

KA DUALIZMU PRAKTIČKOG UMA: SIDŽVIKOVA FILOZOFSKA ETIKA

Aleksandar Dobrijević



Institut za filozofiju
Filozofski fakultet
Beograd, 2025.

Jeji, Jani i Luki

Sadržaj

UVOD (ILI KO JE HENRI SIDŽVIK?)	3
1 PRELAZ OD ZDRAVORAZUMSKE MORALNOSTI KA FILOZOF- SKOJ ETICI	11
2 SIDŽVIKOVA IMPLICITNA METAETIKA	23
3 KA MORALNOJ AKSIOMATICI, ILI O INTUICIONIZMU	41
4 INTUICIONISTIČKI UTILITARIZAM	77
5 KA DUALIZMU PRAKTIČKOG UMA	93
APENDIKS: NASTAVAK DUALIZMA PRAKTIČKOG UMA DRUGIM SREDSTVIMA	127
BIBLIOGRAFIJA	133

UVOD (ILI KO JE HENRI SIDŽVIK?)

Henri Sidžvik je najpoznatiji filozof za koga niko nije čuo.

Kada prvi put čuju ovu staru šalu,¹ početnici u filozofiji zbunjeno se i pozdrivo smeškaju, jer je najpoznatijim filozofskim imenima, po pravilu, uvek osigurano neko mesto čak i u najsazetijim udžbenicima iz istorije filozofije, u kojima, međutim, najčešće nema ni retka o Henriju Sidžviku. Ako se osvrnemo na ukupnu svetsku produkciju monografija, zbornika i akademskih članaka o Sidžvikovoj etici, uočićemo da publikacije o njoj u prve dve dekade dvadeset prvog veka po broju višestruko nadmašuju celokupnu njenu dvadesetovekovnu recepciju, što u najmanju ruku indukuje preporuku da se udžbenici iz istorije filozofije revidiraju, a navedena šala proglasi otrcanom. No, pre nego što je kao takvu naprosto zaboravimo, setimo se izreke da svaka šala sadrži zrnce istine: u Sidžvikovom slučaju ona je rečita da rečitija ne može biti, pod uslovom da je čitamo kao da glasi „najpoznatiji filozof koga malo ko *želi* da čita“. Popularnost čuvenog metafizičara Alfreda Norta Vajtheda u prvoj polovini prošlog veka možda je najodgovornija, premda nehotice, za mutnu predstavu o Sidžvikovoj filozofiji morala: naime, njegovo mladalačko čitanje najvažnije Sidžvikove knjige *Metodi etike* (*The Methods of Ethics*), kojom ćemo se i mi ovde baviti (i za koju ćemo nadalje koristiti standardnu skraćenicu

¹Navedenu u (Bucolo, Crisp i Schultz 2011:34). To što se Sidžvikov životni vek (1838-1900) skoro do tančina preklapa s trajanjem vladavine britanske kraljice Viktorije, pa se on otuda, katkad i u pogrdnom smislu, naziva viktorijanskim filozofom morala, za naše čitanje, koje je prevashodno analitičko i kritičko a ne istorijsko i kontekstualno, ovde nije od velike važnosti.

ME),² odvratilo ga je ne samo od ovog Sidžvikovog remek-dela³ nego i od bavljenja etikom uopšte (Harrod 1951:76–77). Kada neka knjiga stekne status *dosadne* ili *odbojne* knjige, a upravo je takav bio Vajthedov uticajni utisak o toj knjizi, ni radoznale čitaoce iz profesionalnih akademskih krugova nije lako nagovoriti da joj se bliže posvete. Ako se tome doda svedočanstvo da su mladi Bertrand Rasel (Russell 1959:38) i Džordž Edvard Mur (Moore 1942:16) predavanja svog učitelja, „starog Sidža“ („*Old Sidg*“), doživljavali kao dosadna, kojima se zdušno pridružuje i Elizabet Enskomb u svom uticajnom tekstu „*Modern Moral Philosophy*“ nazivajući ga „prilično dosadnim autorom“ (Anscombe 1958:10), nagovor na čitanje Sidžvika postaje još teži. Čak se ni savremenim filozofi koji sebe nazivaju „sidžvikovcima“, poput nedavno preminulog Dereka Parfita, ne ustručavaju da kažu kako su pojedini delovi *ME* dosadni (Parfit 2011:xxxiii), odnosno pisani u stilu prekomplikovane, dugačke, minuciozne tehničke rasprave, neefikasno organizovane, preopterećene raznoraznim kvalifikacijama i distinkcijama (Singer M. 1974:425, 1982:341; Skelton 2002:617, 2025:4). Da bi se istakla glavnina Sidžvikove argumentacije, koja se i danas priznaje kao krajnje aktuelna i relevantna, pojedini tumači predlažu značajno skraćivanje kanonskog sedmog izdanja *ME* („dajdžest“ varijantu koja bi knjigu od izvorno preko 500 svela na otprilike 220 stranica), pritom računajući na prećutni konsenzus među savremenim etičarima da se za odbačenim delovima knjige ne bi mnogo osvrvalo jer se uglavnom smatraju zastarelim i irelevantnim, s dodatnom pretpostavkom da bi takvo prekrajanje Sidžvikovu

²Ova skraćenica odnosi se na poslednje, posthumno, sedmo izdanje knjige *The Methods of Ethics* iz 1907. godine. Ovde koristimo nerevidirano reizdanje te verzije iz 1981. godine, s predgovorom Džona Rolsa (Hackett Publishing). U slučajevima kada se pozivamo na ranija izdanja te knjige, takođe koristimo skraćenicu *ME* ali upućujući istovremeno i na redni broj izdanja: na primer, *ME1* upućuje na prvo izdanje te knjige, štampano 1874. godine. Sedmo izdanje, koje se suštinski ne razlikuje od šestog, smatra se kanonskim, premda ne i kritičkim, jer ne sadrži upućivanja na brojne autorove supstantivne revizije vlastitog teksta u izdanjima koja prethode šestom. Za potpunije podatke o različitim izdanjima ove knjige videti bibliografiju.

³Da *ME* nesumnjivo spada u filozofska remek-dela ili filozofske klasike i da važi za jedno od najvažnijih postignuća u istoriji etike, videti (Rashdall 1885:200; Broad 1930:143; Schneewind 1977:vi; Hooker 2000:347; Deigh 2004:168; Skelton 2006:199; Parfit 2011:xxxiii; Lazari-Radek i Singer P. 2014:vii).

knjigu učinilo i dinamičnijom i zanimljivijom (up. Phillips 2011a:8, 2022:16; Parfit 2011:xxxiv). Kakav god stav zauzeli prema ovakvom predlogu, ne treba da nas čudi što su se u ozbiljno izučavanje ove knjige mahom upuštali stručnjaci za filozofsku etiku i što ona nikad nije mogla previše da zainteresuje filozofe drugačije teorijske orijentacije, a kamoli širu čitalačku publiku.

Međutim, kako to obično biva, čitalački utisci retko kad su jednoglasni. Ukoliko imamo na umu da etičari Sidžvika često nazivaju „filozofom za filozofe“ (*philosopher's philosopher*) (up. Harrison 1996:424; Singer M. 2000:xiv; Schultz 2007:380) kojeg naposljetku nastoje da podražavaju, onda bi bilo i poštenije i ispravnije ovu njegovu knjigu okarakterisati kao „zahtevnu za čitanje“ (Lazari-Radek i Singer P. 2014:viii).

Ne negirajući njenu zahtevnost, jedan od najranijih utisaka o *ME* ipak je sasvim drugačiji:

To je jedna od onih knjiga za koju je sigurno proricati da je nikakav napredak u filozofskoj doktrini nikada neće učiniti zastarelom. Ona ne predstavlja tek komad stroge i suptilne filozofske kritike, već jedinstveno umetničko delo posebne lepote poput nekog Platonovog ili Barklijevog dijaloga. (Rashdall 1885:200)

Ovom pozitivnom, takoreći „estetičkom“ pogledu na *ME* treba dodati jedan skorašnji pogled koji se suprotstavlja višedecenijskom forsiranju priče o Sidžvikovom dosadnom načinu pisanja, priče koja je u međuvremenu i sama postala dosadna, a koja se pokazuje netačnom i preteranom čim se udubimo u Sidžvikov spis (Crisp 2018:52). No, da takav doživljaj možda i nije sasvim netačan i preteran, pokušava da nas sarkastično (raz)uveri Bernard Vilijams:

Istina je, prvo, da je veliki deo knjige dosadan; i drugo, da nije cela dosadna. Ima upečatljivih momenata napetosti koje izrastaju iz odlomaka same te dosade. Zapravo bi se moglo reći da se pretežna engleština (*Englishness*) te knjige proteže čak i na sličnost s utakmicom kriketa, koja ima to veoma sofisticirano obeležje da se značajan detalj monotonije može shvatiti samo ako se razumeju slabi i hipotetički momenti uzbuđenja koji se iz nje mogu

razviti. Treće, činjenica da je veliki deo knjige *Metodi etike* dosadan nije najvažnija činjenica o njoj. To nije čak ni najvažnija negativna činjenica o njoj, jer ono što je u najdubljem smislu u njoj pogrešno javlja se u najzanimljivijim delovima. (Williams 2006:280)⁴

Čarli Danbar Brod, autor čuvene knjige *Five Types of Ethical Theory*, u kojoj je jedno poglavlje posvećeno upravo Sidžvikovoj etici, možda najjasnije i najpreciznije opisuje uzroke nejednoglasnih, često međusobno oprečnih utisaka o *ME* i prirodu problema s kojim se suočavaju njeni čitaoci:

Kao pisac, on ima ozbiljne nedostatke koji su sigurno umanjili njegovu slavu. Njegov stil je težak i zapetljan... On neprekidno doraduje, kvalifikuje, iznosi primedbe, odgovara na njih, a zatim pronalazi dalje primedbe na odgovore. Svaka primedba, svako opovrgavanje, sve replike i svi dokazni materijali sami po sebi su za divljenje i beskrajno svedoče o strogosti i iskrenosti autora. Ali čitalac može postati nestrpljiv, izgubiti nit argumentacije i ustati sa svog radnog stola zaključivši da je čitao s neprestanim divljenjem, a da se potom gotovo ničega ne seća. (Broad 1930:143–144)

Ironija je u tome što je Brodove opaske o frustrirajućem iskustvu čitanja ove knjige mogao da nadahne upravo Sidžvikov samokritički osvrt na vlastiti stil, sačuvan u posthumno objavljenoj knjizi *Henry Sidgwick: A Memoir*, sastavljenoj uglavnom od izvoda iz njegove korespondencije i njegovog dnevnika. Sidžvik je, naime, svestan da je njegov stil „prilično neproziran i tehnički“ što ga čini „suvim i odbojnim“, da zbog toga nikada neće steći veliku popularnost, ali da će knjiga *ME* možda biti privlačna nekolicini „spekulativnih umova“, kojima je, sem studentima, na kraju krajeva i namenjena (Sidgwick i Sidgwick 1906:291–292, 295).⁵

⁴U ovom kontekstu otrežnjujuća je Rolsova opaska da može biti kako je *ME* dosadna i zamarajuća knjiga, ali da su akademska filozofska dela, bila ona i prvorazredna, inače neretko dosadna (Rawls 2007:379).

