

Јован Бабић*

ЛОГИКА КАТАСТРОФЕ – ДУБИНСКА ЛОГИКА СТВАРНОСТИ (Неколико опаски о садашњој пандемији)

Апстракт: Огромна промена коју је донела пандемија корона вируса садржи неке структурне карактеристике које је дефинишу као катастрофу. Текст истражује и нуди нацрт могуће анализе неких логичких и нормативних карактеристика ове појаве.

Кључне речи: Пандемије, катастрофа, дубинска логика или стварност.

Последње деценије двадесетог века донеле су, на овим просторима, промене које су само нешто раније већини људи биле тешко замисливе – пропаст државе у којој су живели, грађански рат, пропаст вредносних категорија које су дефинисале шта је исправно и добро а шта није, шта је оквир пристојног живота. За већину људи у нашој средини који су умрли пре 1989. на пример, пропаст Југославије представљала би нешто невероватно и тешко схватљиво. Али те промене, ма колико кардиналне, биле су ипак суштински локалне и нису се односиле на цео свет. Промена коју је донела пандемија корона вируса из 2019, међутим, није само глобална него је и кардинална. Али за разлику од промена које су на територији Југославије донеле локална тектонска померања, ове много веће, и шире и дубље и за цео свет битне, промене су много мање доживљене као оно што их суштински одређује, као *кашасирофа*.

* Јован Бабић, професор етике на Филозофском факултету у Београду и гостујући професор филозофије на Portland State University, Portland, OR, САД. Аутор књига *Канџи и Шелер* (1986), *Морал и наше време* (1998, 2. изд. 2005), *Увод у њословну етику* (2000) и *Оптеди о одбрани* (2018), као и бројних чланака и студија у домаћим и страним часописима. Организатор серије конференција ILECS (*International Law and Ethics Conference Series*), 1997–2017. Уредник едисије „Примењена етика” (*Службени гласник*). Био председник Матичног научног одбора за друштвене науке 2007–2019, сада члан УО Фонда за науку. Члан Управног одбора Европског друштва за војну етику (EuroISME).

Наравно, и оно што се десило у Југославији у последње две деценије прошлог века била је катастрофа, али само за Југословене (у бескрајном разноличју значења ове речи), а за друге то је било нешто епифеноменално. То што Југословенима изгледа да се и цео свет тада променио (на пример, да се у свету одговорност, и кривица, приписује народима и да се народи и појединци суштински не разликују) само је резултат југословенске погрешне перцепције да је свет другачији, и много бољи, него што стварно јесте. Свет се према југословенској катастрофи поставио исто као и према другим таквим појавама, у складу са својим предрасудама и својим комоцијама (користећи прилику да ненадано ужива у некажњеном задовољству у туђој патњи, али то је увек тако). Није било промене појмова нити претпоставки, вредносних и институционалних, структуре света. Нису довођени у питање критеријуми тумачења и евалуације чињеница. Било је само разилажења у садржају тумаченог и вреднованог, али не и у одређивању основних значења тих садржаја. Наше трагичне привилегије су биле делом промене у нашим животима, делом промене у нашим ставовима, а понајвише у нашим властитим предрасудама око наше (заједничке) прошлости и будућности. Наша катастрофа је била сасвим локална и није захтевала промену тумачења основне логике стварности.

Сасвим је другачије у дешавањима које је произвела пандемија коју је проузроковао корона вирус у последње две године. Промена коју је она донела је глобална, али и дубинска, она мења свет. Катастрофичност је овде наизглед мање видљива јер су болест и смрт (за разлику од пропасти државе, грађанског рата, санкција, страних војних интервенција, нових граница – свега онога за шта смо веровали да се догађа само другима а не и нама) нешто на шта су се сви (већ) навикли – само је мало више болести, и мало више смрти. Пандемија је, захваљујући пре свега огромном напретку науке и технологије и увећању друштвеног богатства које је то произвело, могла ефикасно да се сакрије иза релативне удобности са којом се свет, за разлику од ранијих таквих епидемија, могао суочити са овом опасношћу. Управо је највећи страх стално био баш то да ће се доћи до тачке у којој ће се ситуација старих епидемија појавити као стварност – то је био страх од „пуцања (здравственог) система”. Тако је катастрофичка димензија онога што се догађа многим промакла, што је довело до необичних, мада не и неочекиваних, појава заснованих на тоталном неразумевању онога што се догађа – таква појава је и моћни друштвени покрет отпора вакцинисању, у потпуности заснован на сујеверју (истом оном узроку који је кроз историју стално изнова производио исту врсту друштвеног покушљања са друштвеним проблемима).

Две су ограде, чини се, овде на месту: прво, прошле епидемије нису нужно „мењале свет” (већ су га само привремено заустављале или успоравале у текућем развоју), тако да ни ова сада не мора имати тај учинак. Могуће је да се свет само на кратко успори и делом „ресетује”, али је могуће и да кардиналност промене буде маскирана перцепцијом да промена производи изглед враћања на неко претходно стање (на пример, на стање појачане државне контроле, на повећану улогу војске, на укрућивање администрације и бирократизацију одлучивања, итд. – као да је то ознака „прошлости”, а не нужност координације за заједнички живот и пожељност добре кооперације за његов квалитет). Може бити да је оваква промена само хомеостатски рефлекс заснован на увиду у потребу или чак нужност формализовања озбиљног одлучивања о општим стварима у ситуацији претходно постигнуте размажености у конзумирању „права на срећу” (као манипулативног инструмента „демократизације” у интензивирању скривене контроле друштвених процеса која већи део популације претвара у светски лумпенпролетаријат без завичаја и стално на располагању, за коју год сврху се укаже потреба: рад, тржиште разноде, гласање, итд.). Овакав хомеостатски рефлекс свакако потребује довољно јак спољни подстицај какав може дати само догађање или опасност од неке катастрофе. У том случају „враћање” на старе (превазиђене?) форме одлучивања представља облик уозбиљења пред опасношћу која захтева одговорнији однос према свету стварности. Тако ми још увек не можемо да кажемо да ли ће текућа пандемија стварно кардинално променити свет, или нам се тако само чини.

