
**MORAL, KULTURA
I ZLOČIN:
PRILOG KRITIČKOJ
ANALIZI
RELATIVIZMA**

NENAD DIMITRIJEVIĆ

I. UVODNA IDENTIFIKACIJA PROBLEMA

Kada definišemo naše interese i ciljeve, delamo, i sagledavamo konsekvence našeg mišljenja i delanja, mi smo retko motivisani samo instrumentalnom racionalnošću koja bi nam ponudila račun troškova i dobitka, da nas informiše o tome šta je najkorisnije za nas — mi naprosto nismo idealno slobodni akteri rukovođeni tek intencijom maksimiranja sopstvene koristi. Kontekst našeg života mnogo je kompleksniji: mi smo moralne osobe. U svako naše praktično mišljenje i postupanje ugrađena su pitanja o ispravnom životu: Kako treba da živim? Šta i kako treba da mislim? Šta i kako treba da osećam? Šta i kako treba da činim? Kako treba da se odnosim prema drugim ljudima?

Ovo su pitanja praktičnog morala, i odgovori na njih funkcionišu kao neophodni orijentiri u našem svakodnevnom životu. Ali, istovremeno, ova pitanja su u tolikoj meri teška da ni od jednog čoveka ne možemo zahtevati da samostalno uvek iznova traži odgovore na njih. Tako smo suočeni sa paradoksom: s jedne strane, mi kao autonomni pojedinci imamo dužnost da se uvek i na svakom mestu pitamo o smislu ispravnog života; s druge strane, niko od nas nije sam za sebe u stanju da odgovori toj temeljnoj dužnosti. Stoga su nam neophodni putokazi za odgovore na moralna pitanja sa kojima se srećemo u različitim životnim situacijama. Nazovimo te putokaze moralnim standardima, i shvatimo ih kao norme, odnosno stabilizovana uputstva za razlikovanje ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, pravednog i nepravednog. Odmah ćemo se suočiti sa dodatnim pitanjima: Kako moralni standardi nastaju, odnosno šta je njihov izvor? Zašto ih ljudi poštuju, odnosno šta moralne standarde čini autoritativnim normama? Kako znamo da su sâmi moralni standardi ispravni, odnosno kako se oni opravdavaju kao validni orijentiri našeg mišljenja i delanja?

Ovim pitanjima bavi se praktična moralna filozofija. Verovatno bismo pogrešili ako bismo tu filozofiju shvatili kao skup rigorozno argumentiranih apstraktnih uputstava o tome kako ispravno živeti: metafora o 'kralju filozofu' koji svojom mukotrpnom stečenom mudrošću prosvetljuje obične ljude krije neprijatne totalitarne konotacije. Pored toga, većina pisaca danas će se složiti da moralna filozofija nije iskustvu apriorna misaona disciplina. Filozofija misli ljudsku praksu na nivou koji je možda veoma apstraktan, primenjujući metode i pravila razumevanja koji su verovatno strani većini ljudi, no ona ostaje usredsređena na analitičko razumevanje i normativno vrednovanje biti te prakse. Ultimativni cilj takvog mišljenja prakse je da definiše moralne standarde, da utvrdi šta ih čini opravdanim i motivacijski privlačnim za ljude, te da objasni šta tačno znači moralno vrednovati *konkretno* ljudsko mišljenje i delanje kao ispravno ili pogrešno.

Ali, ako filozofija nema autoritet da propisuje obavezujuće moralne norme, tada se još uvek nismo približili odgovorima na pitanja o njihovoj identifikaciji, utemeljenju, autoritetu i opravdanju. Otrcana fraza koja nas obaveštava kako 'život ne može da čeka', u ovom slučaju ne promašuje cilj: u svakom društvu naći ćemo neke već uobličene moralne standarde koji su definisani kroz intergeneracijski shvaćenu praksu društvenih odnosa. I odmah možemo uočiti nešto važno: okolnost da moralne norme, kako izgleda, izrastaju iz našeg života, upravo okolnost da su one *sastavni deo* naše društvene i grupne dinamike, kao da nudi rešenje ne samo za pitanje o njihovom izvoru, već se čini da odgovara i na pitanje o njihovom autoritetu. Spreman odgovor glasi da smo mi motivisani da poštujemo moralne norme zato što one predstavljaju standarde ispravnog i dobrog života *za nas*, unutar naše grupe i u našem društvu. Pitanje o moralnim standardima tako bi postalo delom pitanja o kolektivnom identitetu – kategorije ispravnog, dobrog i pravednog bile bi određene kontekstom naše kulture.

Ovakav rudimentarni uvid može se činiti i trivijalno očiglednim i duboko pogrešnim. S jedne strane, značaj kulture za naše moralne izbore i identitete teško se može negirati. S druge strane, ako kažemo da je moralnost individualnog delanja određena kontekstom kulture čiji smo pripadnici, tada ulazimo u sferu moralnog i kulturnog relativizma, gde se tvrdi da je život koji *mi* živimo jedini sposoban da odgovori na pitanja postavljena na početku. Preciznije, život koji *mi* živimo jedini je izvor moralno relevantnih značenja, pa zato i nema smisla raspravljati o moralnoj ispravnosti *bilo čijeg* života; životu *sada i ovdje* ne mogu se propisivati nikakva izvanjska moralna uputstva, neutemeljena u našoj intergeneracijskoj praksi. Moralno znanje o ispravnom i pogrešnom, te moralno opravdanje naših sudova i delanja, postoje samo relativno prema životu u kulturno-istorijski određenoj zajednici i grupi.

Relativizam nije trivijalna teza, i snaga njegovih argumenata zavređuje ozbiljnu analizu. U tekstu koji sledi želim da pokažem kako je ipak reč o pogrešnom pristupu pitanjima utemeljenja, autoriteta i opravdanja moralnih sudova. Pri tom, moj fokus neće biti na apstraktnom kritičkom razmatranju relativističke moralne filozofije, niti na apstraktnoj teorijskoj analizi ‘socijalne teze’, prema kojoj se naša mišljenja i delanja mogu razumeti samo u datom kulturnom kontekstu. Iako ću se baviti ovim pitanjima, u centru moje pažnje biće masovni zločin, odnosno način na koji se ova praksa ponekad objašnjava i brani teorijskim argumentima moralnog i kulturnog relativizma. Posebno će me zanimati argumenti koje relativizam nudi za oslobađanje počinitelja, pomagača i posmatrača¹ od moralne odgovornosti.

Ovom uvodu slede tri odeljka. Drugi odeljak posvećen je analizi moralnog relativizma kao filozofske pozicije. Razlog za uvođenje ove teme relativno je jednostavan: verujem da filozofski relativizam nudi najozbiljnije argumente protiv moralne odgovornosti onih koji su na različite načine povezani sa kolektivnim zločinom. Prvo ću ukratko predstaviti osnovne elemente ovog pristupa, kako bih potom analizirao argumentaciju dva njegova značajna predstavnika Gilberta Harmana i Čarlsa Larmora. Treći odeljak bavi se odnosom između kulturnog konteksta i stava prema kolektivnom zločinu koji iskazuju pripadnici grupe u čije ime je zločin počinjen, od naredbodavaca i izvršilaca do ‘običnih ljudi’. Prvo ću se baviti načelnim pitanjem o karakteru i dometu uticaja kulture na individualno mišljenje, delanje i sposobnost normativne refleksije, pri čemu ću se oslanjati i na uvide o relativizmu razvijene u drugom odeljku. Drugo, pitaću kakve implikacije odnos između kulture i individualnog identiteta ima za pravilno razumevanje kolektivnog zločina. Centralno praktično pitanje glasi da li dominantna kultura doista raspolaze kapacitetom da uobliči individualni identitet na način koji bi efektivno negirao individualnu moralnu autonomiju, pa time i individualnu odgovornost za zločin u čijem se jezgru nalazi nekakva referenca na dominantnu kulturu i njene temeljne vrednosti. Verujem da će do kraja trećeg odeljka čitalac prepoznati blisku porodičnu vezu između apstraktnog konceptualnog argumenta filozofskog relativizma, s jedne strane, i empirijske teze kulturnog determinizma, s druge strane. Zato ću se u četvrtom odeljku vratiti filozofiji i razmotriću jedan originalan analitički argument koji nastoji da objasni zašto počinioce masovnog zločina treba osloboditi od-

29

¹ Terminom ‘posmatrači’ (*bystanders*) označavaju se podanici kriminalnog režima, pripadnici grupe u čije ime je zločin počinjen, koji, za razliku od počinitelja i pomagača, nisu krivično ili politički odgovorni, ali koji su na različite načine – kako činjenjem, tako i nečinjenjem – podržavali režim i njegove kriminalne prakse.

govornosti – pokušaću da pokažem kako se u jezgru ovog apstraktnog argumenta krije jedno loše utemeljeno razumevanje kulture.

Ambicija ovog teksta ograničena je na kritičko čitanje relativističkih argumenata. Pozitivan argument, koji bi ponudio mogući alternativni odgovor na pitanje kako treba razumeti odnos kulturnog konteksta i masovnog zločina, ostavljam za drugu priliku.

2. MORALNI RELATIVIZAM KAO FILOZOFSKI ARGUMENT

2.1. Pitanje o tome da li su istinitost i opravdanje moralnih sudova univerzalno validni ili kontekstualno specifični, predstavlja jednu od klasičnih tačaka neslaganja u moralnoj filozofiji. Pogledajmo sledeći stav:

“Barem neka od pitanja o tome šta je dobro ili loše za ljude, šta im šteti a šta im koristi, nisu ni u kakvom ozbiljnom smislu pitanja različitih mišljenja. Kad kažemo da je loše podvrgnuti bilo koje ljudsko biće torturi ili izgladnjivanju, da je loše bilo koga ponižavati ili povređivati, mi ne izražavamo mišljenje: mi ukazujemo na jednu činjenicu...”²

- 30 Ovaj stav, koji kaže da svako mentalno sposobno ljudsko biće, bilo kada i bilo gde, ima dužnost da shvati kako je povređivanje drugog ljudskog bića moralna činjenica u čijem je jezgru apsolutno pogrešno i nebranjivo ponašanje, nudi jednostavnu formulaciju univerzalističke moralne pozicije. Čini se intuitivno očiglednim da ova pozicija ne može biti osporena, niti redukovana na tek jedno od mogućih moralnih uverenja; isto se tako čini očiglednim da se ova pozicija ne zasniva na našim istorijski uobličanim običajima, na posebnom kulturnom identitetu, ili na posebnim društvenim ulogama i odatle izvedenim posebnim dužnostima. Mi osećamo kako stav o moralnoj pogrešnosti povređivanja drugih ljudi predstavlja objektivni uvid, nezavisan od bilo koje posebne perspektive, uvid koji “nadilazi kako ono puko socijalno, tako i ono puko personalno”.³

2 Mary Warnock, *Contemporary Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1970), 60; navedeno prema Warren Thompson, “Ethics, Evil, and the Final Solution”, u: Alan Rosenberg and Gerald Myers (ur.), *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 181.

3 Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), 10.

Stavom da postoje objektivne moralne činjenice izražavamo i tvrdnju o postojanju univerzalno važećih, od socijalnog konteksta nezavisnih, standarda za identifikovanje i vrednovanje ovakvih činjenica. Sledi da se moralni sudovi o tome šta je ispravno i pogrešno, dobro i loše, imaju uzeti kao objektivno tačni ili pogrešni, opravdani ili neopravdani, te da svi moramo biti u stanju da prihvatimo ove standarde kao naše sopstvene, bez obzira odakle potičemo, gde pripadamo, ili kakve su nam sklonosti.

Međutim, neće se svi složiti da su stvari ovako jednostavne, čak ni u slučajevima kakvi su Aušvic, Ruanda, ili Srebrenica. Naravno, svi ćemo mi, u meri u kojoj smo decentna ljudska bića, prihvatiti da su ubijanje i drugi oblici fizičkog, moralnog i materijalnog povređivanja nevinih ljudi nesumnjivo pogrešni. Ipak, reći će kritičari, ovo nije argument u prilog univerzalističke pozicije. Branioci univerzalizma morali bi da ponude njegovo pozitivno utemeljenje, tako što će odgovoriti na sledeća pitanja: kako se ova pozicija formira; šta je njen sadržaj; kako se ona identifikuje; kako ona dobija neophodni autoritet, odnosno šta motiviše ljude da je prihvate?

Moralni relativizam će tvrditi da univerzalisti nemaju odgovor na ova pitanja i ponudiće sopstveni pristup moralu. Pozicija moralnog relativizma počiva na dve teze:⁴ *empirijska teza* pokazuje da među različitim društvima postoje duboka i ozbiljna neslaganja o moralnim pitanjima; *metaetička teza* tvrdi da tačnost i pogrešnost moralnih sudova, te njihovo opravdanje, nisu univerzalne ili apsolutne kategorije, već da se radi o stavovima koji su određeni tradicijama, uverenjima, običajima i socijalnim praksama konkretnog društva. Standardi opravdanja koji važe u različitim društvima mogu biti do te mere specifični da je nemoguće naći racionalnu osnovu za prevazilaženje neslaganja između njihovih pripadnika. Svaki od tih standarda ponaosob, osmotren iz perspektive grupe na koju se odnosi, može se braniti kao tačan, odnosno istinit *za tu grupu*, ostajući potpuno nepojmljiv, ili izgledajući kao pogrešan, pripadnicima svih drugih grupa.⁵ Zato će se relativisti složiti sa univerzalistima da se centralno pitanje tiče pozitivnog određenja ispravnog i dobrog života, ali će insistirati da je odgovor relativan, odnosno zavisn od socijalnih i kulturnih okvira u kojima su ljudi situirani. Ovi se okviri razlikuju, čineći nas raz-

31

4 Ovu definiciju preuzimam iz: Christopher Gowans, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2004 Edition), Edward Zalta (ur.),

<http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>

5 James Ryan, "Moral Relativism and the Argument from Disagreement", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 34, No. 3, 2003, 377.

ličitim ljudima, kako u pogledu naših interesa i preferenci, tako i u pogledu naših moralnih uverenja.

Ovako shvaćen, moralni relativizam je normativna pluralistička teorija, koja se oslanja na uvid da pluralizam nije tek puka životna činjenica, već je i važan element vrednosnog utemeljenja zajedničkog života u Moderni. Tvrđnju da je moralnost istorijski uslovljena ne treba čitati kao odsustvo moralnih standarda, nego kao odsustvo poopštivog moralnog okvira. Nije dakle reč o tome da bih ja jednostavno bio slobodan da smatram ispravnim ono što drugi ljudi smatraju pogrešnim; ja sam obavezan da poštujem *moje* moralne norme, odnosno norme utemeljene u kontekstu mog života. Ovaj relativistički stav važi za sve ljude, u svim kulturama.