⁵Ova Sidžvikova priznanja o vlastitom teškom stilu protivreče Šnivindovom iskazu da je

Izuzmemo li studente, koji na ovu njegovu knjigu i dalje mahom reaguju kao nekada mladi Vajthed, Rasel i Mur (up. Blanshard 1974:349), za „spekulativne umove“ kojima se Sidžvik nadao njegov stil ne predstavlja samo problem, već se, naprotiv, smatra i rodnim mestom ili pretečom analitičke filozofije (Frankena 1957:539), prototipom savremenog tretmana filozofije morala koji postavlja nove standarde akribičnosti (Schneewind 1977:1), a Sidžvik pravim ocem savremene normativne etike (Pellegrino i Renzo 2008:10), odnosno savremena anglofona etika, koja i dalje praktikuje način filozofiranja kakav je on zacrtao, Sidžvikovim detetom (Lillehammer 2010:363; Krishna 2016:399), te da je on, otuda, prvi „profesionalni“ ili „akademski“ filozof morala koji je, doduše, opsesivno delio zanimanje za velika egzistencijalno-moralna pitanja sa Šopenhauerom i Ničeom, ali je njegov „naučni“, pa čak i „mazohistički“ stil pisanja u velikoj meri to nažalost zamračio (Skorupski 2007:412).

Ima i „spekulativnih umova“ koji bi da Džordžu Edvardu Muru retroaktivno oduzmu „očinstvo“, kao zvaničnom osnivaču metaetike, i da ga dodele njegovom učitelju, „starom Sidžu“, što je istorijski gledano netačno, premda ima smisla reći da Sidžvik svojim semantičkim analizama elementarnih normativnih pojmova anticipira rođenje metaetike, o čemu ćemo detaljnije raspravljati u drugom poglavlju. Nema sumnje da Mur, oslobodivši se prvobitne odbojnosti prema *ME*, u *Principima etike* priznaje svoj dug prema Sidžviku (citira ga više nego bilo kog drugog filozofa), koji je imao izvesnu formativnu ulogu, i još uvek je ima, u razvojnim dekadama britanske metaetičke i normativno-etičke misli, ali isto je tako nesumnjivo da, kako to Markus Singer poetski naglašava, „s izlaskom Murove, Sidžvikova zvezda gasne“ (Singer M. 1982:341). Makar je tako važno u metaetičkim i normativno-etičkim debatama sve do sedamdesetih godina prošlog veka, u kojima se ova Sidžvikova knjiga više pominjala nego tumačila.⁶

Sidžvikova knjiga napisana tako jasnim stilom da ne zahteva bilo kakvu egzegetsku studiju (Schneewind 1977:1).

⁶Primeru radi, na engleskom govornom području u dvadesetom veku objavljene su svega dve monografije o *ME*: Hayward (1901b) i Schneewind (1977). Sa recepcijom *ME*, uglavnom pozitivnom, pre svega u stručnim časopisima, naročito s kraja devetnaestog i u prvoj polovini prošlog veka, situacija je daleko povoljnija što, nasuprot Deigh (2007), uverljivo pokazuje

Moglo bi se reći da je Sidžvikova zvezda ponovo „zasijala“ s pojavom i potonjim ogromnim uticajem Rolsove knjige *Teorija pravde*,⁷ u kojoj se, mimo proglašavanja *ME* vrhuncem razvoja utilitarističke teorije morala, nagoveštava kako Sidžvik već u *ME* sledi izvestan metod vrlo blizak Rolsovom, u savremenoj etici široko prihvaćenom metodu „refleksivnog ekvilibrijuma“ (Rawls 1971:22, n. 9, 51, n. 29).⁸ Rolsova revitalizacija Sidžvika nastavila se i kroz osvrte u zapaženim člancima (Rawls 1974, 1980), u predgovoru za obnovljeno sedmo izdanje *ME* iz 1981. godine, te u posthumno objavljenim predavanjima u kojima razrađuje sve ono što je ranije govorio o Sidžviku (Rawls 2007).

Najupečatljiviji Rolsovi stavovi o *ME*, u velikoj meri zaslužni za pobuđivanje šireg istorijskog i filozofskog interesovanja za Sidžvikovu etiku nezavisno od komparacije njihovih teorijskih pristupa, jesu sledeći:

Skelton (2010b). Međutim, moglo bi se reći da je izostala sistematska recepcija Sidžvikove političke i ekonomske teorije, izložene u knjigama *The Principles of Political Economy* (Sidgwick 1883), *The Elements of Politics* (Sidgwick 2012), kao i u njegovim posthumno objavljenim predavanjima iz političke istorije pod naslovom *The Development of European Polity* (Sidgwick 1903) (pošto se ovde bavimo isključivo Sidžvikovom etikom, navedene knjige samo pominjemo). Status njegovih ostalih etičkih spisa (kako onih objavljenih za njegovog života, tako i onih posthumnih), budući da se skoro uvek povezuju sa njegovom ipak najvažnijom knjigom – *ME* – upadljivo je bolji. Tako, na primer, Alistair Makintajer u svojoj *Kratkoj istoriji etike* kaže da svako ko se lati sinoptičkog pisanja o tako obuhvatnoj temi mora osećati strahopoštovanje prema Sidžvikovom spisu *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, objavljenom 1886. godine (MacIntyre 1998:xiii). Ali reputacija njegovih drugih etičkih ogle-da, pogotovo onih iz zbornika *Practical Ethics: A Collection of Addresses and Essays* (Sidgwick 1998a) ume da varira. Tako, recimo, u jednoj enciklopedijskoj odrednici Šnivind piše: „Iako zanimljivi zbog svetla koje bacaju na njegovu filozofiju morala, oni su premali, previše prigodni ili premalo originalni da bi bili od nezavisnog značaja“ (Schneewind 1967:434); takvoj reputaciji Sidžvikovih praktično-etičkih ogle-da odlučno se opire Entoni Skelton, tvrdeći da oni nude nov pristup praktično-moralnim problemima (Skelton 2006:199). Pojedine Sidžvikove kraće etičke spise, sakupljene posthumno u knjigama *Essays on Ethics and Method* i *Miscellaneous Essays and Addresses*, zajedno sa posthumno objavljenim predavanjima *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau* i *Lectures on the Philosophy of Kant and other Philosophical Lectures & Essays*, ovde ćemo pominjati samo u kontekstu analize *ME*. Za potpunije podatke o ostalim ovde korišćenim etičkim spisima Henrija Sidžvika videti bibliografiju.

⁷U svakom slučaju, tek nakon objavljivanja ove Rolsove knjige kao tačno može važiti Vilijamsovo zapažanje da *ME* „nakon razdoblja prilično rezolutnog zanemarivanja, danas ponovo postaje cenjena a možda čak u nekoj meri i čitana“ (Williams 2006:277).

⁸U kojoj meri je to tačno i o kakvom je metodu zapravo reč, raspravljaćemo u trećem poglavlju.

1. Iako pomalo ekscentrična, knjiga *ME* je „prvo pravo akademsko delo iz teorije morala, savremeno i po metodi i po duhu“ (Rawls 1980:554, 1981:v, 2007:378);
2. „Povezujući dela prethodnih autora, te preko svog uticaja na Dž. E. Mura i na druge, taj je spis odredio okvir za filozofiju morala koja je usledila“ (Rawls 1980:555);
3. *ME* predstavlja najjasniju i najpristupačniju formulaciju klasične utilitističke doktrine, odnosno najprefinjenije, najsistematичnije, najpotpunije i najdublje filozofsko izlaganje tog učenja (Rawls 2007:375, 377–378).

Međutim, kada se pomene klasični utilitarizam, obično se pomisli na Džeremija Bentama (osnivača utilitarizma) ili Džona Stjuarta Mila (najčitanijeg utilitaristu), a ne, kako bi hteli Rols i još neki Sidžvikovi sledbenici koji to sa žaljenjem ističu (Lazari-Radek i Singer P. 2014:vii), na Henrija Sidžvika, kao pisca suptilnije i snažnije argumentacije u poređenju sa argumentacijom svojih slavnijih prethodnika i uzora. Ipak, već se u prvoj dvadesetovekovnoj studiji o istoriji utilitarizma Sidžvik s jedne strane poima kao poslednji klasični utilitarista, a s druge kao utemeljivač savremene filozofije morala (Albee 1901:324–375), što je status koji se drugim imenima iz te tradicije nikada ne dodeljuje. A opet, kako Šnivind tvrdi na više mesta, *ME* u raznim aspektima upadljivo odstupa od klasičnog utilitarizma, pre svega zbog Sidžvikovog otvorenog odbacivanja empirizma i do tada nečuvenog pokušaja da utilitarizam pomiri s tradicionalno suparničkim teorijama poput intuicionizma, te da bi stoga bila „greška tu knjigu prevashodno shvatiti kao odbranu utilitarizma“, koji se, doduše, prilično uvijeno predstavlja kao najbolja dostupna etička teorija, ali da „iz toga ne sledi da se *Metodi* mogu razumeti naprosto kao argumentacija u prilog utilitarizma“ (Schneewind 1977:192; up. Schneewind 1974:372). Ukoliko izuzmemo neke druge Sidžvikove etičke spise u kojima se on nedvosmisleno izjašnjava kao utilitarista, o čemu ćemo više raspravljati u četvrtom poglavlju, i ako se usredsredimo samo na *ME*, i dalje važi ono što je

još s početka dvadesetog veka napisao Hejvord (Hayward 1901a:361) – da je Sidžvika ekstremno teško svrstati u bilo koji etički tabor.