Друго, светска раширеност пандемије. То њено одређење катастрофичности ставља је у епистемолошки привилеговану позицију очигледности која погодује доживљају ургентности и отклања или умањује препреке у одлучивању, иако само донекле. Уверљивост сујеверја на коме се граде фантастична и радикално ризична тумачења о томе шта се „заправо” дешава је овим глобалним карактером скоро уништена. То се зорно види у начину на који се противници вакцинације, по инерцији замаха претходних идеолошких оправдавања свог становишта, копрцају у очајничком тражењу „објашњења” за своја бежања од стварности. Тај замах је веома јак и он је увелико заснован на претпоставци да је идеологизовање света ако не најбољи а оно свакако најјефтинији начин за његово освајање: заглупиш човечанство и онда без улагања већег напора можеш да „владаш”. Али то да вакцинација упркос својој политичкој добровољности ипак релативно ефикасно, мада споро, функционише показује да остаци озбиљности у идеологизованом свету ипак успевају да се пробију до видљивости. Глобалност пандемије је ту веома важан фактор.

Један од проблема са катастрофама лежи у претпоставци да је то нешто што треба да буде „велико” (тј. велико на једном месту у једном тренутку), а учинци пандемије вируса ковид-19 то по неким параметрима нису – нарочито када се упореде са оним факторима за које изгледају да су валидни кандидати за поређење. У поређењу са саобраћајним удесима, на пример (фреквенција смртности и рањавања) чини се да пандемија значајно заостаје. Али и тероризам заостаје, још више, па ипак нико не сматра да би вероватноћа саобраћајних удеса требало да се третира на исти начин – на пример, да се енергично, под претњом насумичног кажњавања смрћу и слично, брзина кретања моторних возила ограничи на 10, или 12 километара на сат, иако би са таквом друштвеном одлуком смртност у саобраћају била вероватно скоро потпуно уклоњена а повреде се радикално умањиле. Иако је тероризам далеко мање смртоносан од саобраћаја ипак се третира као много већа опасност. Зашто? Због непредвидивости? Саобраћајне незгоде су такође непредвидиве. Али, иако је (за разлику од природних катастрофа) заснован на слободи, тероризам је много озбиљнија врста опасности од ризика саобраћаја зато што *не може* да се уведе и примени категорија *валидне сагласности*.² Зато се на тероризам много лакше може применити одређење „катастрофичности” него на саобраћај, без обзира на магнитуду штете и зла који настају из једног и другог (и која би индиковала супротно). Да би се саобраћај и стварно а не само метафорично означио термином „катастрофа” потребно је да се деси нешто што излази из домена успостављене контроле.

2 Мада је питање „сагласности” сложена ствар, често заснована на подразумеваном имплицитном пристанку који је у суштини хипотетички. Ризик изласка на ауто-пут представља пример пристанка на ризик који тај чин садржи. Али ако би ушло у моду да деца бацају камење са мостова на возила која се крећу ауто-путем испод, то више не би спадало у тај ризик већ би личило на, или би било – тероризам. У (стварном) случају зубара у Калифорнији који је умро након што га је заразио пацијет за кога се касније испоставило да је позитиван на корона вирус, ствар је још сложенија: ако пацијент, на пример, није био вакцинисан *зашто* што *неће* да се вакцинише то је такође слично тероризму; ако је знао да је позитиван (а није рекао) онда је то за нијансу мање „терористички” акт, а ако, као у стварном случају, није знао, онда то личи на несрећан случај (као и удес на ауто-путу). Имамо прелазни простор између ризика за који постоји легитимна сагласност (такав ризик увек постоји) и ризика који излази из тог оквира. Релевантно питање јесте шта је примерено да се подразумева. У ситуацији пандемије подразумевање *није* исто (незнање не оправдава са истом снагом као иначе), и ту је демаркација веома важна, независно од пуке процене вероватноће: да ли онај ко одбија да се вакцинише потпада под дефиницију „пацијента”, или је сличнији некоме ко насумично „гађа” оне који су *по дефиницији невини* (нису, нпр., предмет освете), па више није пацијент већ терориста.

То значи да и „разређена”, или „развучена” или чак спорадична катастрофа тако може да буде означена, независно од поређења са другим, наизглед сличним, појавама. То је тако зато што одређења, која су суштина онога што јесте и што постоји и докле се оно, *као њако*, протеже (где и када постоји), представљају границе у стварности, границе које дају артикулацију саме стварности. Границе дају демаркацију не само између онога што јесте и онога што није него и, у сфери онога што јесте, између једне ствари и свих других ствари, свега осталог у свету, негирајући суштину тог одређења свему другоме. Метафизичко питање да ли граница „ништи” (Спиноза) или „ствара” (Хегел, в. Бабић 2020) је ирелевантно за ову нашу анализу. За нас је важно да одређење „величине” у појму „катастрофа” не означава *количину шийеије и зла* (иако та количина мора бити значајна) већ нешто друго – значај, интензитет и домен *ојасносџи* и *ризика* у односу на нашу моћ и спремност да се са неком појавом суочимо. Потребно је да постоји значајна опасност, или ризик од опасности, и истовремено стварна, макар привремена, немогућност ефикасне контроле те опасности (или бар одустајање од претензије на ту контролу: на пример, хладноћа се зими не узима као катастрофа, док би слична ствар усред лета могла то бити). Нормално је да зими буде хладно, то се очекује и са тим се рачуна. Исто тако је нормално да се не одустаје од изласка на ауто-пут иако постоји могућност да се тамо страда, али се тај ризик урачунава у одлуку да се на ауто-пут изађе (исто као што се доносе све друге одлуке које доносимо: све оне одреда и без изузетка садрже неки ризик и, ма колико мали, он никада није био сасвим одсутан).