32 Sledeći važan izvod glasi: pošto je svaka moralnost branjiva samo unutar sopstvenog socijalno-kulturnog okvira, odnosno pošto ne postoji jedan objektivni moralni standard koji bi važio za sve socijalno-kulturne kontekste, *nema ni prostora za moralni konflikt*.⁶ Ono što nam se prikazuje kao moralno neslaganje između grupa i njihovih pripadnika tek je nedostatak, ili nemogućnost komunikacije između zatvorenih i samodovoljnih moralnih pozicija. Odavde sledi da nijedan moralni sud koji bi se formirao sa moralne pozicije koja nije deo kulture ne može biti prihvaćen kao legitiman; ne postoji univerzalno validna moralna pozicija sa koje bi se mogli donositi neutralni i tačni moralni sudovi o bilo kom pojedincu, odnosno o njegovom ili njenom mišljenju i delanju. Sledbenik Kanta koji veruje da razmišlja i prosuđuje sa univerzalne moralne pozicije ne vidi da je takva pozicija u stvari ukorenjena u posebnom kontekstu njegovog života.⁷

6 “Cilj relativizma je da delegitimira konflikt, što uključuje dva zadatka. Prvo, relativizam mora da kaže da konflikt ne postoji; drugo, on mora da objasni zašto izgleda kao da konflikt postoji.” – Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1985), 156–157.

7 Moglo bi se reći da ovaj stav danas predstavlja već gotovo opšte mesto kritikâ univerzalističke pozicije. Komunitarna politička i moralna filozofija tvrdiće ne samo da je univerzalistički liberalizam ‘konceptualno slep’ za moralnost neponovljivih kolektivnih identiteta, nego i da je liberalni princip moralne i političke neutralnosti, koji se predstavlja kao garant moralne jednakosti svih autonomnih pojedinaca nezavisno od njihovih posebnih identiteta, u stvari tek krinka za dominaciju većinske grupe. Neomarksizam, mnogi pravci u kulturnim studijima, te u feminističkoj teoriji, ‘otkrivaju’ da pozicija moralne jednakosti i univerzalne poopštivosti moralnih sudova pri-

Ovako shvaćen, relativizam obećava rešavanje mnogih poteškoća sa kojima se suočava univerzalistički pristup. Pre svega, on nudi intuitivno ubedljive odgovore na pitanja o autoritetu moralnih sudova i o motivaciji za njihovo prihvatanje: moralni sud je autoritativan samo ako predstavlja sastavni element našeg načina života. Jednom otkriven i prihvaćen kao naš, moralni sud postaje autentični izvor naše motivacije za moralno mišljenje i delanje. Ali, relativizam nije slobodan od problema. U konačnom izvodu, on kao da svodi naša moralna uverenja na puki odraz naše grupne perspektive utemeljene u stabilizovanim običajima i dominantnim kulturnim praksama – naš individualni moralni izbor determinisan je empirijskom činjenicom našeg pripadanja grupi.⁸ Bliže osmotrena, čini se da ova strategija prebrzo prekida procese razumevanja i opravdanja, dovodeći na njihovo mesto većinski i tradicijski legitimirane konvencije. Jednostavni relativizam tvrdi da u našoj potrazi za opravdanjem moralnih sudova uvek postoji tačka na kojoj se zaustavljamo, priznajemo primarnost pre-definisanog konteksta našeg života, i prihvatamo moralna uverenja koja nas već spremno očekuju:

“Pošto se svako opravdanje završava kad se ljudi slože da su određeni sudovi prihvatljivi i da stoga ne potrebuju dalje opravdanje, čini se da ne može postojati validan sud s onu stranu zajednice čije prihvatanje potvrđuje taj sud kao validan.”⁹

kriva ‘odnose moći’ koji podržavaju prevlast kapitala, ili muškaraca, ili očuvanje opresivnih postkolonijalnih odnosa. Za postmodernu socijalnu teoriju moralni univerzalizam, sa njegovim zahtevom za bezuslovno važenje, kvintesencija je konceptualno i istorijski prevaziđene ‘velike priče’. Konačno, mnogi antropolozi će tvrditi da se moralni univerzalizam svodi na sebični parohijalizam, koji negira bogatstvo kulturnih formi ljudskog života, smeštajući ih sve u Prokrustovu postelju moralnih principa koji su specifični za zapadna društva: “Takozvani relativisti tek hoće da se zabrinemo zbog provincijalizma, odnosno zbog opasnosti da će naša moć opažanja otupeti, naši intelektualni vidici ostati ograničeni, a naša sposobnost saosećanja sužena lažno učenim i nekritički pozitivnim prihvatanjem našeg sopstvenog društva.” – Clifford Geertz, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist*, Vol. 86, No. 2, 1984, 265.

8 Gilbert Meilander, “The (Very) Last Word”, *First Things* 94 (jun/jul, 1999), 45.

9 Nagel, 4–5.

Ipak, eksplanatorni kapaciteti moralnog relativizma ne zaustavljaju se na jednostavnoj tezi o utemeljenosti naših moralnih sudova u datosti kolektivnog života, i izvedenoj tezi o bitno prividnom karakteru moralnih sukoba. Filozofski relativisti uglavnom su svesni potencijalno zastrašujućih implikacija argumenata o ‘relativnosti istine’ i ‘nestanku moralnih konflikata’. Ako ja kao Novozelčanin insistiram da su Aušvic ili Srebrenica objektivno pogrešne i zato moralno nebranjive prakse, bez obzira šta o njima misle neki Nemci ili neki Srbi, relativist ne može jednostavno odgovoriti da je istinitost svake moralne pozicije – uključujući i poziciju ubica, pomagača i posmatrača – određena kontekstom, niti može jednostavno zaključiti da se jedna socijalno uobličena moralna pozicija i iz nje izvedena praksa ne mogu legitimno prosuđivati iz perspektive druge moralne pozicije, što bi teorijski konzistentno vodilo zaključku da samo Nemci mogu reći da je Holokaust bio moralno pogrešan i da zaslužuje da se nazove zločinom, ili da samo Srbi mogu reći to isto za Srebrenicu. Ovo bi bio neodgovorno pogrešan iskaz, bez obzira na polazišta moralne teorije koja ga izriče. Zato moralni relativizam mora da odbrani svoju argumentaciju na način koji će efektivno odbaciti prigovor kako je ova teorija nesposobna da se suoči sa teškim moralnim pitanjima, posebno sa pitanjima koja se postavljaju u slučajevima kakav je masovni zločin, a koje većina ljudi, bez obzira na socijalni i kulturni kontekst, osuđuje kao moralno neprihvatljive prakse. Sada ću sumarno prikazati i analizirati dva značajna pokušaja odbrane relativizma kao pravca koji je ne samo teorijski konzistentan, već i sposoban da se suoči sa izazovima koje nameće imperativ objašnjenja graničnih socijalnih praksi. Predmet mog interesa biće Gilbert Harman i Carls Larmor.

2.2. Gilbert Harman brani relativizam kao “trezveno logičnu tezu o jednoj logičkoj formi”,¹⁰ što bi trebalo da znači kako on ne preferira relativizam kao mišljenje koje vodi moralno ispravnijim zaključcima od onih koje nudi univerzalizam. Reč je tek o tome da je jedino relativizam sposoban da se suoči sa temeljnim analitičkim zadatkom moralnog mišljenja; ovaj se zadatak, videli smo, sastoji u definisanju uslova koji trebaju biti ispunjeni da bi moralni sudovi bili prihvaćeni kao autoritativni. Bavljenje ovim problemom vodi unatrag, do metapitanja o samoj mogućnosti i izvorima moralnog znanja. Harman tvrdi da se jedan sud ne kvalifikuje kao moralni sud samim tim što postavlja pitanja o dužnostima (*‘ought to/ought not to’*), i o razlici između ispravnog i pogrešnog. Potrebno je poći od razlike

¹⁰ Gilbert Harman, “Moral Relativism Defended”, *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 1, 1975, 4.

između ‘normativnog’ i ‘moralnog’. ‘Normativno’ je kategorija kojom se procenjuje, ili vrednuje, jedna *situacija*, dok ‘moralno’ vrednuje *odnos* između aktera i njegovog ili njenog dela.¹¹ Na primer, svaki čovek, bez obzira kojoj društvenoj grupi pripada, danas može legitimno tvrditi da je nacistički režim bio pogrešan i zločinački, da on nije smeo postojati, te da nema niti jednog argumenta kojim bi se ovaj režim mogao opravdati. No ovo je tek normativni, a ne moralni stav. Tome je tako zato što se radi o jednom eksternom, ili, u Harmanovoj terminologiji, ne-unutrašnjem (*non-inner*) sudu. Mi koji nismo akteri socijalnog konteksta, odnosno mi koji nismo pripadnici grupe u kojoj je određena praksa razvijena, možemo doneti samo eksterni sud o toj praksi, što znači da mi nismo u stanju da analiziramo i sudimo o odnosu između aktera i njegovog ili njenog dela. Ovaj odnos je stvar *unutrašnjeg suda*; autori ovakvog suda mogu biti samo pojedinci koji su identifikovani kao članovi u relevantnom socijalnom kontekstu. Ukratko, da bih mogao moralno suditi o jednom delu, ja u trenutku kad se delo čini već moram biti u odnosu ‘relevantnog moralnog razumevanja’ sa njegovim akterom. Proces u kome se ovakvo razumevanje ostvaruje Harman naziva pregovaranjem. Rezultat ovog procesa je moral, kao posebni oblik implicitnog ugovora:¹² ja postajem sposoban za moralni sud o delanju druge osobe (u Harmanovoj terminologiji: ja postajem *govornik*) na osnovu činjenice da s tom osobom delim moralno relevantno, ugovorno određeno pripadništvo grupi. Kao pripadnik grupe, ja imam pravo da kažem da je drugi pripadnik grupe bio obavezan da se u određenoj situaciji ponaša na određeni način, te da je njegovo ili njeno delanje bilo ispravno ili pogrešno.

35

Ovo možemo nazvati socijalnom tezom, ili tezom o grupno-specifičnom karakteru morala. No, još nam nedostaju odgovori na neka ozbiljna pitanja: Šta je to specifično moralno u ovakvom ugovoru i u izvedenom ‘unutrašnjem sudu’? Može li ova konstrukcija izbeći zamku konvencionalizma, gde bi kao moralni standardi figurirali *bilo koji* obrasci mišljenja i delanja oko kojih postoji saglasnost? U odgovoru na ova pitanja, Harman otvara pitanje motivacije, tvrdnjom da moralni sud nije usmeren na delanje, već na motivacijska svojstva našeg posebnog odnosa: “Mi možemo formirati moralni sud o drugoj osobi tek ako pretpostavimo da je ta osoba sposobna da bude motivisana relevantnim moralnim razlozima.”¹³ Drugim rečima, jezgro unutrašnjeg moralnog suda obrazuju motivacijski stavovi zajed-

11 *Ibid.*, 6.

12 *Ibid.*, 13, 3.

13 *Ibid.*

nički agentu delanja i agentu moralnog prosuđivanja. Iz ovih stavova sledi *istovetnost moralnih razloga* koji usmeravaju mišljenje i delanje članova grupe.¹⁴

Ipak, 'istovetnost moralnih razloga' još uvek izgleda kao pozicija čvrsto usidrena u onoj vrsti relativizma koja svodi moral na saglasnost o grupnim konvencijama. Harman kao da dodatno potvrđuje ovu poziciju tvrdnjom da govornik može reći da akter nije trebalo da uradi ono što je uradio samo pod pretpostavkom da prihvati kako je akter imao razloga da postupi onako kako je postupio; od govornika se zahteva da "u izvesnom smislu podržava ove razloge i da pretpostavlja kako ih podržava i publika [pripadnici grupe koji obrazuju javno mnjenje – N. D.]".¹⁵ No, Harman veruje kako njegova teorija ipak prevazilazi zamke jednostavnog relativizma. Polazeći od tvrdnje da je "bit moralna u implicitnom sporazumu o tome šta treba činiti",¹⁶ on insistira da predmet ovog sporazuma nisu niti činjenice delanja, niti stavovi, već relevantne intencije, identifikovane u procesu pregovaranja. Moral se stoga preciznije definiše kao implicitni ugovor o tome šta predstavlja ispravnu intenciju u odnosima unutar grupe. Samo intencije, shvaćene kao ciljevi i želje kojima se rukovodimo kada odlučujemo šta i kako ćemo činiti, adekvatno izražavaju socijalnu uslovljenost zajedničkog života. Zato stav da govornik podržava akterove razloge za delanje ne znači da govornik podržava samu akciju – reč je tek o tome da govornik podržava sporazum o intencijama koji stoji u jezgri grupnog morala. Ako pripadnik moje grupe ubije nevinog čoveka, moje prihvatanje njegovih razloga za delanje znači samo da ja razumem logiku ubičinih ciljeva u kontekstu zajedničkih intencija koje obrazuju moral naše grupe. Prihvatajući ubičine razloge, ja zapravo kažem da smo se ubica i ja u jednom trenutku u prošlosti (zajedno sa ostalim članovima naše grupe) implicitno saglasili o tome šta čini bit grupnog morala. Tek iz ove pozicije fundamentalne istovetnosti moralnih razloga, ja mogu da nastavim putem kritičkog suđenja o njegovom činu, i mogu mu reći: "Nije trebalo to da učiniš; tvoja intencija i delanje bili su moralno pogrešni." Izražavajući ovakav sud, ja kažem ubici da je čineći zločin on demonstrirao pogrešno tumačenje implicitnog moralnog sporazuma, i da je time povredio validna pravila moralne komunikacije u društvu.

Kako ova, veoma apstraktna, teorija funkcioniše kada se primeni na konkretne slučajeve u konkretnim socijalnim kontekstima? Harman analizira Hi-

14 David Thunder, "An Argument against the Relativism of 'Inner' Moral Judgments", Rukopis, 1998, na: <http://www.nd.edu/~cdthunder/Articles/Article2.html>.

Ovaj tekst nudi izvanrednu analizu Harmanove argumentacije.

15 Harman, 8.

16 *Ibid.*, 13.

tlеров primer, i pita se o ispravnom moralnom razumevanju njegove uloge u Holokaustu. Već sam pomenuo kako po Harmanu svako ima pravo da donese normativni, to jest eksterni sud o Holokaustu, odnosno da se ocena ovog događaja kao situacije koja se nije smela dogoditi ima smatrati univerzalno normativno validnom. Prateći Harmanovu teoriju formalnih logičkih uslova za moralni sud, očekivali bismo tvrdnju da samo pripadnici nemačke nacije mogu zaključiti da Hitler nije smeo da uradi to što je uradio, te da je to što je uradio *moralno* pogrešno, odnosno neopravdano i nebranljivo. Ali Harman na ovom mestu pravi interesantan teorijski luping, tvrdeći da je u Hitlerovom slučaju teško rekonstruisati unutrašnji moralni sud: “Zvučalo bi čudno ako bismo rekli da Hitler nije smeo narediti istrebljenje Jevreja, odnosno da je učinivši to moralno pogrešio.”¹⁷ Šta bi bilo ‘čudno’ u tvrdnji jednog Nemca da je Holokaust bio moralno pogrešan, s obzirom da je reč o klasičnom unutrašnjem sudu? Moralni sud u ovom slučaju ne funkcioniše, veli Harman, zato što je isuviše *slab* – govornik sposoban da donese unutrašnji moralni sud ubrzo će shvatiti da su Hitlerova nedela bila toliko užasna da ga potpuno izuzimaju iz sfere legitimnog moralnog suđenja.¹⁸ Kako treba razumeti ovaj stav?