Čak su i etičari otvoreno suparničkih teorijskih usmerenja spremni da tvrde kako je *ME* „u celini uzev, najbolja rasprava o teoriji morala ikada napisana“ (Broad 1930:143), delo čija se koherentna konstrukcija može porediti samo s Kantovim etičkim opusom (Schneewind 1977:421–422). Već pomenuti sidžvikovac Derek Parfit, koji je nastojao da „hibridizuje“ kantovsku i utilitističku etiku, bezrezervno prihvata i Brodov i Šnivindov sud, uz čuveni dodatak da je „Kant najveći filozof morala još od starih Grka“, ali da su „Sidžvikovi *Metodi... najbolja* knjiga o etici svih vremena“ (Parfit 2011:xxxiii).

*

Ukratko, moglo bi se reći da je pred čitaocima knjiga kako o Sidžvikovoj filozofskoj etici tako i o njenoj stručnoj recepciji. Za ideju da je stasalo vreme da se ta već uveliko klasična etička misao konačno predstavi domaćoj čitalačkoj publici, imam da zahvalim mentoru mog magistarskog rada o utilitarizmu preferencija Ričarda Hera i mog doktorskog rada o kontraktualizmu (kao specifičnom obliku deontološke teorije) Tomasa Skenlona – profesoru Jovanu Babiću. Preuzimanje realizacije tog zadatka, dabome, isključivo je moja odgovornost.

Članak pod naslovom „Skepticizam u pogledu fundamentalizma razloga“, izvorno objavljen u časopisu *Theoria* 2, 2019: 153–160, u prerađenom obliku ovde čini deo drugog poglavlja; prilog pod naslovom „Еволюціоно објашњење моралних веровања и Сиджвиков дуализам практичког ума“, izvorno objavljen u zborniku radova *Филозофија и наука* (Београд: САНУ/Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2022: 267–276), ovde čini, takođe u prerađenom obliku, deo petog poglavlja.

Knjigu, s ljubavlju, posvećujem supruzi i našoj deci.

PRELAZ OD ZDRAVORAZUMSKE MORALNOSTI KA FILOZOFSKOJ ETICI

Naslov ovog poglavlja je parafraza naslova prvog odseka Kantove knjige *Zasnivanje metafizike morala* (Kant 2008). Nemamo dokaza da je Sidžvik imao baš Kanta na umu kada je zdravorazumsku moralnost (*common-sense morality*) označio kao polazište svog istraživanja (Kant 2008). Pre će biti da je sledio sebi bližu škotsku filozofsku tradiciju zdravorazumske moralnosti koja je, iako nastala u poznom osamnaestom veku kao reakcija na Hjumov skepticizam, imala svoje pobornike i u devetnaestovekovnoj britanskoj etici (Lazari-Radek i Singer P. 2014:82). Ali čini nam se da bi Kant bez ustezanja potpisao Sidžvikov iskaz da zdravorazumska moralnost pripada „koliko meni toliko i bilo kom drugom čoveku“ (*ME:x*).¹ Opisujući svoj zadatak Sidžvik, međutim, više voli da se ugleda na slavnog Stagiranina: ako nam je Aristotel darovao analizu „grčke zdravorazumske moralnosti“, zašto da se ne učini „isto za našu moralnost ovde i sada“ (*ME:xix-xx*).

Da bismo ispravno razumeli šta Sidžvik podrazumeva pod na prvi pogled nejasnom sintagmom „metodi etike“ koja se nametnula kao naslov njegove knjige, najpre treba da pružimo prihvatljiv opis zdravorazumske moralnosti, a potom da ukratko izložimo Sidžvikovo shvatanje prirode filozofske etike.

Adekvatno opisati zdravorazumsku moralnost predstavlja izvesnu teškoću, budući da Sidžvik nigde ne nudi njenu preciznu definiciju, ako se takva

¹O Kantovom shvatanju morala „običnog“ ili „zdravog“ razuma, videti (Cekić 2020).

definicija uopšte može navesti, kao što s pravom kaže jedan njegov tumač (Singer M. 1986:65). No, tema zdravorazumske moralnosti, a naročito njeno kritičko tematizovanje, prožima čitavo delo *ME*. Sidžvik, u najmanju ruku, ima ambivalentan stav prema njoj: s jedne strane ona je „tekuće mnjenje“ (*current opinion*) (*ME:xx*), ili ono što pojedini dvadesetovekovni utilitaristi nazivaju „prihvaćenim mišljenjem“ (*received opinion*) (Hare 1981:12–13) ili na-prosto rasprostranjenim moralnim verovanjima, u svakom slučaju nešto što „filozof morala treba da izučava s punim poštovanjem i s marljivom strpljivošću“ (Sidgwick 1998a:22); s druge strane ona je itekako podložna revizijama ili reformama koje teže tome da problematizuju njen kredibilitet. Podrobniju analizu Sidžvikovog potonjeg stava, koji obelodanjuje njegovu filozofsku potrebu da „neštedimice kritikuje ovu moralnost“ (*ME:x*), shvaćenu u njenom užem smislu kao svojevrsnog ekvivalenta takozvanog „dogmatskog intuicionizma“, odložićemo za treće poglavlje. U ovom poglavlju ukratko ćemo se pozabaviti Sidžvikovim tretmanom zdravorazumske moralnosti u širem smislu, smislu koji se provizorno može nazvati „doksatičkom“ koncepcijom zdravorazumske moralnosti (Krishna 2016:396).²

Takva koncepcija polazi od konstatacije da postoji „preklapajući“ skup moralnih verovanja ili pravila koja su zajednička svima nama ili, pak, većini nas (up. Parfit 2011:149). Reč je o moralnim verovanjima ili pravilima koja smo stekli i usvojili vaspitanjem, navikama, običajnošću, koja se često uzimaju zdravo za gotovo, za koja kažemo da su predrefleksivna i da ih stoga treba sagledavati „sasvim empirijski, onakve kakve ih zatičemo u opštem mnjenju“ (*ME:229*).³ Njihova snaga leži upravo u rasprostranjenom uverenju u njihovu

²„Doksatička“ koncepcija zdravorazumske moralnosti kao da sugerise da postoji, ili da bi mogla postojati, i njena „epistemička“ koncepcija, što je zavodljiva pretpostavka u koju je verovao Šnivind, budući da zdravorazumska moralnost u užem smislu ima svojstva teorije morala (up. Schneewind 1977:262). Rodžer Krisp, međutim, smatra da dokazi za to ne postoje u Sidžvikovom tekstu, te da je teško pridavati epistemičku težinu zdravom razumu koji je, shodno čestim Sidžvikovim naglašavanjima, baziran na „mnjenju“ a ne na „znanju“ (up. Crisp 2015:106). Entoni Skelton dodaje kako se čini da je Sidžvikovo prihvatanje zdravog razuma zasnovano na praktičnim, a ne na epistemološkim razlozima (Skelton 2007:97n20; up. *ME:467–474*).

³Takva moralna verovanja Dejvid Ros, za koga se može reći da makar jednim delom sledi i neguje britansku tradiciju zdravorazumske moralnosti, opisuje kao kumulativni proizvod mnogih generacija (Ross 2002:41).

istinitost (up. ME:341). Ovu podvučenu karakteristiku zdravorazumske moralnosti, bilo u njenom širem ili užem smislu, Sidžvik će upotrebiti kao njeno distinktivno obeležje nasuprot takozvanoj „pozitivnoj moralnosti“, čije ograničeno (relativno) važenje počiva u poštovanju nekog osobenog *kodeksa* a ne istinitosti (ME:214–215). Proširujući svoje granice – pripadajući, kako Sidžvik prilično ležerno kaže, „čovečanstvu“ (ME:229) – zdravorazumska moralnost stiče prednost u odnosu na domen pozitivne moralnosti, koja isključivo pripada nekoj partikularnoj kulturi ili zajednici. Rasprostranjenost verovanja u istinitost zdravorazumskih opštih pravila leži u tome što ona služe kao „praktični vodiči za obične ljude u uobičajenim okolnostima“ (ME:361). Ona su, takoreći, podrazumevajuća u svakodnevnom moralnom orijentisanju običnih ljudi (pri čemu fraza „obični ljudi“ ovde nema nikakvu potcenjivačku konotaciju, nego je pre generička oznaka za dominantnu tendenciju pasivnog prihvatanja „ispravnosti“ i autoriteta nasleđenih moralnih verovanja). Doksatička koncepcija ukazuje na to da zdravorazumska moralnost, budući mahom nekritička, strogo uzev nema svojstva teorije morala, ali da može biti polazište, a dobrim delom i građa za filozofsku etiku, što su pre Sidžvika na sebi svojstvene načine već pokazali Aristotel i Kant: „Zdrav razum sam po sebi nije dovoljan, već, kako je Kant rekao, obična ili opšta moralna svest, usled dijalektike koja joj je imanentna, zahteva i priziva filozofiju morala kako bi postala koherentna“ (Singer M. 1986:76).