Логика нормалности (в. Бабић, 2017) се конституише кроз систем успостављених очекивања, и све док је оно што се дешава унутар оквира онога што се (потенцијално) очекује имамо „нормално стање” а не катастрофу. У овом смислу повремене, и редовне *кризе* (у економији, политици, животу) нису катастрофе, макар колико велике и скупе могле бити. Кризе су нешто у што смо се сами увели, оне по правилу представљају раскршћа на којима се суочавамо са посебно тешким дилемама које су резултат претходних грешака у одлучивању, било да су те грешке резултат незнања или одсуства прецизности и храбрости у самом процесу одлучивања. У том смислу кризе су суштински увек барем делом самоскривљене, што није случај са катастрофама. Ако криза добије потенцијално катастрофични карактер (кроз изглед и претњу да ће се отети контроли) онда се приступа ванредним мерама које подразумевају да се одустане од скупа успостављених очекивања, по правилу привремено, али

потенцијално и трајно (ако се у том поступку успоставе нека друга очекивања од оних која су се подразумевала раније). Структура скупа успостављених очекивања одражава логику нормалности неког друштва у датом тренутку. Она омогућава релевантну контролу и владање будућим временом, преко важећег мира и закона које он садржи. Релевантно владање будућим временом (апсолутно владање будућношћу није могуће, као што није могуће ни савршено предвиђање) јесте оно што се понекад означава као легитимност неког друштвеног стања: постојање (фактичког) прихватања демаркације која лучи шта је дозвољено од онога што није, и у том смислу даје дефиницију легитимног, односно допустивог, успеха (и недопустиви успех ће произвести стање задовољства и среће, додуше нижег квалитета, али не и њихово друштвено признање). Стабилност ове схеме зависи од два фактора – од искрености прихватања правила и закона који дефинишу саму демаркацију, али и од квалитета односа између истинитог знања о чињеницама у свету; тај квалитет (истинитост) је услов релевантности било ког знања. У тим условима схема успостављених очекивања функционише у великој мери механички, на основу подразумевања и претпостављене очигледности. Значење нормалности је омеђено параметрима овог подразумевања и очигледности коју оно производи. Зна се шта је допуштено а шта није, и нема (великих) изненађења.

У времену катастрофе логика нормалности, и сам појам нормалног, се мењају. Та логика је наизглед једноставнија од логике свакодневног живота, али у ствари је сложенија. Битно је да је ова дубинска логика јача од много произвољније логике текуће регулације живота, оно што она захтева може да нам се, посебно у светлу наших важећих предрасуда, не допада, али то неће променити нужност и ургентност њених захтева. Отпор ће само повећати цену реализације. У томе се разликује логика катастрофе од логике кризе – у суочењу с кризом по правилу се покушава спасити текућа артикулација дистрибуције моћи и благостања, са истом или још већом небригом за оно што у катастрофама постаје директно угрожено: саме претпоставке живота и његове цивилизоване форме, претпоставке цивилизације. „Решавање” кризних ситуација је усмерено на покушај спасавања или рестаурације претходног стања. У катастрофама је текућа (претходна) артикулација дистрибуције моћи на удару, њена регулација се ставља ван снаге, због онога што је важније од тога и за шта се узима да је претпоставка сваке важности.

Текућа логика друштвене регулације, заснована на начину на који функционишу предрасуде – да се неко становиште прихвата и да је то свима очигледно – има за циљ поједностављење и појеф-

тићење комуникације. Заиста, немогуће је све проверити; било би напорно, а и немогуће, да се сваки пут изнова све знање стиче из почетка, и општа економија живота (економија добара, економија знања, економија времена и временских рокова, економија планирања) налаже да се прихвате пречице засноване на подразумевању и да подразумевање функционише као очигледност. Али ова комфорна схема допушта много тога што не само да не би ни могло да се провери него је и директно погрешно (било да је превазиђено током времена, било да је од почетка било погрешно али је фактички било прихваћено, по правилу на основу јаког и искреног уверења да су та погрешна веровања и ставови заправо исправни и истинити – или да су, штавише, *истиинитији* и *исправнији* од стварних али некомфорних и непријатних чињеница). Цео тај баласт општих уверења, који представља скуп подразумеваних веровања и обавезујућих ставова, поставља границу на којој испитивање и дискусија престају и конституишу се параметри за (потенцијалне или стварне) одлуке и поступке. Тако се превладава привременост, и као осећај и као стварни параметар у стварности и, привремено, оставља по страни све што се у тој схеми појављује као ирелевантно (одбачено, препрека, погрешно), и одлучивање и делање може да се правовремено конституише и изврши. Резултат је огромна сфера прихваћених вредности које се узимају беспоговорно, као очигледне, као нешто што се подразумева. За текући живот то значи да се не расипа, не одлаже, не одустаје, али ни да се не иде преко и изван граница подразумеваног смисла и важећих критеријума о томе шта јесте и шта је важно (шта је стварно и шта од онога што је стварно јесте важно).

У текућем, „нормалном”, животу имамо једно подразумевање да су важећа веровања и важећи критеријуми вредновања нешто стално и универзално (да важе *sub specie aeternitatis*), и да кардинална промена није могућа. Један од параметара који то обезбеђује јесте да се узима да су термини „свако” и „сви” коезистентни, што се посебно види у сфери успостављених права: права важе једнако за свакога, подразумевајући да то повлачи да она тако, једнако, важе за све. Нема обесправљености ако сви имају једнаку „шансу”, и коначно, сва права се у овом погледу равномерности дистрибуције нормативне снаге изједначавају. Сви имају сва права, само је питање случајности расподеле стварносних параметара како ће се то коначно артикулисати. У суштини, то је начин на који живот функционише – *sub specie aeternitatis*, унутар интервала времена који чини „садашњост”, као да ће живот, такав какав је, трајати заувек. И да се питање кардиналне промене никада неће ни појавити. Као да неће доћи крај, или ако, и када дође, неће представљати детерминишући вредносни параметар.

„Дубинска логика стварности” се појављује када се дође до ситуације да се зорно види (а не да се то превиђа и заташкава, јер више није могуће да се превиђа и заташкава) да квантификатор „свако” не имплицира квантификатор „сви”: тада из дубине стварности испливава њезина дубинска логика – да конвенције које регулишу текући живот више не важе. Ту се онда појављује једно ограничење за примену текуће логике, која је заправо одраз структуре важећих конвенција па ма какве да су, јер нестаје оно што омогућава да те конвенције ефикасно функционишу – да смо се, на основу својих преференција (или, другом терминологијом, избора свог бога) просто договорили шта ће бити наш закон. Катастрофе то откривају: да стварност није ствар договора, да није конвенционална, да њена „трајност” (без обзира на сву и сваку привременост) улази у инвентар стварности као њен нужан чинилац, и да није (помоћу схеме *sub specie aeternitatis*) могуће заташкати и потиснути чињенице разликовања које се не уклапају у нормативност конвенционалне парадигме. Подразумеваност ове нормативности владајуће парадигме, поред осталог, углавном успева да амортизује и апсолвира динамичност мишљења, сводећи разлике на неку заједничку раван на којој разлике у мишљењима добијају свој простор на основу, опет подразумеване тј. контролисане, толеранције.