Tvrdeći da je Hitler ‘izvan domašaja’ (*beyond the pale*), Harman koristi jedan ekstremni primer da bi izveo važan opšti zaključak: razlikovanje između eksternih i unutrašnjih sudova nije dovoljan uslov za precizno određenje statusa i značenja morala. Suočeni sa odnosom koji zahteva moralni sud, govornici će shvatiti da je razlikovanje moralno ispravnih od pogrešnih intencija često tek stvar kvantitativne procene. Međutim, kad jedna intencija postane u toj meri pogrešna da ne ostavlja nikakvu mogućnost pozitivnog moralnog suda, to je znak *da smo napustili moralnu sferu*. Sledi da moralni sud o masovnom zločinu i njegovim počinocima nije moguć zato što misli i delanja njegovih počinilaca ostaju “s onu stranu motivacionog domašaja relevantnih moralnih konsideracija”.¹⁹ Ovo možda treba razumeti kao Harmanov pokušaj da odbrani teoriju od zamki konvencionalizma: analizirajući činjenice Hitlerovog slučaja i, šire, nemačkog nacizma, mi zaista možemo rekonstruisati i proces pregovaranja i implicitni sporazum kao njegov ishod. Ali okolnost da su režim kao akter i većina podanika kao govornici zajednički participirali u masovnom zločinu na osnovi nečega što je imalo javni oblik zajedničkih moralnih intencija, ne dostaje za priznanje moralnog statusa takvim intencijama. To znači da relativist koji vidi moral kao izvod neponovljivog kulturnog iskustva, ali koji ipak ni-

37

¹⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 8.

je spreman da zatvori oči pred očigledno pogrešnom praksom masovnog zločina, ima samo jednu mogućnost: da zaključi analizu kulture koja je podržavala zločinački režim tako što će negirati moralni status procesa pregovaranja i izvedenog sporazuma koji su uobličili tu kulturu. Ali ako je ovo čitanje Harmana pouzdano, tada kategorija “relevantnih moralnih konsideracija” osporava formalnu logičku strukturu teorije – u meri u kojoj ova kategorija zahteva negiranje moralnog statusa intencija koje su ‘izvan domašaja’, ona sama funkcioniše kao univerzalni moralni standard.

Ako logičko objašnjenje i racionalno opravdanje morala pokazuju neć moć suoćeni sa događajima kakav je Holokaust, tada se ćini da nam na raspolaganju ostaje samo neka vrsta deskriptivnog pristupa. Problem je međutim u tome da normativno neutralan i moralno neangažovan opis kolektivnog zločina jednostavno nije moguć. Zato je Harman, protivno originalnoj analitićkoj intenciji, prinuđen da zaokruži svoju teoriju jednim normativnim stavom: moral je izveden iz socijalnog konteksta, ali moguće su istorijske situacije u kojima će temeljne moralne distinkcije između ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, biti jednostavno poništene duboko pogrešnim motivacijskim konsideracijama koje su zajednićke većini ćlanova grupe. Intencije i prakse koje će slediti, budući neprihvatljive sa stanovišta temeljnih moralnih sudova, prestaju biti moralno relevantne.

38

No ako je ovo taćno, samo smo se vratili na poćetak: ako relativist ne moće naprosto reći da *svaka* taćka gledanja do koje dolazimo u procesu unutrašnjeg suđenja predstavlja validnu moralnu perspektivu, tada bi logićno moglo da sledi kako postoje objektivni vrednosni kriterijumi za procenu konkretnih intencija i delanja. Ovo bi bio oblik moralnog univerzalizma.²⁰

2.3. Ćarls Larmor bira alternativni put u nastojanju da opravda relativistićku poziciju. On će poći od konvencionalnog relativistićkog uvida da je univerzalni moralni sud onemogućen ćinjenicom da su ljudski odnosi odlućno istorijski uslovljeni:

“Ako ćak i naši temeljni koncepti i oblici razumevanja slede dinamiku iskućstva, tada se jedini naćin da jasno sagledamo opcije koje su nam na raspolaganju sastoji u vernosti našim nasleđenim obrascima verovanja i iskustva. Drugim rećima, mi potrebujemo filozofsku koncepciju koja priznaje kako istorijsku uslovljenost problema sa kojima se susreće, tako i istorijsku uslovljenost znanja koje je sposobna da usvoji.”²¹

²⁰ Gowans, 7–8.

²¹ Charles Larmore, *Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 9–10.

Sa ovako definisanom socijalnom tezom, bespredmetno je insistirati na apstraktnoj koncepciji praktičnog uma:

“Praktični um postaje sposoban za moralnu argumentaciju samo unutar jednog već postojećeg morala. Put dolaženja do naših moralnih uverenja ne sastoji se u uspinjanju do jedne apsolutno izdvojene tačke gledanja, već u pripadanju jednoj moralnoj tradiciji ili mnoštvu moralnih tradicija i praksi. Uvek kada pokušamo da se izdignemo iznad naše istorijske situacije, um gubi svoju supstancu i postaje nem.”²²

Naše moralno znanje razvija se samo unutar datog istorijskog okvira, kao deo intergeneracijskog kulturnog iskustva. Odavde sledi i odgovor na pitanje o tome šta naše moralne obaveze čini autoritativnim: izvor ovog autoriteta nije apstraktni um, nego jednostavno naš način života. Ipak, u Larmorovom tumačenju, ovakvo kontekstualno određenje morala ne završava u već opisanoj jednostavnoj determinističkoj verziji relativizma. Larmorova je teza da je kontekstualna uslovljenost ljudskog života balansirana ‘autentičnom zainteresovanošću za moral’, što je svojstvo svakog čoveka koje je nezavisno od empirijskog konteksta: reč je o našoj zainteresovanosti da se ponašamo onako kako to od nas zahteva moralna dužnost, bez obzira na naše identitetski određene preference.²³ Sledi da je ‘naš oblik života’ doista izvor moralnog autoriteta za nas, ali samo pod uslovom da je njegov sastavni deo univerzalni moral.²⁴ Na ovoj tački postaje jasno da Larmor odbacuje kako ekskluzivnost, tako i primat motivacionog internalizma koji nalazimo u jezgru Harmanove teorije. Kategorija ‘autentične zainteresovanosti za moral’ upućuje na primat univerzalno ispravnog nad grupno-specifično dobrim. 39

Ovako sumirana polazna pozicija izgleda tek kao neubedljiv mehanički amalgam kulturnog kontekstualizma i apsolutnih moralnih dužnosti.²⁵ Izazov za Larmora sastoji se zato u konstruisanju teorijski konzistentnog pomirenja između ova dva elementa. Kao i Harman, Larmor ne prihvata konvencionalizam. Za razliku od Harmana, on veruje da se koncept moralne obaveze ne zaustavlja na granici određenoj kontingentnim unutrašnjim motivacijama aktera:²⁶ naše socijalno pro-

22 *Ibid.*, 51.

23 *Ibid.*, 33.

24 *Ibid.*, 57.

25 Daniel Weinstock, “Modernite et Morale”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 93, No. 1, 1996, 41.

26 Thunder, 7.

izvedene konvencije, vrednosti ili preference mogu se pokazati kao nesumnjivo moralno pogrešne. Dok je za Harmana ovo znak da smo u stvari izašli iz moralne sfere, Larmor će tvrditi da svaki pripadnik grupe ima pretpostavljenu odgovornost da se ponaša na moralno ispravan način, što onda uključuje njegovu ili njenu moralnu dužnost da odbaci moralno pogrešne obrasce mišljenja i delanja. Ovo upućuje na postojanje objektivno validne distinkcije između ispravnog i pogrešnog. Pitanja za Larmora tada glase: 1) kako prevazići kontekstualizirani moralni internalizam, i 2) kako odbraniti primat univerzalnog morala, sve to bez priklanjanja apstraktnom praktičnom umu – hipoteza glasi, podsetimo se, da su moralni zahtevi situirani u našem zajedničkom životu.

U odgovoru, Larmor prvo rekonstruiše dva bitna elementa kantijanske univerzalističke moralne pozicije: 1) univerzalni *sadržaj* moralnih dužnosti, shvaćen kao skup kategoričkih dužnosti koje mi svi imamo jedni prema drugima; 2) univerzalno *opravdanje* moralnih dužnosti, shvaćeno kao sposobnost i dužnost svakog čoveka da podvrgne refleksiji sopstvenu moralnu situaciju; ova refleksija treba da vodi usvajanju razloga kojima se opravdava moralna dužnost.²⁷ Larmor smatra da je kantijanski pristup delimično pogrešan, te da element univerzalnog sadržaja treba sačuvati, dok element univerzalnog opravdanja treba odbaciti. Ovo je tačka na kojoj 40 teorija nudi originalan doprinos. Larmor se zalaže za ‘realističko razumevanje morala’, kojim bi se: a) utemeljilo postojanje moralnih činjenica, b) dokazala relevantnost moralnog znanja, c) odbacio tip relativizma svojstven motivacionom internalizmu, d) dokazala analitička validnost kontekstualnog opravdanja naših moralnih uverenja.²⁸

Zadatak je izuzetno težak. Za početak, kako Larmor objašnjava odbacivanje univerzalnog opravdanja moralnih dužnosti? On polazi od uvida da je centralno svojstvo modernih društava pluralitet sveobuhvatnih moralnih doktrina, koje su svaka za sebe razumne, dok su istovremeno često međusobno isključujuće. Mi se razilazimo na pitanju šta znači ispravno i dobro živeti, i jedan od bitnih elemenata Moderne sastoji se u prihvatanju legitimiteta ove činjenice. Na ovom mestu, pitajući se o kriterijumima razumnosti pojedinih doktrina, većina teorija će referirati na 1) neutralnost države i 2) skup transparentnih, opšteprihvaćenih principa koji funkcionišu kao standardi opravdavanja svake posebne moralne doktrine. Larmor smatra da ovaj konvencionalni liberalni prosvetiteljski pristup uspostavlja pogrešnu hijerarhiju razloga kojima se opravdava mišljenje i delanje: ako kažemo da se

27 Larmore, 57.

28 *Ibid.*, 89–90.

naša kontekstualno–specifična moralna uverenja kvalifikuju kao razumna time što polažu test opravdanja definisan moralom višeg reda kojeg brani svetonazorski neutralna država, mi efektivno odbacujemo nezavisno moralno važenje našeg iskustva.²⁹ Bolje je stoga da krenemo radikalno novim putem: pažljiva analiza Moderne pokazaće nam pogrešnost ‘rutinske pretpostavke’ da sva naša moralna uverenja zahtevaju opravdanje. Naprotiv, Moderna funkcioniše na osnovu “ključnog principa... da nijedno postojeće uverenje ne potrebuje opravdanje”.³⁰

Manje je važno da li je ovo – istorijski ili empirijski, analitički ili normativno – zaista ključni operativni princip Moderne. Naše je pitanje da li je ovo ispravan korak u rekonstrukciji pravog smisla modernog moralnog znanja. Ideja o oslobađanju svih moralnih uverenja od zahteva za opravdanje izgleda kao povratak u bazičnu verziju moralnog relativizma. Larmor odgovara podsećajući nas da u njegovoj teoriji univerzalni sadržaj moralnih dužnosti ostaje sačuvan: bez obzira šta mi kao pojedinci ili članovi grupe mislili da je ispravno i bez obzira na to šta su naše preference, svakog od nas obavezuju univerzalne dužnosti. Setićemo se takođe da univerzalne dužnosti ne obavezuju na osnovu njihovih apstraktnih unutrašnjih kvaliteta, nego zato što one izlaze iz našeg zajedničkog života. Sledi da su naša kulturno–istorijski određena moralna uverenja oslobođena zahteva za opravdanje ne zato što bismo ih videli kao nepobitno istinite, nego zahvaljujući okolnosti da su ona sâma nosioci univerzalnog morala i njegovih kategoričkih dužnosti.

41

Međutim, ako je ova argumentacija prihvatljiva, tada je cela teorija svodiva na filozofsku reinterpretaciju empirijske realnosti razvijenih liberalnih demokratskih društava, kao “oblika zajedničkog života... koji je je uobičen očekivanjem razumnog neslaganja o dobrom životu, ali i uverenjem da se ipak možemo složiti o moralnom jezgru koje nas sve obavezuje”.³¹ I zaista, Larmor rekonstruiše status morala u društvima u kojima je prioritet (univerzalno) ispravnog nad (grupno–specifično) dobrim uspostavljen kao centralno svojstvo zajedničkog života. Njegovo konačno pitanje praktičnog morala tada glasi: da li mi – empirijski identifikovani ljudi u određenom istorijskom tipu društva – priznajemo primat ispravnog nad dobrim zbog nezavisne moralne snage kategoričkih imperativa, ili zato što, suočeni sa

29 “Zahtev za opravdanje svakog od naših uverenja svodi se na zahtev da zanemarimo teret istorijskih okolnosti i da analiziramo naše obaveze samo u umnoj perspektivi” – *Ibid.*, 60.

30 *Ibid.*, II.

31 *Ibid.*, 63.

nesvodivim moralnim pluralizmom, potrebujemo *dodatak* koji će učiniti racionalno predvidivim i podnošljivim suživot ljudi čija se moralna uverenja nepovratno razlikuju? Larmor prihvata drugu od ove dve opcije.

Ali šta ako se nađemo u situaciji u kojoj ovako definisana socijalna teza prestane da važi: šta ako većina u jednom društvu koje se do juče kvalifikovalo kao dobro uređena liberalna demokratija prihvati moralna uverenja koja su sadržinski moralno loša, odbacujući time univerzalni sadržaj moralnih dužnosti? U ovom tipu situacije, lojalnost lokalnom moralu, oslobođena od zahteva za opravdanjem, dolazi u konflikt sa našom kategoričkom dužnošću da budemo lojalni sadržinskom jezgru univerzalnog morala. Šta znači biti moralna osoba u ovakvom istorijskom kontekstu? Larmorov odgovor je unekoliko iznenađujuće jednostavan i valja ga čitati kao ustupak univerzalizmu. U ovoj situaciji, kaže on, moramo odstupiti od analiziranog dualizma i prihvatiti nužnost opravdanja moralnih uverenja: opravdanje naših lokalnih moralnih stavova “obavezno je kad ovi moralni stavovi postanu sumnjivi”.³²

42 Kako se ovo može razumeti? Decentna društva, kao da nam poručuje Larmor, mogu da žive na način relativizma samo zato jer su sposobna da prepoznaju njegovo univerzalističko jezgro. Ona druga društva međutim moraju da se priklone kantijanskom univerzalizmu, kako bi ne samo prihvatila univerzalistički sadržaj moralnih vrednosti, već i da bi propitala njihovo opravdanje. Mi koji smo se ogrešili o univerzalne norme moramo se reflektivno postaviti prema našoj nemoralnoj praksi, a to se ne može učiniti prostim prihvatanjem da je sadržaj naših moralnih uverenja i sudova bio pogrešan: jedini način da shvatimo kako smo pogrešili sastoji se od spoznaje da je naša praksa bila moralno nebranjiva, odnosno neopravdana. Da bismo stigli do ovog saznanja, moramo se okrenuti univerzalnim normama kao kriterijumu opravdanja svake prakse – pitali bismo se, dakle, šta ove norme čini obaveznim za sve ljude u svim kontekstima, pa tako i za nas.

