoj (slobodnoj) delatnosti ona osnova na kojoj svaki delatnik biva logički prisiljen da prihvati određeni vrednosni sud kao nužno dobar. Svrhovitost i dobrovoljnost (*voluntariness*) su za njega tzv "generičke osobine" moralnih radnji. Na toj osnovi on onda gradi i jednu moralnu teoriju, čiji je osnovni stav tzv. "princip generičke konsistencije" (PGC). Njegov metod izvođenja "treba" iz "jeste" je, smatra on, "dijalektički nužan", a početna premisa je sledeća: "Činim X za svrhu E" iz čega onda, na osnovu prisustva svrhovitosti u delatnosti, sa stanovišta delatnika sledi iskaz "E je dobro" i još pet ključnih normativnih iskaza njegovog, može se reći, sistema. Sam PGC, koji treba da predstavlja sistem obaveza i prava, i kombinuje formalnu dimenziju konsistencije sa materijalnom dimenzijom prava na generička svojstva i dobra koje radnja treba da sadrži (i koji glasi: *Postupaj u saglasnosti sa generičkim pravima drugih jednako kao i svojim vlastitim*) je jedan takav normativni iskaz. On sledi iz "jeste"-iskaza sa istom dijalektičkom nužnošću, a ta vrsta nužnosti kaže da je sa stanovišta delatnika to nešto što nužno treba da se uradi. Opravdanje se sastoji u tome da se pokaže da sa tog stanovišta to sledi na osnovu nekih činjenica koje su *istinite*. Time se postiže da nužnost koja se sadrži u normativnom zaključku, iako dijalektička, ne može da se svede na kontingentni ili hipotetički status. Dakle, Gewirth tvrdi da je njegov zaključak kategorički normativ. Što se uverljivosti te tvrdnje tiče, za nju važi najveći deo onoga što je rečeno za Searlea, s tim što se može još dodati. Nije ovde mesto da se u to dublje ulazi. Ono što neposredno pada u oči je da je polazna premisa ("Činim X za svrhu E") veoma pogodna za implicitno nošenje vrednosnog sadržaja. Ako je taj sadržaj zaista tu onda vrednosni zaključak sa lakoćom sledi. Ako se pri tom ima u vidu osnovno određenje odredbe "dijalektički" - naime da je to ono što sledi sa stanovišta delatnika i što je unutar opcija koje to stanovište nudi i dopušta - onda se ne vidi kako bi se moglo desiti da "polazna premisa" ne sadrži neki, i to relevantan, vrednosni sadržaj. To naravno ne znači da Gewirthova razmatranja o opravdavanju i o oslanjanju normativnih stavova na istinite podržavalačke razloge nije zanimljiva i teorijski relevantna. To se pre svega odnosi na njegovu tezu da mi ne možemo birati da li ćemo biti moralni akteri, da se to ne

može izbeći, i da se isto tako ne mogu izbeći moralni sudovi koji naprosto slede iz same svrhovite delatnosti kao takve.

Treba na kraju pomenuti da ima i drugih pravaca razvoja meta-etike posle 1964. godine. Ti se pravci karakterišu izvesnim spoljašnjim pristupom osnovnim meta-etičkim pitanjima, pre svega pitanjima opravdavanja, što teško narušava princip normativne neutralnosti meta-etike.

Tu je pre svega *deskriptivizam*. On dolazi kao reakcija na normativnu neutralnost meta-etike shvaćene u smislu da ona povlači stvarnu normativno-etičku neutralnost. U ključnom članku za ovaj pristup, "Moralnim verovanjima" Philippe Foot, kao razlog za odbacivanje antikognitivizma navodi se jedna njegova navodna osobina, a to je da razloge koji se moraju moći dati za moralne stavove niko ne mora da prihvati ukoliko slučajno i sam nema takve moralne poglede da ih, razloge, na osnovu njih, moralnih pogleda, može da prihvati. Iz toga bi sledilo da moralni sporovi mogu da se reše samo ako su zadovoljeni neki slučajni uslovi; ako ti uslovi nisu ispunjeni argumentacija krahira a oponenti se razilaze bez mogućnosti da se spor reši. Nema istine na koju bi se moglo pozvati, i pomoću koje bi se spor mogao definitivno rešiti.

Ova pretpostavka, da antikognitivizam podrazumeva subjektivizam i relativizam, bila je snažan podsticaj za oživljavanje naturalizma, mada je takođe bila podsticaj i za ispitivanje načina na koji se vrednosni iskazi mogu potkrepljivati razlozima, kada su ovi razlozi dobri i relevantni a kada nisu itd. (*good reasons approach*). Međutim, nema nikakve nužnosti da antikognitivizam implicira subjektivizam ili relativizam. On ne mora, a i ne treba, tako doslovno da se shvati. U knjizi profesora Stojanovića, u glavi o Ayeru i na drugim mestima, dosta se raspravlja o toj pretpostavci.

Ovde je osnovno pitanje da li su same meta-etičke teorije, naročito u onom svom delu koji se odnosi na značenje vrednosnih termina i iskaza, normativno neutralne. To pitanje, koje međutim zaslužuje posebnu pažnju, može se formulisati kao pitanje da li postoji neka veza nužnog povlačenja (a ne tek samo možda kauzalnog, koje Ph. Foot

možda ima u vidu) između određene meta-etičke teorije i nekih normativno-etičkih stavova ili moralnih principa, odnosno da li meta-etička teorija može imati neku normativnu funkciju. To su sve važna pitanja, ali ona zahtevaju posebnu obradu i njima se nećemo ovde dalje baviti. Deskriptivizam na njih ima svoj odgovor, ali njegova poenta je zapravo u tome da nema jasne i odsečne granice između deskriptivnog i vrednosnog značenja moralnih iskaza; deskriptivizam je zapravo novi naturalizam. (Stari naturalizam nije vrednosnim iskazima priznavao nikakvo drugo značenje osim deskriptivnog. Sam termin "deskriptivizam" skovao je R. M. Hare u jednom tekstu sa tim naslovom, objavljenom 1963). A teza deskriptivizma je da je "treba" logički zasnovano u potrebama ili htenjima (*wants*). Htenja i želje predstavljaju konkluzivne razloge za formulisanje i konstituisanje "treba": ništa logičnije nego da se kaže da čovek koji nešto želi *ima razlog* da to učini: taj razlog je upravo ta njegova želja.