Нормално је да се појављују најразличитија мишљења, и она лудачка. Не може се ни надати ни очекивати да таквих мишљења неће бити. Само у потпуно затвореном друштву, тоталитарном, или можда у идилично-пасторалном каква су понекад рурална и племенска друштва, може се десити потпуна униформност мишљења где сви мисле потпуно исто. Друштвена цена таквог аранжмана је велика: или потпуна стагнација и закованост у неком потпуном догматизму, или пропадање у сусрету са било којом алтернативом (јер су у таквој ситуацији све алтернативе јаче). Друштвене улоге су потпуно фиксирани. Али и при незнатној еластичности поделе рада и најмањој могућности промене фиксних друштвених улога разлике у мишљењима ће се природно појавити као последица пуке моћи мишљења. Разлике у мишљењима нису нужно решиве позивањем на чињенице, али и о чињеницама ће постојати неслагање док се релевантно сазнање не конституише (након ваљане анализе). Разлике у мишљењима су нормална ствар, и као разлика хипотеза за тумачење истих стања ствари и као различити ставови из којих ће истим стањима ствари бити приписане различите вредности. Неке од тих разлика ће се у процесу акумулације знања изгубити, али неке ће увек остати. Зато је хетерогеност мишљења потпуно нормална ствар. Оно што међутим никако није нормално, а ни исправно, јесте да се за сва мишљења узима да

су начелно равноправна. То за последицу има да више и нема никаквих мишљења, зато што то разара критеријуме релеванције (а не само плаузибилности) и, са тим у вези, компетенције (а са тиме и сваке експертизе: замишљено, и измаштано, постаје једнако ономе што је поткрепљено чињеницама и њиховим значајем). Таква начелна равноправност се не подразумева ни у једној схеми успостављања разлике у мишљенима: или се подразумева да ће се разлика уклонити након адекватног истраживања или пак да се ради о приватној заинтересованости за различите ствари које се изражавају (нумерички) различитим аутобиографским судовима па онда између тих различитих судова нема сукоба нити котрадикције (суд који каже да Петар воли ванила сладолед и суд који каже да Павле преферише чоколаду нису ни у каквом сукобу: један говори о Петру а други о Павлу). Нема ни назнаке могућности неког „права” да се „има различито мишљење о свему” као „право на разлику”.

Оно што сам назвао „дубинска логика стварности” сасвим директно и потпуно захтева да се према стварности има озбиљан и одговоран однос. Може се рећи да она искључује „слободу” да се мисли неозбиљно и без поштовања логике и чињеница, на исти начин на који и морал забрањује свако „приватно” мишљење о стварима које су морално неисправне и зато недопустиве. Оно што је морално неисправно мора се, нужно, осудити, и ту не може бити никакве толеранције: морал не допушта толеранцију нити би био могућ ако би се заснивао на „слободним и приватним” уверењима (о томе шта је правично и шта је исправно, в. Вавић, 2021). Слободна уверења су сасвим у реду у домену онога што је допустиво и где је толеранција не само допуштена него и наложена: свако за себе треба да одреди шта хоће (свако је најбољи судија својих интереса, в. J. S. Mill, 1859, 138, 206–207; наш превод, Џ. С. Мил, стр. 46, 106–107), али под условом да се одрекне тога да хоће оно што је неисправно штети. И даље остаје огроман терен легитимне слободе у коме је пука чињеница заинтересованости конституенс вредности: вредно је оно за шта постоји заинтересованост, оно за шта нико није заинтересован је безвредно. И овде је ово „нико” оно што је посебно, логички и етички, занимљиво. Јер она произвољност која је садржана у тези да свако има „право” да о свему мисли шта год хоће повлачи да би било могуће да *нико не буде ни за шта заинтересован* – па ни за самог себе (не за своју егзистенцију него ни за своју слободу: за саму могућност да мисли, закључује и одлучује – то би нужно водило у нормативну противречност, на исти начин на који то чини и, нпр., лаж). То би значило да је могуће не само да неке буде потпуно свеједно за све, него да, наводно, и свима другима такође буде свеједно за све. Тек на тој

основи би било могуће да се уопште конституише стање у коме би свако мишљење о било чему било потпуно и начелно равноправно.

Оно што је овде, за нашу тему, и важно и занимљиво јесте да катастрофе стварају ситуације које су суштински сличне ситуацијама у којима морални критеријум мора да се примени (у примени тај критеријум каже да нешто што је недопустиво нужно мора да се осуди). Ту се испољава, на сасвим директан начин, веза између интересубјективности морала и катастрофа које откривају дубинску логику стварности, оне стварности према којој није дозвољено имати произвољан став. Морални критеријум забрањује, како би Кант рекао, бригу за туђе морално савршенство (в. Кант, 1797, параграфи, 230, 237–8), тако да је *овлашћење* за туђе поступке, укључујући и туђа мишљења (јер мишљења су, у овом контексту, врста поступака) мора да се усклади са овом забраном. То је могуће само у контексту интересубјективности, медија јединства свих личности у ономе што их разликује од ствари, и у коме се све личности (нужно) идентификују једна са другом³. У суштини тако функционише појам правде: немам право да одлучујем за другог о томе шта су његови интереси и шта он хоће, осим када он нарушава ту исту обавезу према другима. Али у том случају не само да имам право него имам и дужност да „судим другоме”, јер чинећи тако партиципирам у одговорности за њега као „члана универзалног царства сврха”. И тада је моја обавеза да, заједно са свим другима, овластим судију да преступника, у наше име (које укључује и моје име) казни. Немам право да се светим и, ако је казна освета, онда немам ни право да кажњавам (зато је потребно посредовање преко овлашћења непристрасног судије), али *имам дужности* да казним (тј. да искрено одобрим праведну казну). Моје приватно мишљење, као и моји приватни интереси, ту немају никакву улогу (могу „слободно”, тј. произвољно да опраштам, замерам, итд. али то нема ефекта на коначну моралну оцену неисправног поступка који мора да се осуди без обзира на све моје преференције). Закључак је јасан: када је мишљење чин са могућим релевантним последицама, онда ја имам право да други не „мисле” тако како није исправно, и чак имам дужност да такво мишљење не дозволим и да га „казним”. А катастрофе су ситуације у којима је озбиљност приступа, укључујући озбиљност мишљења и одлучивања, управо таква: суочавање са „релевантним последицама”. Последица тог суочавања јесте увид у неопходност опреза и одустајање од комоције многих подразумевања која су била допустива у претходном „нормалном” стању.