Imajući, vrlo verovatno, upravo Aristotela i Kanta na umu, i nagoveštavajući neophodnost prelaza od zdravorazumske moralnosti ka filozofskoj etici, Sidžvik kaže:

Prema filozofskim umovima, međutim, 'moral zdravog razuma' (kako sam se usudio da ga nazovem), čak i da se napravi što preciznijim i urednijim, često se smatra nezadovoljavajućim kao sistem, iako ti filozofski umovi nemaju sklonost da dovode u pitanje njegov opšti autoritet. Ove moralne opštosti teško je prihvatiti kao naučne prve principe..., makar činile deo našeg mišljenja. Čak i pod pretpostavkom da se ta pravila mogu definisati tako da

se zajedno savršeno uklapaju i da pokrivaju čitavo polje ljudskog delanja, a da ne dospevaju u sukob i da nijedno praktično pitanje ne ostavljaju bez odgovora – i dalje će iz toga nastali zakonik izgledati kao slučajan skup propisa kojima je potrebna neka racionalna sinteza. Ukratko, bez sklonosti da poričemo da delanje koje se obično ocenjuje kao ispravno jeste takvo, ipak možemo zahtevati neko dublje objašnjenje *zašto* je to tako. (ME:101–102)

Pa ipak, ono što pripada doksatičkoj koncepciji zdravorazumske moralnosti, uprkos njenoj eksplanatornoj nemoći, nije nešto što se može ignorisati, naročito ako tu postoje duboke dispozicije „da se govori istina, da se bude odan prijateljima, da se oseća posebna naklonost za vlastitu decu i druge takve stvari“ (Williams 2006:288). Sem toga, veći deo dana, da tako kažemo, svi smo mi „obični ljudi“ koji se ponekad ponašaju kao egoisti, katkad postupaju iz dužnosti, a pokatkad se rukovode korisnošću (ME:xix, 288, 382, 490); (Nakano-Okuno 2011:1, 42). Običan čovek, drugim rečima, već pribegava *različitim vrstama* moralnog rasuđivanja, ali ih labavo i zbrkano povezuje (ME:102), ako ih uopšte razlikuje. Sidžvik će pokušati da odmota, eksplicira i artikuliše upravo ono što u umotanom obliku zatiče u zdravorazumskoj moralnosti u njenom širem smislu:

Moj cilj u ovom radu je dakle da se objasne, onoliko jasno i iscrpno koliko to moje moći dopuštaju, različiti metodi etike za koje smatram da su implicitni u našem svakodnevnom moralnom rasuđivanju. (ME:14)

Pre nego što detaljnije razmotrimo o kojim je metodima etike ovde zapravo reč, potrebno je, kako smo već nagovestili, da se ukratko pozabavimo Sidžvikovim shvatanjem prirode filozofske etike. Specifičnost njenog predmeta izučavanja jeste ono što je razlikuje od drugih „pozitivnih nauka“: dok su pozitivne nauke, uopšte uzev, *deskriptivne* i bave se „utvrđivanjem onoga što jeste, što je bilo ili što će biti“, primarni predmet filozofske etike jeste „određivanje onoga što treba da bude“, pa je ona, prema tome, *normativna* disciplina.

A budući da filozofska etika, nalik deskriptivnim naukama, teži „sistematičnom i preciznom“ izučavanju svog predmeta, moguće ju je nazvati „naučnom“ u nekom prenosnom smislu (ME:1, 77, 99). Pošto ne možemo da odlučujemo o onome šta treba da bude bez znanja o onome šta je slučaj, ili kako savremeni etičari više vole da kažu, pošto normativno supervenira na deskriptivnom (up. Shaver 2000:263; Lazari-Radek i Singer P. 2014:14), filozofska etika kao normativna disciplina u Sidžvikovoj režiji za svoje polazište ima doksatičku koncepciju zdravorazumske moralnosti, kojoj svakako ne manjka bogat deskriptivni sadržaj podložan sistematičnom i preciznom izučavanju. Sidžvika, međutim, u početku neće toliko zanimati njen bogat sadržaj koliko će tragati za „praktičnim principima“ koji su zajednički i njoj i filozofskoj etici i koje će on imenovati kao „krajnje principe“:

Koji su, onda, ti različiti metodi? Koji su ti različiti praktični principi koje je zdrav razum čovečanstva *prima facie* spreman da prihvati kao krajnje principe? (ME:6)

Način postavljanja ovih pitanja ukazuje na to da Sidžvik zapravo poistovećuje „krajnje principe“ sa „metodima“, pa se ovde moramo složiti s jednim od njegovih najrevnosnijih tumača – Rodžerom Krispom (Crisp 2015:21–22) – kada kaže da nije jasno zbog čega se Sidžvik opredelio da više govori o metodima nego o krajnjim principima, odnosno o „krajnjim razlozima za postupanje ili uzdržavanje“ (ME:78):⁴ da je bilo obrnuto, da je naglašavanje bilo drugačije, Sidžvik bi, umesto *Metodi etike*, za naslov svoje knjige izabrao *Krajnji principi etike*, a time bi mnogi potonji nesporazumi bili sprečeni ili izbegnuti. I zaista, njegova generalna definicija „metoda etike“ dopušta dva različita čitanja:

‘Metod etike’ je... racionalna procedura kojom se određuje ono što je za individualna ljudska bića ‘ispravno’ da čine, ili ono što ‘treba’ da čine, ili ono što voljnim delanjem nastoje da ostvare. (ME:1)

⁴ „Krajnji principi“ ili „krajnji razlozi“ predstavljaju one principe ili razloge koji radi svog opravdanja ne iziskuju neke dalje principe ili razloge.

Ako imamo na umu doksatičku koncepciju zdravorazumske moralnosti, jasno je da se „metod etike“ ne odnosi ni na kakvu teoriju morala: „Da je Sidžvik mislio na to, upotrebio bi reč 'teorija'. On koristi reč 'metod' zato što prevashodno govori o načinu postupanja, o nečemu što se odvija u praksi“ (Raphael 1974:405). S druge strane, moglo bi se reći da ponuđena definicija predstavlja alternativni način shvatanja filozofske (normativne) etike kao *racionalistički zasnovane*: „Etika se ponekad shvata kao istraživanje... racionalnih propisa delanja“ (ME:2–3). Kantov uticaj ovde se prepoznaje kao presudan,⁵ budući da već na početku svoje knjige Sidžvik pokazuje da takvom definicijom odstupa od dotadašnje dominantne *empirističke* tradicije u britanskoj etici kojoj bi on, shodno svom utilitarističkom nasleđu, i sam trebalo da pripada. Kako god bilo, u ovom kontekstu za nas je mnogo važnije da razlučimo šta se u sadržinskom smislu podrazumeva pod „krajnjim principima etike“, što će nam u isti mah omogućiti da obrazložimo zbog čega se „različiti metodi etike“ u stvari svode na tripartitnu podelu.

S tim u vezi, najpre možemo povući distinkciju između *opcione* (ili *relativne*) i *kategoričke* normativnosti (up. ME:7). Da bi ilustrovao važnost ove distinkcije, Sidžvik pribegava sledećem primeru. Pacijent dobija savet od svog lekara kako *treba* da ranije ustaje, da živi neporočno, da napornim vežbama održava svoje zdravlje, pri čemu lekar pretpostavlja da njegov pacijent želi da bude zdrav. Ukoliko pacijent, pak, daje prednost lagodnijem naspram zahtevnijem zdravijem životu, „treba“ koje mu lekar propisuje za njega postaje *opciono*, to jest gotovo neobavezujuće. Jasno je da „krajnji princip“ za kojim u ovom slučaju tragamo ne sme biti *opciono normativan*. Pacijent koji više voli lagodniji život ne uzima, dakle, zdravlje kao svoj cilj, jer veruje da će biti *srećniji* ako izbegava naporne vežbe. Štaviše, pacijent bi mogao da kaže kako je za njega „očigledna obaveza“ (frazu koju Sidžvik ovom prilikom pozajmljuje od osamnaestovekovnog engleskog filozofa Džozefa Batlera) da *treba* da brine o svojoj sreći, i da bi čak bilo iracionalno ako o njoj ne bi vodio računa: „Reč 'treba' se time više ne upotrebljava relativno“, već *kategorički*,

⁵Pogotovo ako se uzme u obzir da ga Sidžvik naziva jednim od svojih „učitelja“ (ME:xviii).

jer se sreća „sada pojavljuje kao krajnji cilj... bez ijedne prećutne pretpostavke nekog daljeg krajnjeg cilja“ (*ME*:7). Princip „umnog samoljublja“ da treba brinuti o sopstvenoj sreći, tako postaje „prvi kandidat za status krajnjeg principa“ (Lazari-Radek i Singer P. 2014:15), na kojem se, dakle, zasniva ono što će Sidžvik ukratko nazvati „metod egoizma“, premda ga katkad alternativno naziva i „epikurejstvom“, „egoističkim hedonizmom“ (*ME*:11, 84) ili „racionalnim egoizmom“ (*ME*:137).

Zdravorazumska moralnost (ovog puta u užem smislu, smislu kojem ćemo, kao što smo već napomenuli, u kasnijim poglavljima posvetiti dužnu pažnju) na sličan „kategoričko normativan“, odnosno obavezujući način tretira i neka druga moralna verovanja ili pravila, poput onih koja zahtevaju pošteno, pravedno i istinoljubivo delanje, i koja se obično generički nazivaju „dužnostima“. Takve dužnosti se prihvataju kao samoočigledno istinite (intuitivne) i fundamentalne, to jest kao nezavisne od drugih krajnjih principa i bez obzira na posledice koje iz njihovog ispunjavanja mogu proisticati. Drugim rečima, takva moralna verovanja ili takve vrste dužnosti možemo da shvatimo kao „krajnje principe“ na kojima se zasniva metod koji Sidžvik imenuje kao „metod intuicionizma“ (*ME*:8; Lazari-Radek i Singer P. 2014:16).

Međutim, postoji i moralno verovanje, koje će Sidžvik takođe tretirati kao „kategorički normativno“, da je sleđenje moralnih pravila utoliko valjano ili opravdano ukoliko instrumentalno doprinosi ostvarenju krajnjeg cilja – opštoj sreći čovečanstva, ili pak opštoj sreći svih osetljivih bića: „Ako se, dakle, dužnost da težimo opštoj sreći shvati tako da sve ostale dužnosti služe kao podređene ispunjavanju te dužnosti, čini se da nas to opet vodi pojmu sreće kao krajnjem i kategoričkom propisu – samo što je sada reč o opštoj, a ne o privatnoj sreći nekog pojedinca“ (*ME*:8). Ovaj će „krajnji i kategorički propis“ ležati u osnovi metoda koji će Sidžvik jednostavno prozvati „utilitističkim“ ili pak „metodom univerzalističkog ili bentamovskog hedonizma“ (*ME*:84).