Naravno, lako je videti da ovakvo objašnjenje, ma koliko bilo sklono Larmorovoj teoriji, izlazi iz njenih okvira. Problem je u tome što je univerzalizam po Larmoru moguć tek kao deo našeg načina života. Međutim, ako jedna – larmorovski određena – grupa, na primer kroz praksu kolektivnog zločina, odbaci univerzalne moralne sadržaje, ona gubi i oslonac sa koga bi se mogla zaputiti u moralnu refleksiju o zločinu. Verujem kako povratka unatrag nema, odnosno kako se članovi grupe u procesu refleksije ne mogu pozivati na ‘bolju prošlost’ i ‘naše istinske tradicije’, prosto zato što je pred-zločinski identitet nepovratno kompromitovan

32 *Ibid.*, 60.

praksom zločina.³³ Larmor zato greši kad negira univerzalnost imperativa moralnog opravdanja naših izbora. Sve što činimo mora uvek biti podvrgnuto legitimacijskom testu. Ovome ću se još vratiti, no verujem kako aporije Harmanove i Larmorove teorije pokazuju kako nam je pre svega neophodna jedna detaljnija analiza karaktera kulturnog konteksta.

3. KULTURNI KONTEKST I KOLEKTIVNI ZLOČIN

3.1. Način na koji moralni relativizam definiše grupno-specifičnu etiku intuitivno je toliko ubedljiv da deluje gotovo tautološki. Od nas se u prvom koraku samo traži da priznamo kao relevantne neke okolnosti koje već jesu relevantne. Mi ne živimo sami, niti slobodni od uticaja istorijskih, ekonomskih, ili kulturnih okolnosti, pa se čini kako je naprosto besmisleno tvrditi da su ljudi u egzistencijalnom pogledu ‘izolovane monade’. Pitanje tada glasi kako ova empirijska teza određuje naš život. Videli smo da u odgovoru na ovo pitanje relativizam zahteva da empirijski kontekst *priznamo kao normativno relevantan*, čime se empirijska teza prevodi u tezu o primatu kulture: kontekst je normativna kategorija koja nas snabdeva moralno relevantnim razlikama između ispravnog i pogrešnog, te koja je jedina sposobna da nas nauči da razdvojimo dobro od zla. Pri tom je bitno naglasiti da barem one sofisticiranije relativističke pozicije neće naprosto negirati individualnu autonomiju. Pitanje ‘Ko sam ja?’ nesumnjivo je relevantno, i odgovor mogu dati samo ja sâm, ali moja se autonomija sastoji pre svega u pravu, sposobnosti i odgovornosti da prepoznam vrednosna svojstva empirijskog konteksta u kome živim. Ova dužnost nije apstraktni zahtev koji bi nam se nametao spolja; ona je *organska*, u tom smislu da je omogućena i određena konkretnim životom kao sopstvenim predmetom. Jednostavno, reč je o tome da je individualni identitet kulturna kategorija: mi smo *kontekstualno definisane autonomne osobe*. To dalje znači da mi nismo naprosto obavezni da znamo i (po pretpostavci pozitivno) vrednujemo našu kulturu – mi možemo da delamo, da razumemo i vrednujemo svet isključivo iz naše kulture. Dve čovekove temeljne moralne sposobnosti – sposobnost autonomnog delanja i sposobnost autonomnog suđenja – tako se ispostavljaju kao kulturno određene kategorije.

Kako ova teza funkcioniše u slučaju kolektivnog zločina? Naravno, pitanje o sposobnosti autonomnog delanja pojavljuje se prvo kao problem ekstremnih okolnosti kakve vladaju u kriminalnim režimima, i koje na različite načine onemogućavaju čoveka da kontroliše sopstvene intencije, postupke i njihove posledice. Ali

33 O ovome sam pisao u knjizi *Slučaj Jugoslavija. Socijalizam, nacionalizam, posledice* (Beograd: Edicija Reč, 2001), 158.

ovaj temeljni oblik negiranja individualne autonomije nije kulturno uslovljen, i ostaviću ga po strani. Moje pitanje glasi: da li je moguće identifikovati razloge koji eventualno utiču na čovekovu sposobnost da shvati moralni karakter zločina? Mogu li postojati razlozi koji će zahtevati da zaključimo kako normalna osoba nije bila, i nije mogla biti, svesna nemoralnosti zločina, a na osnovu njenog neskrivljenog nepoznavanja razlike između ispravnog i pogrešnog? Ovde se radi o pitanju sposobnosti autonomnog moralnog suđenja u kriminalnom režimu.

Analiza može poći od nespornog uvida da se naše znanje o društvenim institucijama, praksama i pojedinačnim događajima nikada ne svodi samo na poznavanje činjenica – ovo znanje je u značajnoj meri interpretativno. S jedne strane, mi angažujemo našu sposobnost razumevanja da bismo *shvatili* činjenice o svetu i o onome što se u njemu događa; s druge strane, mi angažujemo naše stavove, uverenja i emocije da bismo *vrednovali* svet i ono što se u njemu događa. Istorija poznaje situacije u kojima je većina pripadnika jednog društva prihvatila zastrašujuće vrednovanje sopstvenog znanja o događajima sa kojima su bili suočeni ili u kojima su uzimali učešća: ovo se vrednovanje sastojalo u tumačenju masovnog zločina u kome su ovi ljudi učestvovali, ili koji je činjen u njihovo ime, kao moralno ispravne prakse. Nije sporno da se ovakva intepretacija ne može opravdati, odnosno nije sporno da niko, ni na koji način, bez obzira na kontekst iz kog misli i govori, ne može pokazati da je ovakvo normativno tumačenje zločina bilo moralno ispravno. Nešto drugo je predmet spora. Ponoviću: može li se pojedinac osloboditi moralne odgovornosti za ovakvo tumačenje pozivom na poseban kulturni kontekst grupe kojoj pripada?

Verujem da je najvažnije moralno relevantno svojstvo kolektivnog zločina nešto što bi se provizorno moglo nazvati etikom zla. Bez namere da ih proglašim potpuno uporedivim, još manje želeći da ih proglašim istovetnim, ipak ću tvrditi da su Hitlerova Nemačka i Miloševićeva Srbija bili svojevrsni režimi ‘vladavine reči’³⁴ u čijem se jezgru nalazio ideološki pripremljen, pervertiran etički koncept grupno-specifičnog *dobra*. Vladajuće elite ovih režima bazirale su svoju (auto-)legitimaciju na samo-dodeljenoj ulozi ‘suverenog predstavnika’ ultimativnog dobra i jedine moguće istine, otelotvorenih u grupi u čije ime su vladali. Sledeći bitan element ovih režimskih ideologija predstavljala je arbitrerna identifikacija neprijatelja, odnosno grupe koja je predstavljena na istovetno pervertiran etički način, kao otelotvorenje zla. Ideološki krug bio je zatvoren zaključkom da je uništenje ‘neprijatelja’ nužno zato što je etički dobro: pošto ‘naše dobro’ zahteva eksterminaciju

34 Kategoriju ‘vladavine reči’ pokušao sam – oslanjajući se na radove Žarka Puhovskog – da konceptualiziram u *Slučaj Jugoslavija...*, 15.

onih koji su ‘manje vredni’ i ‘inherentno opasni’, ubijanje postaje etički čin, koji sledi kao nužna konsekvenca prihvaćenog vrednosnog sistema.³⁵

Posmatrajući izvana, sa univerzalističke moralne pozicije, zaključićemo da su uspostavljanje i realizacija ovakve pervertirane etike svodivi na moralni slom, u kome zajednica, društvo, i većina njegovih pripadnika, odbacuju elementarne civilizacijske norme u korist ničim ograničenog varvarizma. Videćemo izgubljen osećaj za pravdu, odsustvo svake odgovornosti i elementarne brige za druge ljude; videćemo ravnodušnost prema patnji nevinih ljudi; videćemo institucionalizovanu mašineriju zla i ‘obične ljude’ kako joj spremno izražavaju lojalnost. Videćemo uzročnu vezu između političke, socijalne i individualne perspektive. Zaključićemo kako su vladajuće političke i socijalne elite nekako dovele članove grupe u stanje u kome su ovi bili spremni da prihvate zločin kao opravdan. Pitanje koje ostaje glasi kako je ovo bilo moguće, odnosno kako rekonstruisati proces u kome su se obični, do juče decentni ljudi saglasili sa jednim očigledno moralno izobličnim vrednosnim sistemom. Može li se ova saglasnost objasniti analizom izvanrednih okolnosti koje su vladale u društvu a koje je nametnuo kriminalni režim? Ovo pitanje zahteva da rekonstruišemo unutrašnju perspektivu društva, kriminalnog režima i njegovih podanika. U jezgru ove unutrašnje perspektive nalazimo kontekst kulture.

45

3.2. Ponoviću kako argument o važnosti kulturnog konteksta za razumevanje moralnog izbora ne smatram načelno spornim. Standardna verzija ovog argumenta sa-

35 “Većina od vas će znati šta to znači videti 100 tela na gomili, ili videti ih 500, ili 1000. Mi smo sve to videli, i – izuzimajući ljudsku slabost – mi smo ostali pristojni, mi smo očvrslili, i to je stranica naše slave o kojoj se ne priča i o kojoj se nikad neće pričati... Mi imamo moralno pravo, upravo mi imamo dužnost pred našim narodom da uradimo to, da pobijemo ove ljude koji su želeli da pobiju nas... Sve u svemu, moći ćemo da kažemo: izvršili smo ovaj najteži zadatak za dobro našeg naroda. I time nismo načinili nikakvu grešku, nismo okaljali ni našu dušu ni naš karakter.” – Heinrich Himmler, govor u Poznanju, 4. 10. 1943; na:

<http://www.holocaust-history.org/himmler-poznan/>.

Za detaljnu analizu Himlerovih napora da opravda istrebljenje Jevreja SS trupama i jedinicama redovne policije pod njihovom komandom, up. Richard Breitman, “Himmler and the ‘Terrible Secret’ Among the Executioners”, *Journal of Contemporary History*, 26/1991, 442.

mo nas informiše da je kultura važna za identifikaciju načina na koji delamo, razumemo i vrednujemo svet. Svaka kultura se sastoji od socijalnih normi, stavova i vrednosnih obrazaca koji definišu šta jedno društvo preferira, šta je u njemu dozvoljeno a šta je zabranjeno, odnosno šta znači ispravno delati i misliti, te kako treba vrednovati stvari, procese i ljudske odnose. Dakle, ova pravila nam kažu šta se od nas očekuje ne samo kada je reč o našem instrumentalno racionalnom ponašanju, već i kada je reč o moralno relevantnom razlikovanju ispravnog i pogrešnog. Očekivanja koja kultura formuliše, linije razlikovanja koje ona povlači između onoga što se od nas očekuje da mislimo i činimo i onoga što se očekuje da odbacimo, idu mnogo dalje od pukog uravnotežavanja mnoštva individualnih interesa. U normalnim vremenima, ovaj normativni kapacitet kulture nije problematičan, budući da se (normativno shvaćena) normalnost sastoji u harmoniji između univerzalnog morala i grupno-specifične etike. Ali, mene zanima vreme koje nije 'normalno', odnosno istorijski kontekst koji je odlučujuće obeležen afirmacijom grupno-specifičnih etičkih standarda koji osporavaju i negiraju univerzalne moralne principe. Kriminalni režim ne zahteva od podanika samo lojalnost: od njih se očekuje i zahteva ne samo da delaju, nego i da misle i osećaju u skladu sa pervertiranom etikom zla.³⁶ Pomaže li nam razumevanje kulture da shvatimo nastanak i opstajanje ovakve saglasnosti?

Jedan mogući odgovor nudi pristup koji Mišel Mudi-Adams naziva *tezom o nesposobnosti*.³⁷ U najkraćem, argument glasi da je samo postojanje naše sposobnosti da zločin prepoznamo kao zločin odlučujuće uslovljeno karakterom naše kulture; pojedinac vaspitan u kolektivističkoj kulturi koja afirmiše zločin kao ispravnu praksu efektivno je lišen socijalnog konteksta u kome bi mogao da nauči kako razlikovati moralno ispravno od moralno pogrešnog. Istorija nudi primere situacija u kojima je etika zla bila toliko efikasno implementirana u procesima socijalizacije da se može govoriti o kulturno generiranoj nesposobnosti moralnog mišljenja, suđenja i delanja. U ovakvim situacijama, svaki podanik ponaosob i grupa kao celina žrtve su kulturno proizvedene moralne konfuzije. Ukratko, teza o nesposobnosti identifikuje kulturno indukovano, široko rasprostranjeno, *moralno neznanje*, koje navodno poništava sposobnost ljudskih bića da misle i delaju kao odgovorni akteri, na če-

36 O procesu 'harmoniziranja' koji rezultira etičkom saglasnošću ubica i njihovih podanika pisao sam u knjizi *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno* (Beograd: Fabrika knjiga, 2007), 284–286.

37 Michelle Moody-Adams, "Culture, Responsibility, and Affected Ignorance", *Ethics*, Vol. 104, No. 2, 1994, 293.

mu se onda temelji njihovo oslobađanje od pravne, političke i moralne odgovornosti za zločin:

“Diplomac Sandharsta ili West Pointa koji ne razume njegove dužnosti prema civilima kao ljudskim bićima nesumnjivo je kriv za sopstveno neznanje; oficir od detinjstva odgajan u *Hitler Jugend* verovatno nije kriv za isto ponašanje.”³⁸

Kako se precizno može odrediti kultura moralnog neznanja, i kako razumeti tvrdnju da ona oslobađa od odgovornosti? U ovakvim društvima, kaže argument, život svakog čoveka određuje kulturno utemeljena, ideološki promovisana, oficijelno sankcionisana i efikasno realizovana, promocija zla na poziciju vrhovnog dobra. Jednom kad je ovaj proces zaokružen, ubice, pomagače i ‘obične ljude’ nalazimo nesposobne 1) da razumeju zločinački karakter sopstvenih intencija, i 2) da se ponašaju na moralno ispravan način. Dakle, nesposobnost bi se u analiziranoj tezi sastojala od dva elementa: od nesposobnosti moralnog suđenja i nesposobnosti ispravnog delanja.³⁹ Ovde bi se nalazilo i opravdanje amnestije za odgovornost: kulturno izopačeni socijalni kontekst ‘proizvodi’ pojedince čije intencije, obrasci vrednovanja i konkretne akcije i sâmi izgledaju moralno izopačeni. Ali, odavde ne možemo izvesti sud o njihovoj moralnoj (krivičnoj, političkoj) odgovornosti, zato što je uvid o izopačenosti moguć samo ako gledamo izvana, iz perspektive civilne normalnosti u kojoj važe univerzalni moralni standardi. Samo oni koji žive u društvu u čiji je identitet upisana usklađenost grupno-specifičnih normi sa univerzalnim moralom razumeće kad im kažemo da je zločin nebranljiv. Međutim, ljudi zarobljeni u opisanim zločinačkim kontekstima ostaju, strogo govoreći, *s onu stranu moralnog suda* (*‘beyond the pale’*), jednostavno zato što ih je odrastanje u zločinačkoj kulturi lišilo elementarne mogućnosti da spoznaju, prihvate i primene moralne norme. Zato, kad pobornici teze o nemogućnosti tvrde da podanici kriminalnog režima *nisu u stanju* da donesu moralni sud, oni time u stvari tvrde da podanici *ne znaju razliku* između ispravnog i pogrešnog, te da oni ovu razliku *ne mogu znati* i da, konsekventno, *nemaju dužnost da je znaju*. Oni nisu autonomna i odgovorna ljudska bića, pa zato ne mogu odgovarati za bilo koje konkretno delo koje počine.

47

38 Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: Chicago University Press, 1977), 135; navedeno prema Moody-Adams, 293.

39 Moody-Adams, 293.

Pre nego što se kritički osvrnem na ovaj argument, valja primetiti da je on teorijski provokativan jednostavno zato što njegove raznolike praktične verzije veoma često nalazimo primenjene u postkriminalnim društvima. Pogledajmo ukratko one najvažnije.