3 Та идентификација даје, и то нормативно нужно, оно што се може назвати „Кантовим моралним компасом”. N. Cekić (2020).

Поред осталог, то значи да негирање стварности, веома привлачно и удобно иначе, у катастрофама више није тако јефтино. Размажене реакције нервирања што се уопште дешава нешто што ремети поредак и ток ствари на који смо (претходно) навикли овде је двоструко погрешно: са једне стране такве реакције смањују способност суочавања са озбиљношћу претње, а са друге представљају неку врсту логичке грешке јер нервирање и осуда који могу имати неку заснованост код догађаја који су самоскривљени, који су настали погрешним претходним одлукама, код катастрофа је бесмислено пошто су оне природни догађаји и једини предмет валидног нервирања и евентуалне осуде може бити што нису, ако су могли бити, предвиђени и што је изостала припрема за ефикасно суочавање са негативним последицама (а и то постаје депласирано када је оно што није предвиђено постало свршена чињеница). У таквим ситуацијама је на месту и за очекивање кајати се због пропуштеног, али кајање нимало не личи на нервирање због тога што се нешто уопште догађа. Ово нервирање, видљиво и веома раширено у целом свету у суочавању са короном, није кајање због пропуштене прилике да се уради једна од две ствари, или обе – да се предвиди да ће се (можда) десити то што се десило, или да се боље изврше припреме за (разне, било које) непредвиђене и/или непредвидиве ситуације. (То нервирање садржи велику, огромну, количину интензивног ирационалног беса⁴.) То је сигурно нешто што се може замерити у садашњој ситуацији: да, из разних разлога, није урађено оно што је могло да се уради да се човечанство боље и ефикасније припреми за суочење са катастрофом (која и није била сасвим неочекивана⁵). Ти разлози су, као што знамо, веома различити, и само наизглед из домена себичности. Они су највећим делом резултат предрасуда и идеолошке затуцаности. Али какви год да су они постају небитни у тренутку када се катастрофа појави – тада је потребно да се уради оно што је у том тренутку могуће. И ту је ово „нервирање што се та ствар уопште десила” ди-

4 О функцији непропорционалног беса в. Аристотел, 1126–29.

5 Депласираност нервирања и беса због евентуалних туђих грешака, ма колико било засновано, у логици катастрофе функционише потпуно контрапродуктивно – исто као и спекулисање о томе да ли је вирус настао овако или онако (да ли је „произведен”, да ли је „вештачки”, итд). То наравно не апсолвира од одговорности за могућу кривицу, али нема никакве везе са оправданошћу акција које се предузимају у борби са пандемијом: оно што је у тој борби битно јесте ефикасност саме борбе, а питање настанка целог проблема нема стварну практичну важност – апсурдно је, на пример, да се каже да је неко, ако је вирус „вештачки”, *зашто* спреман да радије умре него да се лечи и излечи. Такав став, необично раширен, указује на ирационалност која је извор и неартикулисаног беса што се уопште дешава то што се дешава.

ректно контрапродуктивно, директно *сујројтсјављање* покушају да се проблем уопште решава, нешто што је у суштини *више од бежања*.

Увек је било бежања од стварности, онога што се зове *wishful thinking*, кукавичлука и неспособности. Али *неирање* да се дешава оно што се дешава је (много) више од тога. То је активно супротстављање онима који би да (покушају да) се (од)бране. У томе је скривени идеолошки карактер таквог становишта: негирањем да се дешава то што се дешава преузима се ингеренција одлучивања за друге из једне епистемолошки надмоћне *манихејске* позиције која у суштини поручује да је било какво делање нека врста *іреха*. И ту је можда филозофски најзанимљивији аспект оваквог становишта и понашања: што то *није* (или бар *није* директна) последица незнања.

Морални статус знања је очигледан, али та очигледност заводи у погрешан закључак да је све што противречи знању засновано на незнању. Незнање је међутим много сложеније него што се на први поглед види. Претпоставка да се незнање може уклонити простим стицањем знања је отуда вишеструко опасна.

Пре свега зато што имплицира да је довољно објаснити онима који „*не знају*” оно што не знају и да се спорови који се овде појављују (макар колико били засновани на фикцијама) могу решити *објашњењем*, и да ће „свако” коме се објасни, када схвати, да „промени мишљење”. (То је ехо, или је бар аналогон, Сократовој максими да је немогуће свесно грешити: да нико не греша ако *зна* да је оно што ради погрешно – што је једна варијанта натуралистичке грешке која се може назвати интелектуалистичком грешком). Али предрасуде су много јаче него што се овде претпоставља. Није овде место да се у то дубље улази, али сасвим је јасно да предрасуде имају на располагању многе инструменте своје жилавости као што су инерција, удобност, осећај понижења ако се напусте, постојећи или непостојећи али претпостављени интереси који су у њих инвестирани, и тако даље. Наравно, основни инструмент њиховог деловања и њихове ефикасности јесте претпостављена очигледност („сви знају да..”) која их веома ефикасно штити од промене. Та очигледност у комбинацији са, такође подразумеваном, претпоставком да су у њих инвестирани скривени интереси које би промена угрозила, делују као брана сваком покушају да се оне уздрмају објашњавањем. На пример, једна од најраширенијих предрасуда антиваксерског покрета јесте да се вакцинасањем угрожава или деструише „*наша слобода*”, али ако покушате да питате „*Која, или каква, слобода?*” оно са чим ћете се суочити јесте доживљај увреде: ваше питање нема епистемолошки статус већ вредносни, његов циљ није да се добије одговор већ да увреди.

Како се у тој ситуацији може очекивати било каква продуктивност или ефикасност објашњавања, као процеса отклањања предрасуда? Сујеверје функционише управо по овом моделу.