Ono što će najvećim delom slediti u ostatku knjige *ME* biće sistematsko poređenje i „kritičko izlaganje“ (*ME*:78) različitih etičkih teorija zasnovanih

na različitim metodima ili, kako ovde preferiramo da kažemo, na različitim „krajnjim principima“ koje te teorije pretpostavljaju kao osnove na kojoj počiva njihova konstrukcija, a kojima se zdravorazumska moralnost u širem smislu već implicitno rukovodi na nekoherentan i nekonzistentan način. Ali i strukturalna nesposobnost zdravorazumske moralnosti u užem smislu da rešava eventualne konflikte između različitih „krajnjih principa etike“ daće za pravo filozofskoj ideji o neophodnosti njene revizije, budući da filozof, za razliku od običnog čoveka nesklonog filozofiranju, teži konzistenciji (ili interno konzistentnim zaključcima) čak i „pod pretnjom paradoksa“:

Rasuđivanja koja vode konfliktnim zaključcima ne možemo, da bome, poimati kao validna, pa stoga kao fundamentalan postulat etike predlažem da se, ukoliko dva metoda dospeju u sukob, jedan od njih mora modifikovati ili odbaciti. (*ME*:6)

U petom ćemo poglavlju pokazati da je Sidžvik na slavan način uspeo da prekrši svoj sopstveni postulat. Sada bi trebalo skrenuti pažnju na važnu primedbu koja se odnosi na teorijske posledice njegovog pokušaja da se „različiti metodi etike“ svedu samo na egoizam, intuicionizam i utilitarizam. Naime, prema Džonu Rolsu, Sidžvik ne prepoznaje ili ne priznaje Kantovo učenje kao distinktivan metod etike, kao osobenu koncepciju koja je sama po sebi vredna izučavanja, a osim što se to može shvatiti kao nedostatak ili slabost Sidžvikove postavke, time se ujedno značajno smanjuje ili osiromašuje prostor za sistematsko poređenje korenito različitih etičkih teorija, do čega je Sidžviku inače veoma stalo i čemu posvećuje tolike stranice svoje knjige (Rawls 1974:9–10, 2007:379, 384). Možda zbog svog uopštenog stava o Kantovoj filozofiji,⁶ Sidžvik njegovu etiku uglavnom preusko posmatra kroz prizmu „intuicionizma“, a sličnu sudbinu doživljavaju i etičke teorije koje danas

⁶To što je Kant „jedan od najoriginalnijih, najpronijljivijih, najdosetljivijih i tegobno sistematičnih modernih mislioca“, ne sprečava Sidžvika da doda kako je on „duboko nedosledan mislilac, duboko nesvestan svoje nedoslednosti“ (Sidgwick 1905:30–31). Interesantno je da bi Kant mogao da donese istovetan sud o Sidžvikovoj etici. Naime, kao što smo napomenuli u prethodnoj fusnoti, iako Sidžvik, mimo Džona Stjuarta Mila, doživljava Kanta kao svog učitelja (*ME*:xviii), često nam se čini da bi ga Kant nazvao svojim „najlošijim“ učenikom. Više je razloga za to. Pre svega, Sidžvik je iznenađujuće malo spisa posvetio analizi Kantove etike.

nazivamo deontologijom, perfekcionizmom i etikom vrlina.⁷ Sidžvik ih sve

Ukoliko izuzmемо apendiks knjizi *ME* pod naslovom „The Kantian Conception of Free Will“ (koji je prethodno objavljen kao članak u časopisu *Mind* 1888. godine), u kojem se Kantovo shvatanje slobodne volje u metafizičkom smislu odbacuje kao praktički irelevantno za etiku (čemu je posvećen znatan broj istorijsko-kritičkih članaka u kojima se čas afirmativno čas negativno govori o dometu i uspehu te kritike, ali u šta nećemo ulaziti u ovom radu), te uzgredne opaske o Kantovoj etici kroz čitavu knjigu *ME*, Sidžvik je posthumno objavio samo još predavanja o Kantovoj teorijskoj filozofiji, iz kojih i navodimo odlomak na početku ove fusnote. U pomenutim uzgrednim Sidžvikovim opaskama u *ME* upadljiva su njegova „korišćenja“ Kanta u svrhu izgradnje vlastite etičke pozicije, uprkos tome što se radi o strukturalno različitim i dijametralno suprotnim normativno-teorijskim okvirima ova dva mislioca. Zbog toga često ne možemo da se otmemo utisku da Sidžvik prilično površno ili namerno pogrešno čita Kanta. U poslednje vreme pojavili su se hvale vredni komparativni spisi koji nastoje da potpunije rasvetle odnos između teorija ove dvojice velikih etičara. Tu se, pre svega, misli na zbornik radova *Kantian and Sidgwickian Ethics* (Paytas i Henning 2020). Vredi skrenuti pažnju i na skorašnji članak Anet Dafner, u kojem se, prema našem mišljenju, s pravom tvrdi da je „jaz između Kantove i Sidžvikove etike dublji nego što je Sidžvik bio spreman da prizna“ (Dufner 2022:345). Ali kao najplauzibilniju studiju o Sidžvikovom pogrešnom razumevanju Kanta izdvajamo najsvežiju knjigu Pola Gajera *Kant's Impact on Moral Philosophy* (Guyer 2024:428–453), koji na jednom mestu kaže nešto na šta bi svim pobornicima Sidžvikove kritike Kantovog shvatanja slobode trebalo skrenuti pažnju: „Možda su zbrke u pojedinim Kantovim razmatranjima slobode volje u delima pre *Religije unutar granica pukog uma* zaslepele Sidžvika za Kantovo shvatanje slobode izbora kao osnovne moralne norme i vrednosti, koje se može odvojiti od metafizičkog pitanja da li je čovekova volja uvek slobodna da bira činjenje onoga što je ispravno“ (Guyer 2024:431). U nastavku ovog rada nećemo moći sasvim da izbegnemo komparacije između Kantove i Sidžvikove etike, ali to ćemo činiti jedino u svrhu rasvetljavanja pojedinih Sidžvikovih teza (jer se ovde tematizuje upravo Sidžvikova etika), pogotovo onih koje su nastale pod uticajem ili „pozajmicama“ iz Kantove etike, a ne da bismo odbranili Kanta od Sidžvika, ili obrnuto. Jednu sažetu komparaciju između ovih dvaju etika već smo objavili u vidu članka, no čije teze tamo iznesene sada smatramo uveliko promašenim (Dobrijević 2016).

⁷Iako se ovde nećemo baviti njegovim shvatanjem perfekcionizma i etike vrline, treba se složiti sa sudom da deo knjige *ME* (Knjiga III, poglavlje II) posvećen analizi vrlina po svom kvalitetu predstavlja „pravu riznicu“ (Crisp 2015:132, up. 26n48), doduše mahom prenebregnutu, za savremene teoretičare vrlina. S druge strane, ne treba gubiti iz vida ni oprez Dejvida Filipisa, po čijem je mišljenju Sidžvik daleko od toga da u svojim analizama vrlina „pruža nekakvu novu osnovu za sistematizaciju etike“ (Phillips 2022:28). Štaviše, nastavlja on, „iako Sidžvik ima mnogo filozofski značajnih stavova o vrlini uopšte, kao i o pojedinačnim vrlinama, i iako je pod velikim uticajem Aristotela, on zapravo nema savremenu ideju etike vrline. Filozofi koji su u poslednjih pedeset ili šezdeset godina zagovarali etiku vrline često su je posmatrali kao treći put u teoriji morala. Oni su u ranijim filozofima, najčešće u Aristotelu, videli model za alternativni pristup teoriji morala koja nije ni konsekvencijalistička ni deontološka. Sidžvik ne razmatra etiku vrline u tom smislu. Njegove rasprave o vrlini uvek je smeštaju ili u konsekvencijalistički ili u deontološki okvir, a ne posmatraju pojam vrline kao alternativu tim okvirima“ (Phillips 2022:149). Najpreciznije je, dakle, reći da Sidžvik ima izvesnu *teoriju*, ali ne i, strogo uzev, *etiku* vrline (za podrobniju razradu distinkcije između

redom svodi na „dogmatski intuicionizam“, koji kod njega zapravo predstavlja alternativno ime za zdravorazumsku moralnost u užem smislu. Može biti da osnovni razlog Sidžvikove istrajnosti u nepriznavanju distinktivnosti navedenih etičkih teorija počiva u njegovom uverenju da se „krajnji principi“ na kojima se one zasnivaju ne razlikuju dovoljno jasno od intuicionističkih „krajnjih principa“ (up. *ME*:11). S tim u vezi, opravdano je pretpostaviti da je upravo Sidžvikova preširoka koncepcija dogmatskog intuicionizma (pluralizam „krajnjih principa“) odgovorna za rastakanje distinktivnosti tih teorija. No, kao što ćemo kasnije videti, potencijalni međusobni („metodski“) sukob između dve vrste hedonizma, pri čemu su oba zasnovana na monizmu „krajnjeg principa“ – sreće, za Sidžvika će predstavljati mnogo veći problem.

I Sidžvikove egzegetske intervencije kao istoričara etike ostavljaju posledice po distinktivnost, tačnije po gubitak distinktivnosti, pojedinih etičkih teorija. Takve posledice, naime, potiču iz njegovog povlačenja razlike između antičkih i modernih etičkih koncepcija, pri čemu se antička etika shvata kao u osnovi „atraktivna“, a moderna etika kao „imperativna“ (*ME*:105). Iza ove oštre razlike, koja je na prvi pogled i sama privlačna, stoji još jedna oštrija: dok je grčka etika navodno tretirala „dobro“, „lepo“ i „otmeno“ kao fundamentalne ili središnje etičke pojmove (otuda i njihova „atraktivnost“), moderne etičke koncepcije kao fundamentalne ili središnje tretiraju deontičke pojmove „treba“, „ispravno“, „dužnost“ i „obaveza“ (*ME*:105–106).⁸ Iako je opšte mesto da pojam „dobro“ ima značajnu ulogu u antičkoj etici, manje je poznato da sličnu ulogu ima i pojam „treba“, kao što je na primeru Aristotela uverljivo pokazao jedan savremeni istoričar antičke etike: „Vrline se definišu pomoću glagola *dei* ili 'treba', a ne obrnuto“ (White 1992:314).⁹

Ostavimo li po strani Sidžvikove idiosinkratičke redukcije i distinkcije,

teorije vrline i etike vrline, videti (Мићић 2024:105-118).