Prvo, mnogi ‘posmatrači’ koji su podržavali režim istrajaće i nakon promene na tvrdnji da se događaji koji se njihovoj grupi stavljaju na teret u stvari uopšte nisu dogodili.⁴⁰ Ovde se teza o neposobnosti pojavljuje u obliku neprihvatanja činjenica, i to bi bio klasičan slučaj onoga što Stenli Koen naziva doslovnim poricanjem: “Reč je o tvrdnji da se nešto nije desilo ili da nešto nije istinito.”⁴¹ Drugo, mnogi će, ne sporeći da se događaj u kome je pobijeno mnogo ljudi stvarno zbio, tvrditi da taj događaj ne može biti okvalifikovan kao zločin, već kao, na primer, ‘legitimna odbrana nacionalnih interesa’, što je strategija koju Koen naziva interpretativnim poricanjem: “... Činjenice (nešto se desilo) se ne poriču. Umesto toga pridaje im se drukčije značenje od onog koje se drugima čini očiglednim.”⁴² Treće, mnogi od posmatrača će tvrditi da nisu znali šta se događa, što u svetlosti činjenice da je zločin bio masovan, javni i institucionalizovan, opet valja čitati kao implicitnu poruku da ‘nismo mogli znati’:

48

40 Negiranje Holokausta već dugo je svojevrsna industrija koja je odavno prešla granice Nemačke, ali valja podsetiti da su prvi poricatelji bili sami nacistički zločinci (v. Himlerov govor, fn. 35) i posmatrači. O tome kako je negacija zločina od strane nekadašnjih Hitlerovih podanika u posleratnoj Nemačkoj poprimila oblik ‘kollektivnog afekta’, up. Gesine Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens* (Frankfurt am Main: Fischer, 2001); Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* (München: Piper, 2004 /1977/).

O negiranju zločina u postmiloševićevskoj Srbiji, vidi na primer: Milivoje Ivanišević, “Lična karta Srebrenice”, na:

<http://www.glas-javnosti.co.yu/book/export/html/2796>;

Aleksandar Pavić, “Da li je ‘genocid u Srebrenici’ prevara?”, na:

http://www.nspm.org.yu/debate_2007/2007_pavicI.htm

O stavovima srpskog javnog mnjenja vidi niže, fn. 44.

41 Stenli Koen, *Stanje poricanja. Znati za zlodela i patnje* (Beograd: Edicija Reč, 2003), 30.

42 *Ibid.* Za dinamiku odnosa između doslovnog i interpretativnog poricanja up. Viktor Ivančić, *Animal Croatica. Oglеди o domoljublju* (Beograd: Fabrika knjiga, 2007), 79–80.

“[Izjava] da ‘ništa o tome nismo znali’ odnosi se na Aušvic, i na sve što ovo ime simbolizuje i otelotvoruje, to jest na sistematsko masovno ubijanje pripadnika jednog naroda između 1941. i 1945. Ali nacionalni socijalizam nije iskazao svoju kriminalnu prirodu tek kad je u pogon stavljena mašinerija uništenja. Početak valja tražiti u merama koje su poništile demokratske slobode, i nastavile se hapšenjima, mučenjem i ubijanjem dojučerašnjih političkih protivnika, osnivanjem koncentracionih logora, paljenjem knjiga, bojkotom jevrejskih prodavnica već od aprila 1933; svi su ovi događaji bili poznati svakom u Nemačkoj... Svi su znali da su proglašeni Nirnberški zakoni, da se Hitler životinjski brutalno obračunao sa svojim rivalom Ernstom Remom i njegovim sledbenicima; svi su znali za takozvanu ‘Kristalnu noć’ u novembru 1933, kada se dogodio dotad najgori pogrom Jevreja u Rajhu. I svako je znao za deportacije Jevreja počev od 1940–41, koje su se događale pod vedrim nebom, usred dana, svugde u Nemačkoj.”⁴³

Četvrto, mnogi posmatrači biće skloni da se pozivaju na ‘date okolnosti’, tvrdeći kako ih je totalizirajuća moć starog režima lišila mogućnosti da shvate pravo značenje onoga što se događalo. Peto, delovi intelektualne elite će u njihovim analizama kriminalne prošlosti insistirati na centralnoj važnosti teze o nesposobnosti, navodeći je kao jedan od razloga za odustanak od bavljenja kriminalnom prošlošću.⁴⁴ Šesto, ras-

49

43 Ralph Giordano, *Die Zweite Schuld, oder von der Last Deutscher zu sein* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000), 38.

44 O svim ovim strategijama postoje brojni empirijski podaci, analize i normativni argumenti. Za slučaj Nemačke, v. na primer: Norbert Frei, *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen* (München: Verlag C. H. Beck, 2005); Ralph Giordano, *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000); Herman Lübbe, *‘Ich entschuldige mich’. Das neue politische Bußritual* (Berlin: Siedler, 2001); Richard Bessel (ur.), *Life in the Third Reich* (Oxford: Oxford University Press, 1987); Eric Johnson i Karl-Heinz Reuband, *What We Knew. Terror, Mass Murder, and Everyday Life in Nazi Germany [An Oral History]* (Cambridge, Mass.: Basic Books, 2006).

Kad je o Srbiji reč, dobru ilustraciju moralne konfuzije predstavljaju sukcesivna istraživanja javnog mnjenja u kojima su ispitivani stavovi građana prema ratnim zločinima, a koja, između ostalog, pokazuju da se kontinuirano smanjuje procenat ljudi koji izjavljuju da su čuli za zločine koji se pripisuju Srbima. Na primer, evo kako izgleda distribucija pozitivnog odgovora na pitanje da li su

prostranjenost ove teze tranzicione političke elite često navode kao razlog za ograničavanje krivične i političke odgovornosti naredbodavaca, počinitelaca i saučesnika:

“Braneci italijanski Zakon o amnestiji od 22. juna 1946, ministar pravde, komunista Toljati, dokazivao je kako je pod fašističkim režimom, ‘pošto je svaki slobodan glas kritike tiranske vlade bio zabranjen’, ‘bilo veoma teško, pre svega mladoj generaciji, da razlikuje dobro od zla’. Na suđenju stražarima iz Aušvica, sud je kao olakšavajuću okolnost naveo to da je nacional-socializam stvorio ‘besprimernu duhovnu konfuziju... dovodeći u pitanje ranije vrednosti i [potirući] razliku između dobra i zla. Što se tiče suđenja graničarima NDR, na sličan način se dokazivalo da je ‘imajući u vidu indoktrinaciju vojnika, njihovo socijalističko vaspitanje od detinjstva i odobravanje upotrebe vatrenog oružja u NDR, nemoguće tvrditi da je njihovo pokoravanje naredbama bilo očigledno protivno zakonu.”⁴⁵

50 Ovi različiti oblici teze o nesposobnosti, iako se svi mogu pojaviti istovremeno u jednom te istom kontekstu, odnose se na različite aktore, delanja i situacije; njihova moralna težina nije istovetna. Na primer, političke elite koje vode tranziciju od zločinačkog režima ka civilizovanom poretku najčešće se sastoje od ljudi koji nisu krivično, politički, niti moralno kompromitovani učesćem u zločinu ili podrškom režimu. Njima se nasleđe zločina ispostavlja kao problem koji zahteva kako normativni stav, tako i racionalnu političku strategiju za upravljanje odnosom između posledica prošlosti i poželjne budućnosti.⁴⁶ Analizirajući njihov odnos prema nasle-

ispitanici čuli za tvrdnju da su srpske paravojne formacije 1992. godine u Bijeljini ubijale civile: 53 odsto (2001), 30 odsto (2004), 27 odsto (2005). Procenat ispitanika koji veruju da se ovaj događaj zaista odigrao značajno je niži: 30 odsto (2001), 14 odsto (2004), 14 odsto (2005). Ovo su rezultati istraživanja Beogradskog centra za ljudska prava *Javno mnjenje u Srbiji. Stavovi prema domaćem pravosuđu za ratne zločine i Haškom tribunalu*, decembar, 2006, na www.bgcentar.org.yu

45 Jon Elster, *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi* (Beograd: Beogradski krug, 2005), 244.

46 Pitanje o moralno ispravnom i strateški racionalnom političkom odnosu prema lošoj prošlosti predstavlja izuzetno kompleksan problem čija bi analiza prevazilazila okvire ovog teksta. Up. Neil Kritz (ur.), *Transitional Justice. Vol. I: General Considerations* (Washington: United States Institute of Peace Press, 1995); Ruti Teitel,

đu zločina, nastojaćemo da razumemo alternative koje su im bile na raspolaganju, i pitaćemo da li je izbor koji su načinili bio politički realan i moralno opravdan; eventualna negativna ocena neće ove ljude učiniti suodgovornim za zločin. S druge strane, kad razmišljamo o zločincima i posmatračima, nastojaćemo da razumemo kako je bilo moguće da oni počine ili se saglase sa zločinom. U slučaju zločinaca (počinilaca, naredbodavaca, pomagača), branioci teze o nesposobnosti neće sporiti neposrednu uzročnu vezu između dela i njegovih posledica. Oni će jednostavno tvrditi da je karakter kulturnih ograničenja lišio zločince sposobnosti da shvate pravu prirodu onoga što su činili. U slučaju posmatrača, argument se čini mnogo lakše branjivim: pošto između njihovog (ne)delanja i zločina nema neposredne uzročne veze,⁴⁷ potrebno je samo pokazati da je kontekst kulture lišio ove ljude autonomne sposobnosti da sude o akcijama koje su drugi počinili u njihovo ime. Ako se ovo može dokazati, tada posmatrači ne bi bili moralno odgovorni za podršku režimu.

Argumentacija se ipak ne može ovde završiti. Mi doduše znamo za režime koji su zloupotrebljavali kulturu u nastojanju da onespobne podanike da razlikuju dobro od zla, kao što znamo i da su u mnogim slučajevima ovakva nastojanja vodila afirmaciji nečega što je zaista izgledalo kao rašireno moralno neznanje.⁴⁸ Ali empirijska činjenica da je na primer pod južnoafričkim režimom aparthejda u vla-

Transitional Justice (Oxford: Oxford University Press, 2000); Aleksandra Barahona de Brito *et al.* (ur.), *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies* (Oxford: Oxford University Press 2001); Jon Elster (ur.), *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

47 Ovo ne znači da je nemoguće rekonstruisati uzročnu vezu između zločina i posmatrača. Mnogi pisci koji insistiraju na kolektivnoj moralnoj odgovornosti za masovni zločin utemeljuju svoju tezu argumentom o proširenoj uzročnosti, gde se nastoji pokazati kako zločin nije samo posledica intencija i delanja ubica, naredbodavaca i pomagača. Zločin postaje moguć tek ako 'obični ljudi' (posmatrači) formiraju određen tip odnosa prema kriminalnoj intenciji i delu; ovaj odnos deo je uzročnog lanca zločina. Vidi na primer Larry May, *Sharing Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Christopher Kutz, *Complicity. Ethics and Law for a Collective Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

48 Tracy Isaacs, "Cultural Context and Moral Responsibility", *Ethics*, Vol. 107, No. 4, 1997, 672.

dajućoj beloj zajednici prevladavala moralna nebriga za praksu terora nad većinskim crnačkim stanovništvom, još uvek ne dokazuje da bilo koji mentalno sposobni pripadnik dominantne rasne grupe *nije mogao* da shvati da je tortura nad crnačkim stanovništvom bila moralno pogrešna. Mudi-Adams s pravom primećuje da se teza o nesposobnosti zasniva na pogrešnom tumačenju empirijskih uvida, gde se činjenica da se mnogi ljudi *nisu ponašali* u skladu sa moralnim standardima uzima kao dokaz da se oni *nisu mogli ponašati* u skladu sa ovim standardima. U stvari, teško je empirijski pokazati da je podrška zločinu zaista bila rezultat moralnog neznanja, a da nije bila reč na primer o strahu od posledica moralno ispravnog delanja, o interesno određenom saglašavanju sa režimskim ciljevima, ili o ideološki motivisanom prihvatanju tih ciljeva. Na ovom mestu branioci teze o nesposobnosti moraju da posegnu za dodatnim interpretativnim argumentima koji bi pokazali da empirijska evidencija zaista podržava njihovu tvrdnju o efektivnom dokidanju individualne autonomije. Oni će ponuditi dva, često međusobno povezana, argumenta: specifično razumevanje individualne psihologije, i specifično određenje kulture.

52 Različite verzije psihološke hipoteze ukazuju na navodna svojstva 'ljudske prirode' – na 'prirodnu povodljivost' ljudskog karaktera, duboku istinu psihološkog egoizma, važnost podsvesnih motiva⁴⁹ – kao odlučujuće faktore ispravnog razumevanja podaničkih stavova prema kriminalnom režimu. U sledećem koraku će se uticajno tvrditi kako "za način ljudskog delanja nije toliko važno kakva je neko ličnost, već u kakvoj se situaciji neko nađe".⁵⁰ Stenli Milgram je verovao da su njegovi laboratorijski eksperimenti demonstrirali 'opšti psihološki proces' koji je bio na delu i u Holokaustu, a koji se ogleda u čovekovoј spremnosti da se dobrovoljno pokorava autoritetu, odričući se istovremeno odgovornosti za sopstvena delanja učinjena po naredbi autoriteta: "Obični ljudi, koji jednostavno rade svoj posao, mogu, ne gajeći nikakvo posebno neprijateljstvo, postati akteri užasnog destruktivnog procesa."⁵¹ U meri u kojoj je ovakvo neupitno pokoravanje deo načina života i načina funkcionisanja jednog društva, autoritet koji naređuje nije samo izvor psihološki relevantnog podređivanja, već je čvorišna tačka kulture, kao izvor društvenih normi i moćni kontrolor inherentno slabih i povodljivih pojedinaca.

Milgramu se međutim može trivijalno prigovoriti da laboratorijski eksperiment ne može biti ozbiljno shvaćen kao model društvenih odnosa, odnosno da njegovi nalazi ne dokazuju kulturnu uslovljenost čovekovih psiholoških reakcija.

49 Moody-Adams, 294.

50 Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (New York: Harper & Row, 1974), 5.