Претпоставка да се све може решити објашњавањем и да се друштвена улога незнања тако може „сузбити” води у претпоставку да *сви* треба да разумеју, или бар да буду у могућности да (лако) разумеју све о чему се постави питање (по претпоставци – када се удостоје да се о томе обавесте)⁶. Та претпоставка је поткрепљена наводном демократском карактеризацијом ове тезе тезе да *сви* „имају право” да *знају све* што их се тиче. И пошто има пуно тога што не знају, или не разумеју (јер немају претпоставке за то, пре свега у претходном знању) то све оно што не знају или не разумеју „не важи” и не може бити валидан основ за конклузивно закључивање нити одлучивање. То је само једна од бескрајно многих илустрација деструктивне функције владајуће „идеологије права” која карактерише наше време (и у којој „демократија”, као некада неке друге идеологије, служи као универзални параметер легитимисања).

* * *

Почели смо са тезом да логика катастрофе ставља ван снаге текућу логику претходно етаблиране стварности и укида важење и примењивост правила које садржи скуп званичних и/или прихваћених веровања и успостављених очекивања у претходном стању. У чему се састоји и одакле долази ова нормативна супремација норми које диктира катастрофа над регулама нормалног (претходног) стања? У суштини, она долази из сусрета слободе и нужности. Претходно стање садржи многа правила која су предмет слободног избора према пресеку владајућих преференција у неком друштву и допушта велики простор за сасвим приватне изборе. Забрањено је само оно што

6 Један од епистемолошки најзанимљивијих примера оваквог неодговорног односа према чињеницама и истини се, у доба короне, могао детектовати у веома честим коментарима на разилажења у тумачењу онога о чему се, у том тренутку, није довољно знало (а о чему је и иначе *довољно знање* веома оскудно и непотпуно, што је једна од карактеристика код већине катастрофа, због чега и јесу често непредвидиве, управо зато што није било *довољно* знања) – да „стручњаци” који се разилазе „треба да се – коначно! – договоре *иа да (сви?) знамо шта су чињенице*”. Као да су чињенице нешто о чему се може договарати, или што настаје договором. Али, ето, „стручњаци” (које сви демократски плаћамо да нам *кажу* шта су чињенице) немају слуха за компромис и, ко зна из којих разлога, неће да се договоре, што „нас” лишава „нашег права да знамо све”!

је недопустиво, али у тихом процесу таложења жеља и циљева које људи имају велики део простора слободе је остављен за произвољно квазидруштвено артикулисање – то је домен легитимне слободе, онај домен у коме принцип толеранције допушта да свако бира било шта што није у супротности са слободом других (па и много тога што јесте у таквој супротности али не угрожава претпоставке друштва и живота). Тако, на пример, функционише мода, са изузетно јаком, чак наддетерминишућом снагом контроле онога што се жели и хоће. Катастрофа радикално сужава овај домен легитимне слободе и смањује простор приватне слободе и произвољности захтевом да се оно што је катастрофом угрожено издвоји и стави у нормативни примат над свим алтернативама, без обзира да ли су оне садржај етаблираних подразумевања и очекивања. Жеље и циљеви постају детерминисани оним што је у овој ситуацији, онако како је одређује правац деловања катастрофе, важније и што мора да се брани или штити по сваку цену. Тиме се радикално сужава домен слободе на делатност избора средстава којима се то, по претпоставци, постиже (а и то само условно, према расположивим ресурсима, пре свега у времену и знању – морални статус знања овде долази директно до изражаја). Слобода избора се сужава на избор средстава за тај споља постављени али нормативно нужни циљ. Слобода избора циљева је искључена. Циљ се сам наметнуо, и то је суштина нормативног функционисања катастрофе (у том смислу катастрофа је вид ванредног стања). Оно што је у претходно нормалном стању било важно постаје (сразмерно) неважно и губи своју (компаративну) нормативну снагу. Неки параметри у артикулацији производње жеља, као што је одређење „луксуза“, постају депласирани, и потискују се и забрањују. Одједном се види сва условност и природа стечених права, али се такође види да су многа права за која се узимало да су „природна права“ такође само конвенције. Одједном се види да је потребно много прецизније и озбиљније мислити да би се постигла одговорност, и да је, на пример, „право на живот“ заправо изведеница дужности да се брани и штити живот као такав и да то не подразумева нужно сваки индивидуални живот или сваки његов садржај који се доживљава као важан. Види се да је неопходно савладати нешто што би се – можда – могло назвати „Локовом грешком“ – претпоставка о подразумеваној апсолутности и неутуђивости права пред свим ризицима са којима се права могу суочити. (Таква апсолутна неутуђивост и иначе не постоји јер би подразумевала немогућност слободног преузимања ризика, што би укинуло могућност слободног одлучивања и, коначно, слободу; то би, кроз подразумевање њихове квазифактичке нуж-

ности и неутуђивости, водило у тезу нерањивости, када су у питању „природна права”). То повлачи да је неопходно прихватити да су сва права нешто што се добија од других (и даје другима: свако свакоме *даје* право на живот јер прихвата обавезу коју то право подразумева – осим убица који то право не прихватају, и за шта – без икакве наде у реституцију, јер се ради о могућности ненадокнадивог губитка – преузимају, слободно, одговорност коју та одлука повлачи).

У овом нашем садашњем случају циљ који се наметнуо је очување живота и здравља људи, у мери у којој је то могуће. Живот се штити по сваку цену. Који живот? То није лако питање, јер, као и на пример у еутаназији, заштита живота понекад подразумева жртвовање (у еутаназији жртвовање малигног биолошког живота ради заштите персоналног живота)⁷. То не мора бити заштита *укујној живој*, живота као таквог (јер тај живот можда и није угрожен) већ заштита *ишио више живој* (што више појединачних живота и што више квалитета живота оних који преживе). У том контексту ова садашња пандемија је додатно збуњујућа јер јој недостаје јасност опасности коју носи – она, можда, није кардинална као што могу бити кардиналне ситуације у којима се јасно види да *сва* права, и сви обичаји, сва успостављена очекивања, могу да изгубе своју нормативну снагу у сусрету са таквом опасношћу (која би заиста била кардинална). То су ситуације у којима би се морао штитити укупни живот. *Тада* би постало јасно колико је фрагилна нормативна структура нашег света и колико је она заправо једна *ad hoc* (и потенцијално привремена) конвенционална схема (и колико је *рањивост*, поред *иојрешивости*, суштински параметар наше стварне позиције у свемиру: без рањивости нема вредности, нема једнакости – без ње би било могуће успоставити хијерархију вредности, и хијерархију моћи, која би могла заобићи и избећи сваку равноправност, која је услов самог постојања било каквих права). Ево неколико примера, који, надам се, могу зорно да покажу границе „наших права” – као што је, на пример, „право на невакцинисање”.