⁸To se odnosi i na stoičku etiku, iako Sidžvik poznostoičkoj juridičkoj koncepciji „prirodnog prava“ dopušta da predstavlja makar „prelaznu vezu između antičke i moderne etike“ (*ME*:105).

⁹Podršku Vajtu u ovom smislu pruža i Rodžer Krisp, koji je savremeni sledbenik Sidžvika, ali i prevodilac Aristotelove *Nikomahove etike* na engleski jezik (up. Crisp 2015:58). Vajt podseća i na to da su se u antičkoj etici podjednako upotrebljavali i „repulzivni“ pojmovi kao što su „loše“, „ružno“ i „nisko“, a što Sidžvik iz nekog razloga prećutkuje (White 1992:319).

„metodi etike“ koji su „logički povezani sa široko prihvaćenim različitim krajnjim razlozima“ (ME:78), odnosno „krajnjim principima“, iscrpljuju se, dakle, tripartitnom podelom:

1. Krajnji princip *egoizma* glasi: „Razumno je za čoveka da dela na način koji najviše doprinosi njegovoj sreći“ (ME:119), pri čemu pojmovi „razumno“ (ili „razložno“ – *reasonable*) i „racionalno“ (*rational*) za Sidžvika, kao što ćemo detaljnije videti u narednom poglavlju, imaju normativnu snagu poput pojma „treba“.
2. Krajnji princip *utilitarizma* glasi da u svim okolnostima treba delati tako da se stvori najveća količina sreće za sve ljude, to jest takozvana „univerzalna sreća“ (ME:411–413).
3. Krajnji principi *intuicionizma* zahtevaju delanje u skladu sa sistemom opštih dužnosti kao što su govorenje istine, držanje obećanja, itd (up. ME:96; Schultz 2017b:254).

Sidžvik na početku knjige tvrdi kako mu je jedan od glavnih ciljeva da se ovi različiti metodi etike izlože i objasne s neutralne, nepristrasne tačke gledišta (ME:vi), dakle bez favorizovanja bilo kog metoda, i bez potrage za nekim višim principom koji bi bio dovoljno snažan da ih integriše u jedan jedini metod (up. ME:14). Iz toga bi sledilo da ni utilitarizam, koga on otvoreno zagovara u drugim spisima, ovde neće biti deklarativno ustanovljen kao nadmoćan metod (up. ME:12, 78), što bi zaključno poglavlje ME, u kojem će utilitaristički metod naleteti na neku vrstu ćorsokaka, zaista trebalo i da potvrdi. Ali udebljujući se u tu knjigu čitaoci mahom stiču suprotan utisak – da se tu ipak radi o „s sofisticiranoj odbrani utilitarističke pozicije“ (Irwin 2009:426), čemu doprinosi i njegova neskrivena i protreptička naklonost u formi retoričkog pitanja: „Ako ljudske aktivnosti nećemo da sistematizujemo tako što ćemo kao njihov zajednički cilj uzeti opštu sreću, na kojim ćemo ih drugim principima onda sistematizovati?“ (ME:406). Sidžvik je, međutim, u manjoj meri samoprotivrečan kada pokušava da ostvari svoj „jedini neposredni cilj“ – da „ukloni ili smanji neodređenost i zbrku“ (ME:13) koje svojim nesistematičnim

pribegavanjem različitim „krajnjim principima“ stvara zdravorazumska moralnost i u širem i užem smislu – i to počev od analize „jezika morala“, što je i tema našeg narednog poglavlja.

SIDŽVIKOVA IMPLICITNA METAETIKA

Kada se kaže da Sidžvik anticipira rođenje metaetike (Irwin 2009:441), prevashodno se misli na sledeće tri odredbe:

1. u *ME* se prvi put u istoriji etike pravi distinkcija između *normativnih* pitanja i pitanja o *značenju* i prirodi moralnih sudova (up. *ME*:23–38; Sidgwick 1902:145; Gauthier 1970:7; Pellegrino i Renzo 2008:10));
2. Sidžvik anticipira „naturalističku grešku“ kada kritikuje Bentama zbog tautologije koja sledi iz njegovog izjednačavanja *značenja* reči „ispravno“ s „onim što vodi najvećoj sreći“; jer tada iz Bentamovog osnovnog principa da najveća sreća svih jeste ispravan cilj ljudskog delanja sledi besmisleni ishod da je „najveća sreća cilj ljudskog delanja koja vodi najvećoj sreći“ (up. *ME*:26, n. 1, 109; Moore 1903:17–18; Hurka 2003:602; Crisp 2011:28); i zvanični izumitelj „argumenta otvorenog pitanja“ je na korak od toga da Sidžviku pripiše otkriće „naturalističke greške“ (Moore 1903:17–18);
3. Sidžvik je pobornik razlike između „jeste“ i „treba“, ne samo na nivou odvajanja etike kao samostalne normativne discipline od ostalih „deskriptivnih nauka“ (*ME*:1; Sidgwick 1902:1), već pre svega kroz iznošenje takozvane *teze fundamentalne distinkcije* (Phillips 2011b:12): „Fundamentalni smisao kakav reprezentuju reči 'treba' ili 'ispravno', koje

[uobičajeni moralni ili prudencijalni/razboriti]¹ sudovi sadrže izričito ili implicitno, suštinski je različit od svakog smisla kakav reprezentuju činjenice fizičkog ili psihološkog iskustva“ (ME:25), iz koje konsekventno sledi da „svaki pokušaj da se 'ono što treba' izvede iz 'onoga što jeste' očigledno propada“ (ME:81).

Ako se prihvati da se stodvadesetogodišnja tradicija metaetike može grubo podeliti na dva perioda s različitim dominantnim fokusima istraživanja, pri čemu je prvi period od nastanka metaetike 1903. godine do sedamdesetih godina prošlog veka bio dominantno usredsređen na istraživanje *jezika morala*, a drugi od tada naovamo dominantno fokusiran na istraživanje pitanja koja se tiču *psihologije morala*, te prirode *normativnosti* i *razloga za delanje* (up. Scanlon 2014:1), onda možemo da predložimo i četvrtu odredbu:

4. Sidžvik je anticipirao i metaetičke probleme unutar „psihologije morala“, ali i unutar takozvane „filozofije normativnosti“ kao dominantne grane savremene metaetike, što ćemo pokušati da ilustrujemo preko problema „fundamentalizam razloga“ *versus* „fundamentalizam trebajnja“.

Međutim, iz istorijskih razloga ne možemo da kažemo kako Sidžvikova filozofska etika *zvanično* uključuje i metaetiku, jer ona kao disciplina nastaje nekoliko godina nakon njegove smrti. Ali njegove anticipacije različitih metaetičkih problema, kao i njegova semantika bazičnih moralnih pojmova, omogućavaju da se govori makar o njegovoj *implicitnoj metaetici*. No, da bismo

¹Opaska Tomasa Hurke da britanski filozofi u Sidžvikovo vreme, za razliku od savremenih filozofa, nisu pravili razliku između „moralnog“ i „razboritog treba“, te da i Sidžvik pojam „treba“ koristi kao „svenamenski pojam“, što bi delimično objasnilo zašto egoizam može da predstavlja zaseban „metod etike“, jeste pogrešna (Hurka 2003:613). Umesto toga, Hurka je trebalo da kaže da Sidžvik „moralnom“ i „razboritom treba“ pripisuje istovetnu snagu, što će, kao što ćemo kasnije videti, imati dalekosežne posledice po njegovu filozofsku etiku. Na jednom mestu Sidžvik, doduše, govori o „strožijem moralnom smislu termina treba“, ali s namerom da ga odvoji od političkog „treba“ (ME:34n4). Međutim, kada je reč o razlici između „moralnog“ i „razboritog“, on je eksplicitno pravi u kontekstu razlikovanja dve vrste moralnih sudova, onih koji se tiču dužnosti i onih koji se odnose na lične interese: „U razmatranju ovog pitanja važno je uzimati odvojeno dve vrste sudova koje sam istakao kao 'moralne' i 'razborite'. Obe bi se vrste u nekom širem smislu uistinu mogle nazvati 'moralnim'“ (ME:25).

opisali njegovu implicitnu metaetiku, oslanjaćemo se na pojedine distinkcije koje su izašle iz zvaničnog metaetičkog „šinjela“.

Tačna je Vilijamsova tvrdnja da dobar deo Murovih *Principa etike* potiče od Sidžvika (Williams 2006:280).² „Stari Sidž“ je ipak duboko uticao na svog učenika, zvaničnog utemeljivača metaetike, koji je pišući svoju prelomnu knjigu očigledno prešao preko nekih mladalačkih rezervi prema učenju svog učitelja. Savremeni sidžvikovci to naglašavaju rezolutnije od Vilijamsa, uz dodatak da se Sidžvikova moralna semantika danas čini plauzibilnijom od Murove. Na primer, prema Dejvidu Filipsu (David Phillips), Sidžvikov argument u prilog nenaturalizma je superiorniji od Murovog zbog toga što kao fundamentalne moralne pojmove proglašava „ispravno“ i „treba“ a ne „dobro“, što mu posledično dopušta da u jednakoj meri prihvata i deontologiju (kao oblik intuicionizma) i utilitarizam,³ dok Murovo ekskluzivističko usredsređivanje na „dobro“ već po definiciji isključuje deontološka shvatanja (Phillips 2011b:35–38; Lazari-Radek 2014:952). Pritom, posledica onoga što smo opisali pod odredbom 2. jeste takva da, pošto se Sidžvik ne oslanja na „argument otvorenog pitanja“, njegov oblik nenaturalizma ostaje imun na prigovore koji se danas upućuju tom argumentu (Phillips 2011b:6, 35–38; up. Cekić 2013:85–102).

Da je nešto poput priznanja duga prema svom učitelju moguće pronaći kod Mura, svedoče sledeći redovi iz *Principa etike*:

‘Dobro’ se, dakle, ne može definisati; ipak, koliko mi je poznato, tu je činjenicu jasno prepoznao i iskazao samo jedan etički pisac, prof. Henri Sidžvik. (Moore 1903:17)

U jednoj fusnoti prvog toma svoje knjige *On What Matters*, Parfit kao da prebacuje Muru što nije u dovoljnoj meri priznao dug svom učitelju: „Izuzet ’učenja o organskim jedinstvima’, svaka zanimljiva tvrdnja u Murovim

²Pre Vilijamsa ovo su još početkom dvadesetog veka tvrdili, i prošli prilično nezapaženo, Bosanket (Bosanquet 1904:255) i Džons (Jones 1906:429).