51 *Ibid.*

Njegova tvrdnja zahtevala bi da se u društvenim odnosima nađe empirijski dokaz za tezu da je čovek biće koje je *biološki* predodređeno da bude zavisno od nepredvidivog konteksta u kome živi. Bez takvog dokaza – a tako nešto se ne može dokazati – analiza laboratorijski generiranih ljudskih reakcija na nasilje dostaje tek kao sredstvo afirmacije već unapred formulisane ‘istine’ o navodnoj suštini ljudske prirode.⁵²

3.3. Ozbiljniji pokušaji afirmacije teze o nesposobnosti fokusirani su na objašnjenje karaktera kulturnog konteksta kriminalnog režima. Podsetimo se ukratko poznate analize kulturne suštine totalitarizma što ju je ponudio Bronislav Malinowski. On prvo postavlja opšte pitanje o odnosu ljudske slobode i kulture. O slobodi ima smisla govoriti samo kao o atributu kulturno uobličanog ljudskog delanja u društvu. Kao “skup mogućnosti kroz koje pojedinci i grupe uobličavaju svoje ciljeve, uspešno ih ostvaruju, i uživaju plodove njihovih napora”,⁵³ sloboda pretpostavlja podvrgavanje neupitnim kulturnim pravilima. Kad kažemo da ova (etička, ritualna, običajna, pravna, tehnička) pravila određuju neosporivi okvir ljudske slobode, mi samo ukazujemo na temeljna svojstva zajedničkog života u društvu:

“Ovo artifičijelno okruženje [društvo – N. D.] sledi svoj sopstveni determinizam. U društvu postoje zakonitosti koje određuju kulturne procese, konstituciju kulture, i omogućavaju efikasno odvijanje udruženih aktivnosti. Stoga kultura neizbežno postaje izvor novih ograničenja koja se nameću čoveku... Sva ova ograničenja, diktirana kulturnim determinizmom, nužna su za uspešno ponašanje u istoj meri kao i zakonitosti u prirodi i organizmu. Doista, sloboda se sastoji od vođstva i uputstava koje kulturni zakoni daju ljudima.”⁵⁴

53

Sledi da su slobodni samo oni ljudi koji žive u kulturi koja podržava slobodu. Slobodarska kultura zasnovana je na “pravilima, normama i zakonima koji u istoj meri omogućavaju delanje i kreiraju slobodu”.⁵⁵ Tamo gde ovakav kontekst ne postoji, gde norme dominantne kulture ne ‘kreiraju slobodu’, ljudi ne mogu biti slobodni. Ne radi se samo o nepostojanju spoljašnje slobode, shvaćene kao sposobnost autonomnog izbora i delanja – u ovakvim društvima nema ni unutrašnje slobode, shvaćene kao sposobnost donošenja moralno ispravnih sudova. Drugim re-

52 Moody-Adams, 297.

53 Bronislav Malinowski, *Freedom and Civilization* (Bloomington: Indiana University Press, 1964 [1944]), 321.

54 *Ibid.*, 34–35.

55 *Ibid.*, 48.

ćima, ljudi u totalitarnom kontekstu nisu naprosto lišeni slobode režimskim nasiljem. Totalitarna kultura kreira stanje neslobode koje vanjskom posmatraču izgleda kao stanje što ga podanici dobrovoljno prihvataju. Da bismo ovo razumeli, potrebno je učiniti korak natrag, i videti kako ovakvi režimi osvajaju vlast. Na početku nalazimo 'kulturnu revoluciju' koja razara postojeću kulturu i zamenjuje je novom, u čijem jezgru stoji kvazireligijska etika koja proklamuje konačnu istinu o grupno-specifičnom dobru.⁵⁶ U ovom procesu "totalitarizam razara supstancu sopstvene kulture i transformiše naciju u slepi instrument moći, u gigantsku ljudsku fabriku sile".⁵⁷ Nova pravila ponašanja, nove moralne distinkcije, principi i mehanizmi vrednovanja, obznanjaju se s ciljem da pokriju sve oblasti individualnog i kolektivnog života. Od podanika se ne očekuje samo da se pokore, nego i da interiorizuju novi kulturni okvir kao jedini autentičan, ispravan i moguć izvor uputstava o načinu života. Takođe, od njih se očekuje da 'razumeju' i prihvate da nova kultura govori isključivo kroz režim i da безусловna lojalnost režimu zato predstavlja jedinu pravu slobodu. Režim mora da angažuje značajne resurse da bi ostvario ovako definisan cilj:

54

"Obrazovanje u ovakvim kulturama zahteva pre svega kreiranje odnosa intelektualne i duhovne potčinjenosti... Moderno školovanje i indoktrinacija u svim totalitarnim režimima predstavljaju poslednju reč u obrazovanju koje ubija inicijativu i kritički duh, što uključuje potpuno potčinjavanje nametnutoj istini, uspostavljajući na taj način psihološku osnovu za kompletnu integraciju pojedinca u poslušnu ljudsku mašineriju, spremnu da prihvati bilo kakvu naredbu ili komandu od nadređenih. U ovakvim kulturama, osnovni uvid relevantan za slobodu sastoji se u tome da je pojedinac uobličen tako da prihvati da su svi njegovi životni ciljevi, uključujući i smisao njegovog života i ambicije u karijeri, zavisni od centralizovanog autoriteta."⁵⁸

Prateći Malinovskog, teza o nesposobnosti počiva na konceptu kulturnog determinizma, u kome su na neobičan način integrisani organicističko viđenje kulture kao 'stvari po sebi' koja deluje na ljude poput prirodne sile, s jedne strane, i odlučujuća uloga političkog autoriteta u proizvodnji ovakve kulture, s druge strane. O čemu je reč?

⁵⁶ *Ibid.*, 310–313.

⁵⁷ *Ibid.*, 309.

⁵⁸ *Ibid.*, 191–192.

Prvo. Kultura se shvata kao bitno samostalan, neponovljivim tradicijama posredovan set normi, vrednosti, uverenja i stavova, prema kome se pojedinci i društvo odnose samo kao pasivni primaoci. Kultura je bitno *sveobuhvatna*, što znači da je ona istovremeno: a) zatvorena za bilo kakav uticaj drugih kultura, i b) sveodređujuća, u smislu da pokriva sve relevantne sfere društvenog života i odgovara na sva relevantna pitanja individualnog života.⁵⁹ Odavde sledi važan normativni izvod: kultura ne sme, upravo *ne može*, biti podvrgnuta nezavisnom testu koji bi pitao o osnovima i dometima njenog važenja.⁶⁰ Time se ne implicira njena statičnost, ali se definiše njen moralni autoritet. Kultura, takva kakva je formirana u istorijski kontingentnim procesima, konačni je autoritativni izvor razlike između ispravnih i pogrešnih načina mišljenja i delanja. Drugim rečima, kultura se razume kao izvor i autoritativni okvir kolektivnog i individualnih identiteta, pri čemu je individualni identitet čestica kolektivnog, koji se opet shvata kao neupitno metafizičko jedinstvo usmereno na ostvarenje kulturno određene sudbine.⁶¹ Kultura je *data*: kao način života, kao sredstvo za život, kao život sâm. Govoriti o čovekovo autonomiji i misliti pri tom na čovekovu sposobnost kritičkog mišljenja o sopstvenom kulturnom kontekstu, naprosto je pogrešno, pokazuju nam to svakodnevno iskustvo, istorija i antropologija. Čovek *jeste* samo kroz svoju kulturu. Kulturni deterministi će zaključiti kako ovo nije nikakva kolektivistička normativna teza, nego tek analitički validna informacija o određujućem svojstvu čovekovog života u društvu. 55

Drugo. Kad kažemo da je kultura *data* i sveobuhvatna, time ne impliciramo njenu samodovoljnost. Kultura nije sposobna za autonomnu reprodukciju. Proces enkulturacije koji određuje ekskluzivni normativni okvir našeg individualnog i kolektivnog života uvek je posredovan 'ideološkim aparatima države'.⁶² Mali-

59 "Kulturni determinizam je branjiv samo ako pretpostavimo da je kultura kohezivna i čvrsto strukturirana celina koja nije podložna uticaju ničeg što je u odnosu na nju izvanjsko, a da su pojedinci tek pasivni i podatni materijal lišen sposobnosti nezavisnog mišljenja."
– Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (Handmills i London: Macmillan Books, 2000), 83.

60 Za kritičku analizu, up. Nenad Mišćević, *Nationalism and Beyond. Moral Debate About Values* (Budapest: CEU Press, 2001), 156.

61 Ivančić, 222.

62 Za kritičku analizu ovog razumevanja odnosa kulture i političkog autoriteta, up. Michelle Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places. Morality, Culture, and Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 83.

novski nastoji pokazati kako možemo razlikovati liberalnu od iliberalne kulture. Prva je skup tradicijskih pravila koja podržavaju slobodu i čiji autoritet garantuje liberalna politička vlast. Ovako shvaćena, liberalna demokratija predstavlja stanje kulturno-političke harmonije, u kojoj razumevanje karaktera uzročno-posledičnih odnosa između kulturne datosti i političkog procesa ne predstavlja problem, sve zahvaljujući okolnosti da politička vlast, društvo i njegovi pripadnici prihvataju univerzalne moralne standarde kao svoje sopstvene. Ali u graničnim situacijama, kad režim nameće pravila i vrednosti koje afirmišu zločin, postaje na bolan način jasno da smo mi odlučno uobličeni kulturnim obrascima mišljenja, vrednovanja i delanja. Čovek rođen u kulturi koja afirmiše ubijanje 'drugih' nikako ne može znati da je takav čin moralno pogrešan.

56 I ne samo to: čovek rođen u kulturi koja je afirmisala univerzalne norme, lišen je sposobnosti da te norme sačuva za sebe kao validne u slučaju nasilne promene vrednosnog sistema: izložena režimskoj 'enkulturaciji', njegova će moralna autonomija biti poništena do tačke u kojoj će on prihvatiti revolucionisanu kulturu zla kao svoju sopstvenu. Drugim rečima, kad se kaže da je kultura nezavisna od čoveka, ne želi se samo reći da se ona svakom pojedincu ispostavlja kao rezultat intergeneracijskih društvenih procesa na koje on ne može direktno uticati. Videli smo da se za Malinovskog moć kulture ispoljava i u periodima koje možemo nazvati 'kulturnim revolucijama', kada se kontinuitet onoga što smo skloni videti kao neupitno 'našu kulturu' nasilno prekida, i kada politička vlast na njeno mesto postavlja nov sistem validnih kulturnih obrazaca, koji definiše obaveznost i moralnu ispravnost praksi kakvih pre nije bilo, i koje bi iz perspektive 'naše kulture' koliko juče bile praktično nezamislive.

Ovde kao da smo suočeni sa izvesnom konfuzijom. S jedne strane, kultura je čoveku data, ona ga predodređuje kao neka prirodna sila. S druge strane, tvrdi se da politički autoritet raspolaže principijelno neograničenom sposobnošću kreiranja te iste kulture. Da bi se dve teze integrisale u koherentnu celinu, neophodno je pre svega načiniti korak koji Malinovski propušta da učini, i vratiti se psihološkoj tezi o urođenim svojstvima 'ljudske prirode'. Možda nekim kulturnim deterministima ideja o ovakvom koraku nije bliska, ali pažljiviji pogled na njihovu teoriju kazuje da je prihvatanje psihološke teze cena koju je neophodno platiti: samo ako se čovek predstavi kao neograničeno manipulabilno biće, kulturu ćemo moći da vidimo kao nešto što je od čoveka nezavisno, a istovremeno nasilno *proizvedivo* voljom političkog autoriteta. Tek tada ćemo moći da shvatimo dve ključne teze Malinovskog: prvo, kulturni determinizam nije nikakav *perpetuum mobile*, nego društveni proizvod; drugo, sâm društvo je u značajnoj meri politički proizvod. Ova tri elemen-

ta uzeta zajedno – ljudska priroda kao kulturno proizvodiva kategorija, kultura kao društveni proizvod, društvo kao politički proizvod – možda bi pomogla kulturnim deterministima da objasne kako su moguće situacije u kojima nasilna politička promena moralne paradigme, odbacujući univerzalne standarde, uspostavljajući vladavinu zla i predstavljajući to zlo kao konačno pronađeno vrhovno grupno dobro, kreira ‘novog čoveka’. Sta možemo znati o ‘novom čoveku’? Kako on misli o svetu, šta oseća prema ljudima s kojima živi, kako on oblikuje svoje intencije? Konačno, kako ‘novi čovek’ dela i kako se odnosi prema svojim postupcima?

4. ‘POKVARENI TERMOMETAR’ ČOVEKOVE SAVESTI I ‘ISKRENO VEROVANJE’: O ČEMU JE REČ?

4.1. Na ovoj tački vredi se vratiti filozofskom relativizmu, da vidimo da li se i kako na postavljena pitanja može odgovoriti konceptualnom analizom ponuđenih empirijskih izvoda. Na primer, može se reći ovako: ‘novi čovek’ će raditi ono što *vidi kao ispravno i dobro*. U poznatoj frazi Ričarda Arnesona, “ako čovek čini ono što misli da je ispravno, on postupa na način plemenit i vredan poštovanja, pa čak i ako je njegova savest kao pokvaren termometar”.⁶³ Tome je tako zato što je “spособnost ispravnog postupanja zasnovana na dve komponente: na čovekovoj sposobnosti da odluči šta je ispravno i na njegovoj sposobnosti da se posveti onome što misli da je ispravno. Može se tvrditi da je ova druga sposobnost istinsko središte ljudskog dostojanstva i vrednosti”.⁶⁴ Na primer, možda će neko doneti pogrešnu odluku da je ubijanje nevinih ispravno, no takav čovek će ipak biti vredan našeg poštovanja ako se dosledno posveti realizaciji svoje odluke. Kritikujući ‘Kantovu psihologiju i epistemologiju’, Arneson nas nastoji uveriti da ljudi nisu moralno jednaki, odnosno da se naše moralne sposobnosti razdvajanja ispravnog i pogrešnog značajno *kvantitativno* razlikuju,⁶⁵ sve usled okolnosti koje su izvan naših moći, bilo da se radi o različitim mentalnim sposobnostima ili o različitim kulturnim kontekstima. Zato se od nas ne može zahtevati da ne grešimo u moralnim izborima – jedini kriterijum moralnosti koji ostaje jeste naša posvećenost našim izborima, ma kakvi oni bili.

57

63 Richard Arneson, “What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, u Dale Jamieson (ur.), *Peter Singer and His Critics* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 120–121.

64 *Ibid.*

65 Arneson improvizuje skalu moralnih sposobnosti na kojoj razlikuje ‘ne-osobe’ (*‘not persons’*), ‘skoro-osobe’ (*‘near-persons’*), ‘jedva-osobe’ (*‘marginal persons’*) i ‘istinske osobe’ (*‘genuine persons’*) – *Ibid.*

Dakle, Arnesonova teza glasi da osoba koja *misli da postupa ispravno* mora biti izuzeta od negativnog moralnog suda i od odgovornosti, bez obzira na karakter njegovog ili njenog dela. Ovakav pristup izazovan je za mnoge moralne filozofe,⁶⁶ pa ćemo tako sresti i tvrdnju da su “Hes, Ajhman i Keli svi imali izgovor za njihova užasna zlodela i da se izgovor sastoji u tome da oni nisu verovali kako čine bilo šta moralno pogrešno”.⁶⁷ Naravno, ovakva tvrdnja je šokantna: prvo, ubijanje nevinih je ‘van moralnog domašaja’ (*beyond the pale*) ako se pokaže kako je ubica iskreno verovao da postupa ispravno; drugo, onaj koji ubija iz uverenja, na primer na način kako je to Himler zahtevao u njegovom govoru, vredniji je naše moralne empatije od sebičnog ili zaplašenog posmatrača koji okreće glavu da ‘ne vidi’ kako mu odvođe suseda:

58 “Jedna je stvar delati na osnovu strasne posvećenosti lošim idealima za koje akter misli da su dobri, a nešto je sasvim drugo biti moralni ‘sapatnik’ koji iz lenjosti ili karijerizma pristaje da misli u moralnom okviru koji favorizuju njegovi pretpostavljeni ili sugrađani. Za oba tipa aktera možemo reći da čineći zlo postupaju u skladu sa njihovim moralnim uverenjima, ali nema ničeg vrednog poštovanja ili divljenja kod ljudi koji se tako ponašaju iz sebične nepažnje ili nebrige.”⁶⁸

Ukratko, zaustavljajući se na iskrenosti uverenja na kome se zasniva zločinačko delanje, a ne pitajući uopšte o moralnim svojstvima tog uverenja, ova teza kao da potiskuje moralnu izopačenost zločina u drugi plan. To se suprotstavlja našim moralnim intuicijama, čega su svesni i zagovornici, koji onda nastoje da odbrane njihovu poziciju isključivo analitičkim argumentima. Kako ova odbrana funkcioniše?