У последњих сто година свет је прошао кроз еманципацију од тога да се тзв. „*victimless crimes*”, као што је хомосексуалност, инкриминише јер је то делатност која, како изгледа, не угрожава ничију слободу (и не представља одлучивање за друге, за разлику од инкриминисања таквих поступака). Такође, знамо да неки људи слободно одлазе у манастире и постају калуђери, предајући се обавези целибата (који подразумева сексуалну апстиненцију)⁸. Коначно, неки људи

7 В. мој текст о еутаназији.

8 Сексуална апстиненција се такође може третирати као једно од „природних” или „људских” права, зар не? Али занимљиво питање, потпуно у складу са на-

се одлучују да изврше самоубиство (или учествују у егзотичним играма као што је руски рулет).

Или, на плану политичког одлучивања имамо појаву да, у демократијама где је то важно за функционисање друштвеног механизма, неки људи апстинирају од избора, или их бојкотују.

У свим тим случајевима осим последњег могуће је да се замисли кардинална ситуација угрожавања *укујної живойи* и када би се таква ситуација појавила одједном би из дубине стварности испливала њена дубинска логика – која следи наше „правило катастрофе” – и која би просто *йонишишила* права која се постављају као препрека за заштиту живота. У последњем случају, код права на негласање у демократијама, та би логика такође била поткрепљена, осим што вредност која би се нашла у позицији нормативног примата не би била вредност укупног живота већ неке његове одређене артикулације (било би неопходно одустати од демократских процедура друштвеног одлучивања да би то одлучивање уопште могло да се успостави, јер *неко* друштвено одлучивање мора да постоји). Шта то значи? На чему се заснива „логика катастрофе” (или логика ванредног стања, или логика неке друге нормативне нужности)? Мој одговор је прост: на логичком начелу да „свако” не имплицира „сви”. Ево како:

Свако има право да буде калуђер (или хомосексуалац), али то не имплицира да сви имају то право. Јер, када би сви одлучили да то буду онда би се показало да то не може да се допусти. Ово је занимљиво – не може се рећи да би се показало да то није могуће (јер, логички и стварно јесте могуће), већ управо да је *недойустииво*. И онда имамо нормативни примат над сваком толеранцијом која у контексту легитимне слободе оставља људима да доносе које год одлуке хоће, под једним јединим простим условом да тиме не угрожавају ничију слободу (ни своју ни туђу). Исто важи и за самоубиство: оно је, наравно, неисправно ако се њиме угрожава туђа слобода (угрожавају нечија легитимна права), али је иначе потпуно у домену приватне слободе делатника. Све то важи док год се не подразумева да „свако” имплицира „сви” – у тренутку када се дође до тог подразумевања легитимност ове слободе се губи.

То се не односи само на права већ и на обичаје, законе, и све остале норме. На пример, норма забране инцеста, на којој почива наша цивилизација, има исту судбину. Знамо то из Библије, мада је тумаче-

шом анализом логике катастрофе, би било шта би се десило да се *сви* одају конзумирању тог права? Да ли би, у недостатку неке друге репродуктивне опције (клонирања, или „синтетичке производње” људи, или неког другог метода), то морало да се означи као „катастрофа”?

чење тог текста (Постање, 19:30–38) нејасно: тамо се описује како су Лотове кћери одлучиле да „сачувају сјеме оцу својему”. Али изгледа интуитивно уверљиво да би, у ситуацији да је судбина човечанства заиста била у рукама Лотових кћери, онда сва тумачења библијске забране инцеста (Трећа књига Мојсијева, Левитска, 18:8–18; 20:11–21 и на другим местима) заиста изгубила на снази.

Како онда стоји са „правом на невакцинисање”? То право је, чини се, валидан кандидат да буде право, као и било која друга предрасуда. Али ако је горња анализа исправна, онда се то право конституише као и друга таква права: условно према одређењу контекста стварности. То право је, ако уопште постоји (јер цело човечанство би одахнуло ако би вакцинација била, као што можда треба да буде, обавезна, а у том случају не би се могло говорити ни о каквом праву да се одбије вакцинација) у потпуности зависно од истог оног фактора који је у стању да стави ван снаге сва друга права и норме (као што видимо, и забрану инцеста). То је фактичко одређење колективног имунитета. То има занимљиве импликације у вези са рачуницом домена импликације између „свако” и „сви”. Ако се колективни идентитет стиче, рецимо, са 70% вакцинисаних (што је у потпуности фактичко питање) онда је то цифра која одређује границу могућег права: право да се одбије вакцинација би могло имати до 30% људи. То значи да не може цела популација, или њена половина, или 31% популације, *имати* то право, већ само онај део који чини разлику између 70% и 100% (а то је 30%). Ко онда има то право? Одговор је исти као и код калуђера, хомосексуалаца, или оних који не гласају: *Свако има то право. Али немају сви*. Свако има то право под једним условом: да буде *довољно* оних који неће конзумирати то право. И онда ће он уредно да се уврсти у оних 30% који (фактички) *имају* то право. Оваква врста права је специфична управо по томе што зависи од тога да га неће сви конзумирати. Друга права су другачија. Нормално право нема ово ограничење, нпр. право да се купи ауто или кућа зависи само од тога да ли се то хоће (и може). Има права која имају другу врсту ограничења. На пример, право да ухапси има само она особа која је за то овлашћена али то право, опет, не зависи од тога да ли се нешто хоће или неће: код онога ко има право да хапси, или да оцењује студенте на пример, то је право нужно повезано са дужношћу да тако поступи: овлашћење на то право није ствар произвољне легитимне слободе да се нешто хоће или неће, иако јесте унутар домена легитимне слободе. Али као што видимо, логика катастрофе у којој извире дубинска логика стварности није повезана само са правима: инцест уопште и није право али је подложен овој

истој логици ризика нужности заштите нормативно супериорног и обавезног (обавезујућег) циља.