³Otuda se Sidžvikovoj normativno-etičkoj poziciji s pravom pridaje naziv „intuicionistički utilitarizam“ (Darwall 2000:293; Phillips 2011b:11).

Principima ili je preuzeta od Sidžvika ili je [...] očigledno pogrešna“ (Parfit 2011:465). Preterivao ovde Parfit ili ne, na temelju toga što Sidžvik razume da je pojam „dobro“ nedefinljiv, odnosno „neraščlanljiv“, Mur u stvari izuzima Sidžvika iz grupe filozofa koji su počinili naturalističku grešku. Ali, strožije gledano, pojmovi „ispravno“ i „treba“ su ti koje Sidžvik smatra nedefinljivim i neraščlanljivim (*ME*:25, 32–33, 83),⁴ što Mur na istoj stranici nerazgovetno nagoveštava (Moore 1903:17), ali se ponaša kao da se Sidžvikov uvid odnosi i na termin „dobro“. Potpuno suprotno, Sidžvik „dobro“ smatra definljivim, te ga na jednom mestu i definiše kao „ono čemu treba težiti“ (*ME*:381). Ono što je Mura možda povuklo da proširi područje „nedefinljivosti“ i na pojam „dobro“, i da ga pretvori u čuveno polazište vlastite etike, jeste Sidžvikova tvrdnja da su termini poput ‚treba‘ i ‚ispravno‘ i drugi termini koji izražavaju isti fundamentalni smisao... isuviše elementarni da dopuste bilo koju formalnu definiciju“, što znači da takve termine ne možemo dalje razlagati na neke još elementarnije konstitutivne delove (*ME*:32). Tu gde Sidžvik pod „drugim terminima koji izražavaju isti fundamentalni smisao“ nesumnjivo podrazumeva srodne pojmove „dužnost“ i „moralna obaveza“ (*ME*:35), Mur vidi samo pojam „dobro“.

Jedan od Sidžvikovih razloga da „dobro“ ne svrstava u kategoriju „nedefinljivih“ pojmova verovatno leži u njegovom opiranju takozvanim „atraktivnim“ pojmovima, što smo pominjali u prethodnom poglavlju, jer bi to podrazumevalo vraćanje na paradigmu antičke etike, navodno lišene dimenzije obaveznosti i univerzalnosti, koja je, dakle, protivna duhu modernog „imperativnog“ pristupa, koji je pak „intrinzično univerzalan“ (*ME*:34). Ali ono što možemo da uradimo sa tako određenim „elementarnim pojmovima“ jeste da ih razjasnimo pokazujući na koji su način povezani sa drugim pojmovima u našem moralnom mišljenju, te da ih razgraničimo od nekih drugih pojmova sa kojima bismo ih mogli pabrkatiti (*ME*:32–33). Mur je, nema nikakve sumnje, izvukao mnogo koristi od brkanja pojma „dobro“ sa Sidžvikovim „elementar-

⁴Sidžvik ovde ne pretenduje na originalnost uvida da su pojmovi „ispravno“ i „treba“ nedefinljivi, budući da u svom pregledu istorije etike ističe da je intuicionista Ričard Prajs (Richard Price) bio prvi etičar koji je to eksplicitno tvrdio (Sidgwick 1931:224).

nim pojmovima“.

Međutim, osnovniji razlog zbog kojeg Sidžvik „dobro“ ne ubraja u „elementarne pojmove“ jeste taj što on potonje nastoji da razdvoji od supstantivnih moralnih pitanja (u skladu s onim što smo opisali pod odredbom 1), a „dobro“ je u tom smislu neodvojivo od onog što je „dobro za“ neku osobu i što, dakle, u supstantivnom smislu konstituiše njeno blagostanje, odnosno njene krajnje svrhe (up. *ME*:3, 92, 109, 312, 384n1, 392; Sidgwick 1902:145).

Poslednji, ali ne i najmanje važan razlog Sidžvikovog davanja prednosti „elementarnim pojmovima“ leži u tome što je „dobro“ komparativni pojam. Zato što su sudovi o „dobrom“ komparativni, oni su relativni, zavisni od izvesnih spoljašnjih relacija koje „nisu u našoj moći“ (*ME*:113). Ispravno delanje je, s druge strane, delanje koje u strogom smislu jeste „u našoj moći“:

Prepoznavanje delanja kao 'ispravnog' podrazumeva autoritativni nalog da se ono izvrši. Međutim, kada prosuđujemo delanje kao dobro, još uvek nije jasno da li treba da dajemo prednost toj vrsti dobra u odnosu na neke druge dobre stvari. (*ME*:106)

Na smisao prve rečenice iz ovog odlomka, koji anticipira metaetički problem vezan za psihologiju morala (iz odredbe 4.), još ćemo se vratiti. Ono na šta sada treba skrenuti pažnju jeste činjenica da fraza „autoritativni nalog“ iz te rečenice ima svog ekvivalenta u frazi „zapovest uma“ kojoj Sidžvik na drugim mestima takođe pribegava kao metafori za normativni zahtev kakav za sobom povlači upotreba pojmova „treba“ i „ispravno“ (*ME*:36, 41). Ali nezavisno od toga što je „zapovest uma“ očigledna pozajmica iz Kantove etike, ne ukazuje li ona, u kontekstima u kojima se koristi i zajedno sa Sidžvikovom tezom koju je Dejvid Filips prikladno nazvao *teza fundamentalne distinkcije* (videti odredbu 3.), na Sidžvikovu rezolutnu odbranu *etičkog racionalizma*? Ako tome dodamo konceptualnu vezu kakvu Sidžvik nalazi između normativnih pojmova „ispravno“ i „razumno/razložno“ ili „racionalno“, a ta konceptualna veza je, sasvim precizno, međusobna zamenljivost „ispravnog“ i onog što je „razumno/razložno/racionalno činiti“ (*ME*:v, 29, 35), ne dobijamo li time, nasuprot onome što tvrde Šnivind i Šejver (Schneewind 1977:235; Shaver

2000:263, 2006:3),⁵ upravo *eksplicitni* argument u prilog etičkog racionalizma? Zamenljivost „ispravnog“ s onim što je „racionalno činiti“, dodaje Sidžvik, jeste „u skladu s opštim shvatanjem i jezikom... jer mi obično smatramo da je pogrešno delanje suštinski iracionalno“ (ME:23).

Uloga *teze fundamentalne distinkcije* može se, dakle, shvatiti trojako: 1) kao argument u prilog etičkog racionalizma; 2) kao ilustracija jaza između „jeste“ i „treba“ i 3) kao osnova Sidžvikove verzije *nenaturalizma* (Phillips 2011b:12, 14). Iako Filips ovu tezu ne povezuje s etičkim racionalizmom, on smatra da su 2) i 3) dovoljni da iz filozofskih, a ne istorijskih razloga kažemo kako je za nenaturalističku metaetiku bolje da polazi od Sidžvika nego od Mura, pogotovo stoga što je Murov nenaturalizam u osnovi Sidžvikov nenaturalizam, ali lošije artikulisan (Phillips 2011b:38). Uz to, Filips tvrdi da nenaturalizam predstavlja srž Sidžvikove metaetičke pozicije (Phillips 2011b:6), jer ono što iz *teze fundamentalne distinkcije* najočiglednije sledi jeste da ne postoji adekvatna naturalistička analiza normativnih pojmova.⁶ Iz istorijskih razloga mi ćemo ovde preformulisano prihvatiti da nenaturalizam ipak predstavlja srž Sidžvikove *implicitne* metaetičke pozicije.

U literaturi se njegova implicitna metaetička pozicija mnogo češće, i potpunije, opisuje kao *nenaturalistički kognitivizam* (Crisp 2015:6); (Schultz 2017b:254). Sidžvik je kognitivista u smislu u kojem se moralno znanje zasniva na moralnim intuicijama, pri čemu se pod „moralnom intuicijom“ podrazumeva „neposredni sud o onome što treba činiti ili čemu treba težiti“ (ME:97), a pod „neposrednim sudom“ neinferencijalni sud (ME:97–98). Međutim, nema načina da Sidžvika, isključivo sa stanovišta tako opisanog

⁵Šnivind i Šejver zapravo su mišljenja da je taj argument bio eksplicitan u prvom izdanju ME, ali da se ta eksplicitnost istanjila ili izgubila usled brojnih revizija koje su se nizale sve do standardnog sedmog izdanja ME. Tome nasuprot, u svom prikazu Sidžvikovog uticaja na metaetiku, Artur Prajor na umu ima baš sedmo izdanje ME kada njegovu poziciju naziva „kritičkim racionalizmom“ (Prior 1949:36).

⁶U tom pogledu, i dalje je iznenađujuće svež Rašdalov vek i po star komentar: „Sidžvik... vidi da nikakva akumulacija uočenih veza, nikakva iskustva o onome što jeste, nikakva predviđanja o tome šta će biti, ne mogu da pokažu ono što treba da bude. On niti odbacuje 'treba' kao izmišljotinu (sa Bentamom), niti uvlači čitavu raspravu u nerazmrsivu zbrku (sa Dž. S. Milom) propuštajući da pravi razliku između poželjnog i željenog“ (Rashdall 1885:214).

kognitivizma, razlikujemo od Mura. Otuda savremeni sidžvikovci radije pribegavaju razdvajanju njegovog nenaturalizma, koji se tiče semantike moralnih termina, od njegovog kognitivizma ili intuicionizma, koji je jednim delom epistemološka doktrina (Shaver 2000:265).