66 Na primer: Michael Zimmerman, “Controlling Ignorance: A Bitter Truth”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 33, No. 3, 2002; Michael Zimmerman, “Moral Responsibility and Ignorance”, *Ethics*, Vol. 107, No. 3, 1997; Geoffrey Scarre, “Excusing the Inexcusable? Moral Responsibility and Ideologically Motivated Wrongdoing”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 36, No. 4, 2005; James Montmarquet, “Zimmerman on Culpable Ignorance”, *Ethics*, Vol. 109, No. 4, 1999; Paul Benson, “Culture and Responsibility: A Reply to Moody-Adams”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 32, No. 4, 2001.

67 Zimmerman, “Controlling...”, 483.

68 Scarre, 458.

Primitićemo da je ovde reč o već analiziranom argumentu moralnog neznanja, odnosno o pokušaju radikalnog filozofskog utemeljenja teze o kulturnom determinizmu. Opšte je mesto da svako neznanje, pa tako i moralno, predstavlja potencijalno moćan argument za oslobađanje od odgovornosti; ali, isto je tako opšte mesto da neznanje ne oslobađa uvek, odnosno da nije svako neznanje takvo da može počinioca nekog dela izuzeti od odgovornosti.⁶⁹ Podsetimo se takođe da deterministički argument ne ide jednostavno za tim da oslobodi počinioca od odgovornosti za konkretno nedelo. Cilj je pokazati kako zarobljenost ljudi u kulturnom kontekstu rezultira time da oni uopšte nisu moralni (asumptivno odgovorni) subjekti – u ovom pogledu, oni se ne razlikuju od dece ili mentalno nesposobnih ljudi. Ne referirajući eksplicitno na kulturni kontekst, Majkl Cimerman će se složiti sa ovim uvidom i reći će da je ‘istina gorka, ali je ipak istina’: “Komandanta Aušvica Rudolfa Hesa ne možemo okrivljavati zato što je poslao u smrt dva miliona ljudi.”⁷⁰ Ovo nije normativni stav kojim bi se opravdavalo nešto što se nikako ne može opravdati. Radi se tek, veruje Cimerman, o analitičkom uvidu koji na filozofski skrupulozan način konstatuje poražavajuće stanje stvari: ubice, pomagači i posmatrači u zločinačkom režimu (koji se ideološki temelji na kulturno prihvaćenoj etici zla, dodali bi kulturni deterministi) uopšte nisu moralne osobe. Iako nisu podvrgnuti fizičkim ograničenjima koja bi negirala slobodu izbora, ovakvi ljudi nemaju normativnu sposobnost autonomnog suđenja. Stoga, i kad postupe na način koji se inače kvalifikuje kao moralno pogrešan, mi ih nećemo osuditi, jer oni nisu osobe obavezane zahtevima morala. Ukratko, ovde se, na tragu klasičnog Ostinovog uputstva, radi o izuzeću počinioca iz zajednice moralno odgovornih ljudi, a ne o opravdanju zločina kao moralno ispravnog delanja.⁷¹

69 Naravno, važi i obrnuto: neznanje nije jedini tip razloga koji oslobađa od odgovornosti. Literatura je enormna, kako ona ‘klasična’, tako i savremena. *Locus classicus* ostaje Aristotelova *Nikomahova etika* (Beograd: Kultura, 1958). Za recentne diskusije, up. na primer: R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); John Martin Fischer i Mark Ravizza (ur.), *Perspectives on Moral Responsibility* (Cornell: Cornell University Press, 1993), Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

70 Zimmerman, “Controlling...”, 483.

71 John Austin, “A Plea for Excuses”, u John Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 120–121.

Šta je novo u ovom argumentu u odnosu na 'klasični' moralni relativizam i kulturni determinizam, koji takođe tvrde da zločinci 'nisu mogli znati', te da ih zato ne možemo smatrati odgovornim za propuštanje da uoče moralnu korumpiranost njihovog ponašanja? Cimermanova početna tvrdnja glasi da su razlozi zbog kojih aktera nekog dela možemo kriviti za neznanje mnogo restriktivniji nego li se to rutinski pretpostavlja. Zato prvo treba pitati pod kojim uslovima je neko odgovoran za neznanje o nečemu. Neznanje činjenica treba razumeti kao 'propuštanje da se zna istina', što se dalje svodi na propuštanje da se 'veruje u istinitost' određenih činjenica.⁷² Konsekventno, akter će biti nesumnjivo odgovoran za delo samo ako je *verovao* da čini nešto pogrešno. U ostalim slučajevima suočavamo se sa problemom neznanja kao propuštanja da se veruje u istinitost činjenica. Ovo propuštanje da se veruje može imati dva oblika. Prvo, neko je mogao učestvovati u kolektivnom zločinu rukovođen sadističkim, koristoljubivim ili oportunističkim motivima. Takva osoba jednostavno ne uviđa (u Cimermanovoj terminologiji: *ne veruje*) da je istinitost razlikovanja između moralno ispravnog i pogrešnog relevantna za njegovo ili njeno delanje; ovog ćemo aktera smatrati odgovornim. Drugo, neko je mogao učestvovati u zločinu rukovođen – zastrašujuće moralno pogrešnim, ali iskrenim – uverenjem da je ono što čini moralno ispravno. Ovaj je akter (pogrešno) *verovao u istinitost činjenica*. Okolnost da ovakvo verovanje pada na testu opravdanja⁷³ ne dostaje da se počinioca proglasi odgovornim za zločin – Hes nije odgovoran, jednostavno zato što nije verovao da čini zlo.

Prigovor koji se čini očigledno primenjivim na ovakvu odbranu zločinaca iz uverenja kaže da se neznanje ne može izjednačiti sa nevinošću, odnosno da su zločinci morali znati da je njihovo delanje moralno pogrešno. Hes možda nije znao šta čini, ali je imao dužnost da zna.⁷⁴ Tvrdnja da elementarno razlikovanje ispravnog i pogrešnog – u našem primeru, sagledavanje moralnog karaktera ubistva nevinih ljudi – u bilo kom kontekstu može prevazilaziti sposobnosti normalnog čoveka, tek je loša metafizika. Zato Džejms Monmarket odbacuje tvrdnju o moralnoj relevantnosti pogrešnih uverenja. Oni koji 'iskreno' prihvataju moralno izopačena uverenja samo demonstriraju neprihvatljivu nebrigu prema svetu u kome žive i prema drugim ljudima. Oni sami sebe dovode u stanje moralnog neznanja:

72 Zimmerman, "Moral...", 412.

73 *Ibid.*

74 Scarre, 459.

“Ako se čovek nalazi u određenom mentalnom stanju a da nije svestan da je to stanje na bilo koji način pogrešno, kako možemo očekivati da on uloži napor da iziđe iz takvog stanja? Odgovor na ovakvo retoričko pitanje glasi: ako je nečiji nedostatak svesti o pogrešnosti [sopstvenog mentalnog stanja – N. D.] *sam po sebi* nebranljiv – ako je rezultat takvih faktora kao što je na primer čovekova nezainteresovanost da se uopšte zapita da li je to stanje pogrešno – tada možemo, i *moramo*, očekivati da čovek bude u nekom drugom mentalnom stanju. Naravno, od pojedinca ne možemo očekivati da kao nekom magijom uloži odgovarajući napor jednom kada se već nalazi u pogrešnom mentalnom stanju; naše je očekivanje da on ne sme dospeti u takvo stanje.”⁷⁵

Kako Cimerman odgovara na ovu kritiku? Nije sporno da je akter odgovoran samo ako je bio u stanju da kontroliše sopstvenu intenciju i delanje: minimalno, zahtevaju se postojanje alternativnih mogućnosti, sposobnost izbora, i sloboda od prinude prilikom samog delanja. Monmarketova kritika fokusirana je na mogućnost i dužnost *ispravnog znanja* kao bitan element sposobnosti izbora. Cimerman, videli smo, ovu dužnost relativizuje do poništenja time što od aktera zahteva samo *iskreno verovanje*. On odbacuje Monmarketov prigovor o nemogućnosti opravdanja nebrige, tvrdeći da osoba koja prihvata pogrešno verovanje nije svesna sopstvene nebrige: upravo, ona je *dovedena* u stanje nebrige u nekoj tački u vremenu koja prethodi onome što vidimo kao stanje njene moralne izopačenosti. Kritika propušta da uoči kako je nebriga koja je u fokusu pažnje – na primer, ubijanje iz uverenja u Aušvicu – sama za sebe *neskrivljena*.⁷⁶ Ovo propuštanje zasniva se na jednoj drugoj pogrešci, upravo na pretpostavci da je čovek uvek i direktno odgovoran za stanje nebrige u kome se našao. Međutim, kaže Cimerman, čovekovo stanje (ne)verovanja nikada nije pod njegovom ili njenom direktnom kontrolom. Zato, da bismo zločinca iz uverenja mogli da okrivimo za moralno neznanje o činjenicama zločina, neophodno je identifikovati neko njegovo prethodeće pogrešno delo za koje je on bio direktno odgovoran – delo za koje je, čineći ga, znao da je pogrešno i za koje je znao da će proizvesti njegovo kasnije neznanje.

Ukratko, ‘neprihvatljiva nebriga’ koju bismo eventualno mogli identifikovati kao uzrok koji je jednom u prošlosti počinioca doveo u današnje stanje pogrešnog verovanja, nije dovoljan razlog za odgovornost. Zločinac iz uverenja bio bi odgovoran samo ako bi se moglo pokazati da je on u prošlosti učinio nešto *sa name-*

75 Montmarquet, 845.

76 Zimmerman, “Controlling...”, 485.

rom da samog sebe dovede u stanje kasnijeg neznanja.⁷⁷ Zaključak koji sledi čini se kako formalno-logički, tako i empirijski utemeljenim. Logički zaključak treba da pokaže analitičku konzistentnost teorije, i on glasi da je nečija odgovornost za delo počinjeno u neznanju ‘u najboljem slučaju indirektna’. Čak i ako se utvrdi da je počinilac u prošlosti namerno izazvao sopstveno neznanje, dakle čak i ako je njegovo neznanje skrivljeno, on u trenutku kada čini delo više ne kontroliše sopstveno neznanje o karakteru tog dela. Ako sam se ja u nekom momentu u prošlosti svesno doveo u stanje neznanja, kako bih u budućnosti mogao da ubijam Jevreje nesvestan moralnih implikacija onoga što činim, moje današnje neznanje o karakteru zločina je autentično – ja više ne znam kakva je moja akcija prethodila mom današnjem ponašanju. Zato, ako je uslov direktne odgovornosti za proizvedeno neznanje ispunjen, odgovornost za delo počinjeno u neznanju može biti samo indirektna.⁷⁸ Ovome se dodaje empirijski izvod, koji treba da pokaže da se teza o ‘u najboljem slučaju posrednoj’ odgovornosti u praksi svodi na nepostojanje odgovornosti: bilo bi krajnje neobično i teško zamislivo da ja danas odlučim da se ponašam na određeni način sa idejom da će me to ponašanje dovesti u specifično stanje moralnog neznanja, pa da ću zahvaljujući ovom svesno konstruisanom neznanju jednom u budućnosti biti u prilici da počinim moralno pogrešno delo za koje – kao neko ko više ne raspolaze adekvatnim znanjem – neću biti odgovoran.

Ipak, ova sumarna analiza jednog sofisticiranog filozofskog argumenta ne pruža nam pouzdan odgovor na pitanje o tome šta taj argument nudi novo u odnosu na već poznate verzije relativizma. Može se tek primetiti da Cimerman izbegava svaki razgovor o kulturi. Naša sloboda delanja počiva na slobodi volje, koja je sa svoje strane izvod ispravnog verovanja shvaćenog kao mentalno stanje,⁷⁹ pa bi se novina mogla sastojati u u tvrdnji da je čovekova sposobnost rasuđivanja relativna u odnosu na njegova mentalna stanja nad kojima on nema direktnu kontrolu. Centralno pitanje po Cimermanu glasi: “... kako ja (namerno ili nenamerno) ostvarujem kontrolu nad sopstvenim prelazom iz stanja neverovanja u *p* u stanje verovanja u *p*? Ovakva kontrola zahteva da se prelaz ostvari ili tako što ću ja sopstvenim delanjem kreirati stanje u kome ću ubuduće verovati u *p*, ili tako što ću dozvoliti da se dogodi da verujem u *p*.”⁸⁰ Prvi slučaj je relevantan za odbranu argumenta. Monmarket tvrdi da svako, suočen sa mogućnošću ovakvog prelaza, mora da demonstri-

77 Zimmerman, “Moral...” 415–418.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*, 414.

80 Zimmerman, “Controlling...”, 487.

ra “određen kvalitet *otvorenosti* prema konsideracijama koje se tiču istine i vrednosti”.⁸¹ Drugim rečima, svaki čovek ima dužnost da demonstrira ‘intelektualno odgovoran odnos’ prema opcijama sa kojima je suočen, odnosno da o njima sudi i da izvrši moralni izbor na način koji će sprečiti njegov prelaz u stanje neznanja koje bi bilo štetno po druge.⁸² Cimermanov odgovor na ovu Monmarketovu tezu ostaje u okvirima formalne logike, propuštajući da se suoči sa moralnim problemom koji kritika naglašava.⁸³

4.2. Tek na samom kraju analiziranog teksta, Cimerman će pomalo neočekivano izaći iz sopstvenog analitičkog okvira, da zaključi sledeće:

“I dalje tvrdim da ovi akteri [Hes, Ajhman i Keli – N. D.] ne mogu biti okrivljeni za ono što su učinili. Znam da je ovo gorka pilula koju treba progutati, ali tvrdim da je ovo tačno. Ako ignorišemo ovu istinu, rizikujemo da afirmišemo nepravedan odnos prema mnogim (*veoma mnogim*, usuđujem se da kažem) pojedincima; time i sebe izlažemo riziku da postanemo akteri koji čine zlo (zlo za koje, priznajem, ne bismo bili odgovorni, čime međutim zlo ne bi bilo umanjeno). U stvari, ovo je rizik koji se svakodnevno afirmiše. Moramo prestati da činimo ovo zlo.”⁸⁴

63

Cimerman je pošao od tvrdnje koja se suprotstavlja moralnim intuicijama i reflektivno usvojenim moralnim stavovima mnogih ljudi, da bi potom ponudio njenu analitičku odbranu. Argumentacijski krug je međutim zatvoren snažnim normativnim izvodom: kriviti zločince za zlo koje su počinili znači činiti zlo. Pogreška je trivijalna. Cimerman je jednostavno uzeo Hesa, Ajhmana i Kelija kao *primere*, kako bi

81 Montmarquet, 845.

82 James Montmarquet, “Culpable Ignorance and Excuses”, *Philosophical Studies*, Vol. 80, No. 1, 1995, 43; nav. prema Scarre, 463.