Потенцијално право на невакцинацију (као и, на пример, право на нерепродукцију) спада у она права која зависе од тога да се неће користити универзално, и да постоји граница иза које то право више не постоји. Оног тренутка када број кандидата пређе ту границу настаје сложена ситуација: или ће се то право укинути свима или ће морати да се направи нека схема или процедура одлучивања ко добија а ко не добија. Процедуре, наравно, имплицирају дистрибуцију која повлачи привилегије и дискриминацију (уосталом, као и свако право: сва права су ограничења туђе слободе и представљају привилегије једних и дискриминацију свих других). Логички, а и етички, занимљив аспект ове ситуације јесте да ако број кандидата за неко такво право пређе границу допустивог, онда би, због подразумеване нормативне универзалности коју садржи сам појам права, наизглед било исправније да се каже да непристрасност (праведност?) не може да се сачува другачије него да се оно ускрати свима. То изгледа као моћан аргумент за негирање тог права, што отвара директан пут за оправдање обавезне вакцинације (независно од тога што обавезна вакцинација има друго, од овога независно, покриће). Али заправо, као и код других привилегија (хомосексуалност, целибат, самоубиство, негласање на изборима) то није тако једноставно: ако број кандидата не прелази границу онда *нема* разлога за укидање права. То имплицира да је можда ипак исправније прихватити неке процедуре које ће у принципу дати шансу свима али које ће истовремено имати нормативни коректив у неком начелу који ће дати правилност чину одрицања тог права онима који су „прекобројни”, успостављањем нормативно прихватљивог правила које ће дистрибуцију тог права учинити могућом. Јер, не би, на пример, било исправно забранити целибат, или сексуалну апстиненцију (онима који то слободно бирају) на основу чињенице да би било немогуће дати то право свима. Када би то било тако онда не би било разлике између „свако” и „сви”. Али нема разлога да се та два квантификатора изједначе. Свако и сви није исто.

То онда даље повлачи низ других импликација. Пре свега на плану регулације, јер подразумева овлашћење на дистрибуцију тих права, без којих она не могу добити своју валидност (и правоснажност). То овлашћење мора бити код установе која је у стању да га стварно спроведе, а то су држава и њени органи, пре свега војска и полиција. Посебно војска, што смо и видели, има потенцијал да

уради оно што нико други не може (или не може тако ефикасно, барем у условима релативне оскудице и сиромаштва): да уради брзо и уредно, без преклапања ингеренција, то што треба да се уради у суочењу са опасностима које катастрофа доноси. Зашто друге установе, на пример полиција, не могу да постигну такву ефикасност? Зато што су оне ефективни део претходног „нормалног” стања, стања које је катастрофом угрожено и делимично уклоњено, што повлачи да све што такве „мирнодопске” установе чине нужно повлачи преклапање ингеренција и конфузију између старих, етаблираних подразумевања (која су препрека за суочавање са новом ситуацијом) и нових потреба и задатака. Када се присетимо да катастрофе по правилу представљају изазов за текуће знање (научно и технолошко) онда постаје јасно да стварност, која је бескрајно сложена и практично недостижна за неко коначно знање, испоставља задатке који подразумевају довољна овлашћења која могу да запрече не само произвољност него и конфузију између старе навике и нове потребе која испоставља веома строг и захтеван задатак тренутка суочавања са катастрофом.

Занимљив је и однос катастрофе и демократије. Он је двострук – са једне стране у катастрофама су сви много равноправнији него у текућем животу, док се са друге стране уобичајени демократски инструменти одлучивања (гласање) доводе у питање и заобилазе. То је зато што се у катастрофама (више) не може одлучивати о циљевима (па нема о чему да се гласа, јер имамо нормативни примат једне чињенице о којој се не одлучује), а не може да се гласа ни о средствима пошто она нису под ингеренцијом слободе већ инструменталне рационалности (која даје увид у чињеницу ефикасности и могућег успеха, јер вредност средстава не зависи од нашег одлучивања већ од природних закона). Али оно што је предмет стварне вредности демократије, универзалност, овде је не само сачувано већ и конститутивно присутно. Када дубинска логика стварности „исплива” (у виду катастрофе) онда и оно што је, или изгледа да је, луксуз, и оно што је парцијална приватност индивидуалних права, уступа место ономе што је важније и зато јаче, ономе што је опште. То се може лепо описати у војним терминима: друштво може допустити да не иду сви у војску, али када дође до напада, општа мобилизација је дословно општа и обухвата апсолутно све без изузетака: сви су укључени, чак и они који су „ослобођени” сваке војне обавезе: ако нису актери у извршавању обавезе они су онда њен, и то обавезан, предмет.

Референце

Аристотел, *Никомахова етика*.

J. Babić (2017), „Prirodno, normalno, ispravno”, *Šta bi sa socijalnom psihijatrijom*, priredio Branko Ćorić, Društvo psihoanalitičkih psihoterapeuta Srbije, Beograd 2017.

J. Бабић (2020), „Граница – у појму и простору”, *Филозофија и слобода – Шта је граница?* Српско филозофско друштво, Требиње.

J. Babić (2021), „Subjektivnost nije proizvoljnost”, *Theoria* Beograd LXIV(1).

Nenad Sekić, „Šta pokazuje Kantov ‘kompas’?”, *Theoria* 4/2020.

Имануел Кант (1797), Кант, *Metaphysik der Sitten*, 1797.

J. S. Mill, *On Liberty*, 1859; пагинација према: John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, ed. by Mary Warnock, Collins – The Fontana Library 1971, а затим и према нашем преводу: Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд 1988.

Jovan Babić*

LOGIC OF CATASTROPHE – DEEP LOGIC OF REALITY

Abstract: The huge change brought about by the corona virus pandemic contains some structural characteristics that define it as a catastrophe. The text explores and offers an outline of a possible analysis of some of the logical and normative features of this phenomenon.

Key words: Pandemics, catastrophe, deep logic or reality.

* Jovan Babić, professor of ethics at the Faculty of Philosophy in Belgrade and Visiting Professor of Philosophy at Portland State University, Portland, OR, USA. Author of the book *Kant and Scheler* (1986), *Morality and Our Time* (1998, 2nd ed. 2005), *Introduction to Business Ethics* (2000) and *Defense Trials* (2018), as well as numerous articles and studies in domestic and foreign journals. Conference series organizer ILECS (Conference Series on International Law and Ethics), 1997–2017. Editor of the publication „Applied Ethics“ (Official Gazette). He was the president of the Main Scientific Committee for Social Sciences 2007–2019, now a member of the Board of the Science Fund. Member of Board of Directors of the European Society for Military Ethics (EuroISME).