To je, grubo formulisano, stanovište koje Philippa Foot razvija i brani u nizu članaka, počev od "Moralnih verovanja" iz 1958, pa do "Razloga za radnje i želje" ("Reasons for Actions and Desires") iz 1977. Svi ti članci sakupljeni su u knjizi *Vrline i poroci* (*Virtues and Vices*, 1978). Moralni sudovi, kao pohvale ili osude ili druga pripisivanja ispravnosti i neispravnosti intrinzično su, preko pravila našeg jezika, povezani sa pojmovima kao što su šteta, korist, značaj, i upućuju na želju ili interes. Tako će i *vrline* zadovoljiti ove zahteve: hrabar čovek će se bolje braniti, mudar će bolje izbeći ograničenja i nemoć, a umeren će izbeći različite patnje. Ono što predstavlja problem je četvrta kardinalna vrlina, pravda, i Ph. Foot ulaže znatan napor da i pravdu uklopi u okvire svoje teorije: šta je to čime se pravda "isplati", po čemu može biti predmet htenja? Ako toga nema ona ne može biti vrednost, i onda je prevara da se ona prikazuje kao vrlina, misli Philippa Foot. Njen je zaključak, međutim, da nepravedan čovek ne može biti srećan, na osnovu više suptilnih argumenata, te da prema tome postoji razlog za pravdu, tj. da se pravda zapravo "isplati", i da otuda može da bude racionalan predmet htenja.

Ali sva uverljivost i sugestivnost njenih argumenata ne može potisnuti osnovni problem: šta se u čemu *vrednosno* zasniva: trebanje u željama ili želje u trebanju. Njen

pristup, ako se konsekventno i dosledno prihvati, isključuje mogućnost vrednovanja htenja i želja, pošto je u njima kao razlozima trebanja zapravo i izvor vrednovanja. U najboljem slučaju njeno će stanovište implicirati tzv. *zlatno pravilo*, ali ono opet ne može pomiriti univerzalnost i autonomiju, pa će moral za koji se zalaže g-đa Foot biti, da parafraziram naslov jednog od njenih članaka, "sistem hipotetičkih imperativa" (da *zlatno pravilo* ne može ići dalje od hipotetičkih imperativa je teza koju zastupam u tekstu "Zlatno pravilo i kategorički imperativ", preštampan u knjizi *Moral i naše vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2005). Time se na zoran način potvrđuje negiranje normativne neutralnosti meta-etike: njena meta-etička teorija vodi ka sasvim određenoj normativnoj etici.

Pre nego što zaključim izdvojio bih, između mnogih stanovišta za koja nije uvek jasno u kojoj meri spadaju u meta-etiku (razna aristotelovska ili funkcionalistička gledišta, kao što su ona P. T. Geacha, Stuarda Hampshirea ili Alasdaira Macintyre), jednu grupu gledišta koja se mogu nazvati *neointuicionističkim*. Tu bih uvrstio i neka gledišta G. M. Anscombe i S. Hampshirea, ali i, još više, Rawlsov utilitarizam pravila (kao i njegov *kontraktarijanizam* iz *Teorije pravde*, koji se, kao alternativa utilitarizmu postupaka, može tumačiti kao jedna varijanta utilitarizma pravila), možda i Harsanyijev načelni utilitarizam (koji on međutim naziva utilitarizam pravila) i svakako Hareovu teoriju o dva nivoa ("*two level*" theory). Sve su to pokušaji da se, na jednoj intuicionističkoj osnovi, utilitarizam spase ili nekako valjano zameni meta-etičkim zahvatima (ili pored ostalog i njima): definisanjem i redefinisanjem značenja, ali ne više iskaza vrednosnog jezika već vrednosnih termina. To se više ne radi na naturalistički način: značenje nije zasnovano u *svojstvima* niti u nekom određenju želje ili htenja (na primer u nalazu da je to određenje *zadovoljstvo*), kao nekakvim prirodnim činjenicama koje su ili činjenički designatum vrednosnih termina (svojstvo) ili nužni predmet svačijeg htenja (što u konačnici povlači fanatizam ili idealizam) ili samo formalno slaganje sa principom konstitucije želje, odnosno htenja, ma koje da je ono (etika savesti, zlatno pravilo). U svim tim slučajevima izgleda da je postignuto da je relativizam ograničen, pa bi prema tome trebalo da je i suzbijen, ali je ograničenje takvo da ga zapravo ne suzbija: ne može bilo šta biti dobro ili ispravno već samo ono što se uklapa u traženi opis ili za šta

se mogu naći odgovarajući potkrepljujući razlozi. Ali oni se ili uvek mogu naći, ili se opis može predefinisanjem podesiti ili, kao kod idealizma (fanatizma) nema nikakve garancije da je sama definicija ispravna. Eleganciju i odlučivost antikognitivizma, međjutim, ne postiže nijedno od tih stanovišta. Da li će se u daljem razvoju nekog od njih to postići ostaje da pokaže budućnost.