83 “Čak i kada bih mogao direktno kontrolisati ispunjavanje ovakve dužnosti, još uvek moramo zaključiti kako je moje verovanje u *p* van moje direktne kontrole. To je zato što u takvom slučaju moje kreiranje verovanja u *p* mora biti ne-osnovno delanje (*‘nonbasic action’*), pošto moram prvo da promenim svoj stav tako da on prestane biti ‘zatvoren’ i postane ‘otvoren’; jedino kroz praktikovanje ove promene stava (*‘by way of doing this’*) mogu postati sposoban da vidim istinu.” – Zimmerman, “Controlling...”, 488.

84 *Ibid.*, 489.

što više izoštrio važnost sopstvene teme. On je, međutim, propustio da vidi da je izbor primera redefinisao koordinate njegove teme. Moralna filozofija koja se na bilo koji način dotakne nasilne smrti velikog broja nevinih ljudi ne može više sebi dozvoliti da se ne pita o načinu nastanka i o sadržini moralnih uverenja počilaca, o načinu na koji ih je njihovo moralno uverenje vodilo u zločinačkom delanju, te o moralnim posledicama koje je zločin ostavio. Propuštanje da se odgovori na ova pitanja ne može se braniti kao metodička preferenca za analitički u odnosu na normativni pristup: reč je o analitičkom propustu.

64 Džefri Sker pokušaće da pokaže kako se Cimermanova teza može odbraniti postavljajući pitanja koja je ovaj zanemario, a koja traže da se vratimo proučavanju kulturnog konteksta. Monmarketovi zahtevi za otvorenošću i intelektualno odgovornim odnosom prema pitanjima istine i vrednosti, ma koliko bili privlačni, ipak više izražavaju jednu liberalnu vrlinu, nego što se na ozbiljan način suočavaju sa konkretnim problemima moralnog izbora u 'teškim slučajevima': "Na žalost, naša osećanja ne svetle kao svetionici koji bi obasjavali moralnu istinu bez obzira na to koliko su naša faktička uverenja korumpirana."⁸⁵ Problem je manje u tome što ljudi nisu otvoreni za moralne konsideracije, odnosno problem nije u tome što ljudi ne bi bili spremni da se zapitaju o razlici ispravnog i pogrešnog, dobra i zla, u graničnim situacijama – problem je u tome što "ova otvorenost nije epistemička panaceja kako bi to moglo da izgleda na prvi pogled".⁸⁶ Jednostavno, istorija nam pokazuje da su ljudi u ovakvim situacijama skloni pogrešnim odgovorima na moralna pitanja. Ovo je nesumnjivo važan uvid, sve i ako ga Sker poglavito vidi kao potvrdu važnosti Cimermanovog pitanja o uslovima prelaza iz 'stanja neverovanja u *p* u stanje verovanja u *p*'. Uvid je međutim dublji, pošto nas vraća problemu razumevanja nastanka i prihvatanja etike zla opisane u odeljku 3.1. Pretpostavimo, ili rekonstruišimo iz istorijskog iskustva, sledeću priču:

Živeli smo kao civilizovani građani u zajednici zasnovanoj na načelu moralne jednakosti. Validnost ovog načela ispoljavala se u dva oblika: prvo, država je imala dužnost da sve svoje građane tretira sa jednakim poštovanjem i jednakom brigom; drugo, svaki građanin imao je dužnost da na isti način – s jednakim poštovanjem i jednakom brigom – tretira svakog svog sugrađanina. Onda su se stvari nekako izmenile i većina onih koji su do tada bili pristojni ljudi okrenula se militantnoj ekstremnoj nacionalističkoj grupi, prihvatajući njenu kolektivističku ideologiju mržnje kao sopstveni sistem vrednosti. Grupa je na vlast došla 'demokratski', za-

85 Scarre, 466.

86 *Ibid.*, 464.

hvaljujući podršci nove većine, i krenula je da primeni svoju ideologiju, ponovo uz podršku većine. Usledilo je masovno ubijanje nedužnih sugrađana, izdvojenih na osnovu njihove pripadnosti 'manje vrednoj' ili 'inherentno zloj' grupi. Posle nekoliko godina, zločinački režim je pao, i novi režim je otvorio proces demokratske tranzicije. Ljudi koji su kao podanici zločinačkog režima podržavali zločin ili koji su, u najmanju ruku, odbijali da pojme zlo, sada postaju građani demokratskog režima.

Uočimo poražavajuću dinamiku ove istorijske sekvence: postojalo je vreme u kome su elementarni moralni standardi bili važeći za sve. Potom su, u ime mržnje, moralnog neznanja i ravnodušnosti, ove norme odbačene, kako od strane režima, tako i od strane podaničke većine. Nakon zločina, novi režim i većina njegovih građana ponovo prihvataju univerzalne moralne norme, baš kao da se ništa nije dogodilo. Kad je zločinački režim došao na vlast, većina jučerašnjih pristojnih ljudi spremno je pristala da učestvuje, podržava, ili bar toleriše zločin; posle promene režima, oni se vraćaju civilnoj normalnosti, kao pojedinci koji navodno jasno razumeju i prihvataju moralne koordinate pristojnog društva kao svoje vlastite. Prelaz koji su ovi ljudi načinili iz stanja neverovanja u *p* (zločin se ne može opravdati) u stanje verovanja u *p* (zločin je opravdan) kao da je poništen njihovim povratkom u stanje neverovanja u *p* (zločin se ne može opravdati). Iako smo juče *verovali* da je ubijanje nevinih dobro, danas *verujemo* da je demokratija dobra stvar, i da nevine ne treba (više) ubijati. Na ovoj tački srešće se moralni realizam i politički pragmatizam. Ono što je bilo juče ne može se, znamo, promeniti – zato mi zatvaramo knjigu prošlosti i gledamo samo napred. Evo kako je to definisao Konrad Adenauer, predstavljajući program svoje prve vlade:

65

“Oni koji su stvarno krivi za zločine počinjene u vreme nacionalsocijalizma i u ratu treba da budu najstrožije kažnjeni. Ali, ne smemo više praviti razliku između dve klase ljudi u Nemačkoj, onih koji su politički odgovorni i onih koji to nisu. Ovo razlikovanje mora smesta biti odbačeno. Rat i posleratne tegobe stavile su mnoge ljude na iskušenja koja su bila toliko teška da je neophodno pokazati razumevanje za određene propuste i lutanja. Zato će Savezna vlada pokrenuti pitanje amnestije, i razmotriće podnošenje predloga Visokom komesarijatu da saveznički vojni sudovi amnestiraju one koje su do sada kaznili. S jedne strane, Savezna vlada je odlučna da, gde god je to moguće, prošlost prepusti zaboravu; s druge strane, Vlada je bezuslovno odlučna i da iz prošlosti izvuče neophodne pouke, koje će je upravljati u odnosu prema

svima koji bi da podrivaju egzistenciju naše države, bez obzira da li je reč o desnom ili levom radikalizmu.”⁸⁷

Naravno, Cimerman bi rekao da se događaji iz prošlosti, onakvi kakvi su opisani u mojoj priči, ne mogu opravdati, ali bi verovatno zaključio kako je Adenauer u bitnom ipak bio u pravu: razumevanje unutrašnje logike onog što se događalo zahteva da ljude koji su grešili oslobodimo odgovornosti. Unutrašnja logika, reći će to na jedva različite načine Adenauer, Malinovski i Sker, određena je čovekovom ograničenom sposobnošću da se odupre pervertiranoj etici na kojoj kriminalni režim zasniva svoju ideologiju, o čemu postoji žalosno pouzdana empirijska evidencija. Po Skeru, ovakva evidencija nam kaže da smo mi manipulabilna bića kojima je moguće nametnuti “strahove i želje (svesne i nesvesne), koji će potom igrati veliku ulogu prilikom našeg odlučivanja šta ćemo smatrati verodostojnim”.⁸⁸ Možda Cimerman preteruje tvrdeći da zločinac može biti izuzet od odgovornosti ako je iskreno prihvatio moralno pogrešnu ideologiju, ali i Mudi-Adams podjednako preteruje kad dokazuje da je moralno neznanje uvek samoskrivljeno, odnosno da ideološki i kulturni kontekst ni na koji način ne oslobađaju učesnike u zločinu – istina leži negde između ovih ekstrema. A u čemu se istina sastoji?⁸⁹ Priznajući analitičku snagu Cimermanove teze, empirijsku snagu teze kulturnog determinizma, prihvatajući istovremeno da je Mudi-Adams u pravu kad pokazuje da kulture ipak nisu ‘konceptualni zatvori’, Sker će završiti sa nečim što liči na ublaženu zdravorazumsku verziju Arnesonove teze:

“Ako se zapitamo gde se između ovih ekstrema istina tačno nalazi, broj odgovora biće jednak broju individualnih slučajeva. Stepenn moralne odgovornosti jednog aktera zavisn je od čitavog niza personalnih i situacionih faktora, od kojih mnogi nisu pod njegovom kontrolom. Neki od aktera Hitlerove volje bili su očigledno bolje opremljeni ili povoljnije situirani nego drugi da podvrgnu stavove i zahteve režima kritičkom preispitivanju. Nesumnjivo je da su mnogi Nemci koji su bili u stanju da zauzmu kritički stav propustili da to učine jer su bili privučeni mogućnostima lične koristi koje su im se nudile sve

87 “Erste Regierungserklärung von Bundeskanzler Adenauer”, 20. septembar 1949, Konrad-Adenauer-Stiftung, na: www.kas.de/publikationen/2001/820_dokument.html

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*, 467.

dok su se pokoravali partijskoj liniji. Drugi su možda propustili da iskoriste svoju ‘sposobnost da obrate pažnju’ iz puke lenjosti ili kukavičluka, ili iz uverenja da su ljudi na vlasti mudriji od njih. Temeljni moralni princip ovde glasi da se više zahteva od onih koji su sposobni za više.”⁹⁰

‘Temeljni moralni princip’ tako se svodi na kombinaciju ‘personalnih i situacionih faktora’. Do prvih se dolazi klasifikacijom psiholoških obrazaca ponašanja, koja polazi od pretpostavke da su se konkretni pojedinci mogli naći u situacijama koje su na različite načine mogle uticati na njihovu *sposobnost suđenja* shvaćenu kao unutrašnje, karakterno svojstvo. Drugo, ‘situacioni faktori’ upućuju na relevantnost istorijskog konteksta za čovekovu sposobnost *izražavanja autonomnog suda*. Moglo bi se kritički primetiti da je reč o dva različita problema, koji pokreću različita moralna pitanja, i koji zahtevaju različite pristupe. Pri tom ne mislim da bi razlikovanje ovako formulisanih ‘personalnih i situacionih faktora’ zahtevalo angažman psihologije, sociologije ili istorijske nauke. Neophodno je međutim poštovati onaj aspekt njihovog razlikovanja koji su filozofi odavno uočili: sposobnost suđenja (‘personalni faktor’) tiče se pitanja da li je čovek u kontekstu kolektivnog zločina moralni akter, ili pritisak okolnosti poništava njegovu moralnu autonomiju, čineći ga moralno neuračunljivim, i oslobađajući ga time od odgovornosti. S druge strane, ‘situacione faktore’ moguće je razumeti kao spoljne prepreke ispravnom moralnom delanju jedino ako kažemo da ‘personalni faktori’, onako kako ih Sker shvata, nisu relevantni. Samo moralno odgovorna osoba može biti izložena režimskoj prinudi koja je sprečava da kaže šta misli o zločinu; onog koji ‘iskreno veruje’ da ubijajući ili podržavajući zločin čini dobro, režim neće ugrožavati niti progoniti – verujem da je ovo najvažnija ‘socijalna teza’ za razmišljanje o zločincima, pomagačima i posmatračima. Kad kažemo da je neko u kriminalnom režimu prestao biti autonomni moralni akter, mi ga izuzimamo od svake odgovornosti za bilo koje buduće objektivno nemoralno delo, kakvo je na primer zločin, i nas više ne može zanimati kakav će on sud izreći o tom zločinu, baš kao što nas ne zanimaju ni izjave koje imaju oblik moralnih sudova a koje potiču od mentalno bolesnih osoba ili od male dece. S druge strane, situacioni faktori, ispravno shvaćeni, mogu moralno odgovornu osobu osloboditi od odgovornosti za konkretno ponašanje u konkretnoj situaciji, ako se pokaže da je prinuda bila takva da se od moralnog aktera nije moglo opravdano očekivati da se suprotstavi zlu. Moralna pozicija onog koji se ne suprotstavlja zločinu zato što je to nemoguće, neuporediva je sa moralnom pozicijom onoga koji prihvata zločin kao

67

90 *Ibid.*, 468–469.

etički ispravnu poziciju. Zato Skerov pokušaj psihološko-sociološko-istorijske konstrukcije ‘temeljnog moralnog principa’ pada na pogrešnom razumevanju ‘personalnog’ i ‘situacionog’, a izvod koji on nudi može se svesti na moralni nihilizam: o zločincima, pomagačima i posmatračima ne možemo zauzeti poopštivi moralni stav, jer bismo time rizikovali da ovim ljudima, ili barem nekim od njih, nanesimo nepravdu. Sker bi verovatno odgovorio da ništa u Cimermanovoj i njenoj tezi ne opravdava zločin, te da se diskusija tiče samo razloga za izuzeće iz odgovornosti onih koji ‘nisu mogli znati’. Međutim, kad kažemo da ne postoji univerzalni moralni kriterijum za ocenu odgovornosti onih koji su na različite načine učestvovali u zločinu ili ga podržavali, paralelna teza da se sam zločin ne može opravdati ostaje da visi kao nepotreban ukras u relativistički ispražnjenom prostoru: zločin je moralno nebranljivo delo, a zločinci su oslobođeni od moralne odgovornosti.

68 **4.3.** Na kraju: teza o nesposobnosti, u njenim različitim oblicima, ne nudi nijedan uverljiv dokaz o sposobnosti kulture da liši ljude moralnog subjektiviteta, odnosno da ih učini ‘situaciono slepim’ za razlike između ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, pravednog i nepravednog. Kultura nije tvorevina čiji bi nastanak, očuvanje i dinamika bili nezavisni od primalaca. Naprotiv, da bismo poštovali društvene norme, prihvatili kulturne vrednosti, razumeli naše kulturno definisane društvene uloge, mi moramo biti sposobni da autonomno mislimo, vrednujemo i postupamo. Drugim rečima, kultura postaje moguća tek ako su pripadnici njene zajednice moralni akteri. U minimalnom smislu, moralni akter je osoba koja je u stanju i koja je uvek spremna da se sa pozicije univerzalnih moralnih standarda reflektivno odnosi prema etičkim konceptima koji vladaju u njenoj grupi. Okolnost da u različitim društvima uočavamo specifične obrasce verovanja, vrednovanja i ponašanja, ne vodi zaključku da su pripadnici tih društava obavezani datim obrascima na organski neupitan način: reč je tek o intergeneracijski uobličanim, dinamičkim obrascima prema kojima svaka generacija i svaki čovek imaju dužnost da se kritički odnose, prihvatajući ih kao važne ako su moralno ispravni, ili odbacujući ih, ako su moralno pogrešni. Zato, zaključuje Mudi-Adams, u modernom društvu nema i ne može biti ‘istinskog moralnog slepila’. Možemo naći samo slučajevne samo-nametnutog, afektiranog moralnog neznanja,⁹¹ koje valja shvatiti kao svestan izbor, odnosno kao nečiju odluku da ne razlikuje ispravno od pogrešnog, i da na toj konfuziji zasniva svoje stavove, intencije i ponašanje.

91 Moody-Adams, “Culture...”, 296.