Ali karakterizacija Sidžvikove implicitne metaetike ne završava se samo sa nenaturalizmom, kognitivizmom ili intuicionizmom. Na primer, Terens Irvin (Irwin 2009:897), Dejvid Filips (Phillips 2011b:13–14) i Kataržina Lazari-Radek (Lazari-Radek 2017:510) opisuju Sidžvika i kao pristalicu *moralnog realizma*, odnosno *moralnog objektivizma*, premda, treba napomenuti, postoje i drugačija tumačenja koja upravo poriču Sidžvikovu poziciju kao realističku ili objektivističku.⁷ Da bi otklonio svaku nedoumicu u tom pogledu, Filips se poziva na odlomak koji se, doduše, nalazi samo u prvom izdanju *ME*, ali koji uverljivo svedoči o tome da realizam/objektivizam Sidžvik definitivno tretira kao zajedničku pretpostavku i zdravorazumske moralnosti i filozofske etike:

Kaže se da 'ono što treba da bude nema *objektivno postojanje*'. U izvesnom smislu to je, naravno, istinito. Ono što treba da bude, kao takvo, uopšte ne postoji. Ono *nije*, ono *treba da bude*. Ali ako je nauka o [moralu] moguća, ona mora u jednom drugom smislu imati objektivno postojanje: ona mora biti predmet znanja i kao takva ista za sve umove. Međutim, čak se ni to ponekad ne priznaje. 'Ono što treba da se čini' (kaže se) 'samo je ono što bismo *mi* želeli da se čini, ili, preciznije, ono što u nama pobuđuje posebno osećanje zvano odobravanje, koje po svom predmetu varira od uma do uma...' No, ako smatramo da dva čoveka mogu da po-

⁷„Objektivnost ispravnosti suštinski zavisi od racionalnosti ispravnosti, a ne od shvatanja ispravnosti kao svojstva ili kvaliteta koji se da opaziti“ (Schneewind 1977:298). Ovakvoj se interpretaciji u svom prikazu Šnivindove monografije pridružuje i Skorupski (Skorupski 1979:160), te Entoni Skelton u svom prikazu Irvinove monumentalne istorije etike (Skelton 2015:280). Prema našem mišljenju, ovaj navod iz Šnivinda jasnije se može iskoristiti za razgraničenje Sidžvikovog od nekog drugog oblika intuicionizma, nego kao ilustracija Sidžvikovog odbacivanja moralnog realizma ili objektivizma. Svoju obazrivost ili rezervisanost u pogledu Sidžvikovog objektivizma Šnivind bolje izražava na drugom mestu: „Dobro je poznato da Sidžvik brani objektivnost moralnih sudova, ali nije očigledno šta podrazumeva pod 'objektivnošću'“ (Schneewind 2010:25).

stupaju na dva različita načina pod tačno sličnim okolnostima, a opet da nijedan od njih ne greši jer svaki za sebe misli da je u pravu, onda se uobičajeni pojam morala mora odbaciti kao himera. Da u bilo kojim okolnostima postoji nešto što treba da se čini i da se to može znati, osnovna je pretpostavka ne samo filozofa, već i svih ljudi koji pribegavaju nekom procesu moralnog rasuđivanja (ME1: 5–6).

A kada je reč o Sidžvikovoj „psihologiji morala“, njegova se pozicija jedno-glasno karakteriše kao *internalistička*, uz neretko naglašavanje da se tu radi o *kantovskom* (Langenfus 2000:101; Harrison 2001:93; Irwin 2009:447; Phillips 2011b:35; Lazari-Radek i Singer P. 2014:65; Schultz 2017b:257) ili, pak, *anti-hjumovskom* shvatanju moralne motivacije (Deigh 1992:242; Shaver 2000:275; Crisp 2015:14–15). Osvrnimo se najpre na kantovski intoniran tip internalizma kod Sidžvika. Takav tip internalizma, mogli bismo da kažemo, prirodno sledi iz sprege smisla koji je povezan s „elementarnim pojmovima“ i „autoritativnog naloga“ ili „zapovesti uma“. Čim identifikujemo šta treba ili šta je ispravno/razložno činiti, nema potrebe za nekim daljim pitanjem u pogledu toga kako da budemo motivisani da to učinimo:

Kada govorim o misli ili sudu da 'X treba da se učini'... kao o zapovesti ili o nalogu uma... podrazumevam da kod racionalnih bića kao takvih ta misao pruža podsticaj ili motiv za delanje. (ME:34)⁸

To što Sidžvik opisuje normativne pojmove kao elementarne, to jest ne-definljive ili neraščlanljive, ne znači da su oni lišeni konceptualne veze sa drugim, nenormativnim pojmovima. Štaviše, upravo Sidžvikova verzija kantovskog tipa internalizma, kakva odzvanja u navedenoj rečenici, najbolje ilustruje jednu takvu vezu, formulišući na određeni način kantovski princip da „treba“ *podrazumeva* „može“ (up. Shaver 2000:263). Osim toga, ova verzija internalizma dodatno potvrđuje Sidžvikov racionalizam, pokazujući konceptu-

⁸Robert Šejver primećuje da pojmove „podsticaj“, „motiv“ i „želja“ Sidžvik svuda upotrebljava kao međusobno zamenljive (Shaver 2006:4), analogno upotrebi, možemo dodati, „elementarnih pojmova“.

alnu vezu između normativnih sudova i racionalnosti. Jer, prema ovom shvaćanju, normativni sudovi su vrsta racionalnih sudova (Langenfus 2000:101).

Tumači koji, pak, naglašavaju njegov internalizam kao anti-hjumovski, to čine zbog toga što Sidžvik, za razliku od Kanta, motivaciju iz dužnosti ne shvata kao motivaciju bez posredovanja želja, opisujući pritom autentično Kantovo shvaćanje motivacije, s kojim se dakle ne slaže u potpunosti, kao „bezinteresnu poslušnost zakonu kao takvom, bez mešanja čulnih podsticaja“ (ME:513). Međutim, razlika između Sidžvika i Hjuma, prema rečima Roberta Šejvera (Shaver 2006:4), nije u tome da li su želje prisutne u motivaciji, već u tome da li razum ili um utiče na želje. Jasno je da prihvatanje neke vrste kantovske teorije motivacije omogućuje Sidžviku da se suprotstavi antipodnom i ekskluzivističkom Hjumovom shvaćanju da je „motiv za delanje u svim slučajevima neka neracionalna želja“ (ME:23), odnosno da je razum ili um, prema čuvenoj izreci, tek „rob strasti“. Ono što Sidžvik može da prihvati jeste da želje, motivi, podsticaji, pa i osećanja, uvek „prate“ naše „misli“ ili normativne sudove (ME:27, 77). Ali *teza fundamentalne distinkcije* isključuje mogućnost svođenja normativnih sudova na te prirodne, empirijske „pratioce“, što Sidžvika, na kraju krajeva, svrstava u anti-hjumovce.

Pod pretpostavkom da njegova *teza fundamentalne distinkcije* i dalje važi kao relevantna, Sidžvikov kantovski tip internalizma dopušta preformulaciju koja ga prilagođava određenoj debati unutar takozvane „filozofije normativnosti“. Naime, mogli bismo da kažemo kako racionalni delatnik, prepoznajući da je neki postupak ispravan ili da ga treba izvršiti, istovremeno prepoznaje i određeni *razlog* da ga izvrši. Šnivind je u tom smislu tvrdio da pojam „biti razlog za“, primenjen na delanje, predstavlja polaznu tačku Sidžvikove argumentacije (Schneewind 1977:417). Na stranicama koje slede nastojaćemo da pokažemo kako se neki elementi Sidžvikove implicitne metaetike mogu upotrebiti da se razreši aktuelni metaetički problem „fundamentalizam razloga“ *versus* „fundamentalizam trebanja“.

Filozofija normativnosti se već odavno kreće čudnom putanjom. Džon Brum nas podseća da je takva putanja izabrana još sedamdesetih godina pro-

šlog veka, počev od takozvanog „otkrića“ razloga. Od tada:

1. „razlozi dominiraju u razmišljanjima o normativnosti“ (tematska dominacija razloga),
2. u toj meri da se vrlo brzo formirala dogma o „ekskluzivnosti“ razloga (normativnost se sastoji isključivo od razloga),
3. što je potom vodilo veri u „sveprisutnost“ razloga: „Razlozi su sve“ (prožimaju čitavo polje normativnosti) (Broome 2004:28).

Ishod je zaista čudan (poslužimo se ovde parafraziranjem poznatih Kantovih krilatica): razlozi su uslov postojanja (*ratio essendi*) normativnosti, odnosno bez razloga nema normativnosti. Međutim, to nije sve što dobijamo od ovakvog gledišta. Naime, ovoj tematskoj dominaciji, ekskluzivnosti i sveprisutnosti razloga pridružuje se i eksplanatorna nemoć u pogledu *definisanja* samog „pojma razloga“, ali efekat te nemoći, koja potiče iz navodno neizbežne cirkularnosti ponuđenih „karakterizacija“ razloga, sasvim je suprotan: nemogućnost definisanja pojma razloga svedoči o njegovoj nadmoći, izraženoj kroz njegovu *primitivnost* ili *fundamentalnost*.

Da bismo to ilustrovali, pogledajmo šta o tome imaju da kažu zastupnici ove ideje, koji su ujedno i najuticajniji teoretičari razloga.

Najstarija cirkularna „karakterizacija“ razloga potiče od Džozefa Raza:

Razlozi za neko postupanje su razmatranja koja idu u prilog tom postupanju. (Raz 1975:186)

Najčuvenija takva karakterizacija, pak, potiče od Tomasa Skenlona, iako je očigledno da ju je on, u neznatno modifikovanom obliku, preuzima od Raza:

Ideju razloga shvatiću kao primitivnu... Svaki pokušaj da se objasni šta znači biti razlog za nešto čini mi se da vodi natrag istoj ideji: razmatranju koje ide tome u prilog. 'Kako ide tome u prilog?', moglo bi se upitati. Izgleda da jedini odgovor glasi: 'Tako što pruža razlog za to'. (Scanlon 1998:17)

U tekstu koji i po duhu i po slovu nalikuje Skenlonovom, ali koji nadahnjuje Skenlonovo kasnije preimenovanje *primitivizma* u *fundamentalizam* razloga, Derek Parfit kaže:

Činjenice nam pružaju razloge, mogli bismo da kažemo, onda kada idu u prilog nekom našem verovanju, ili nekoj želji, ili postupanju na izvestan način. Međutim, 'ići u prilog nečemu' znači 'biti razlog za nešto'. Nalik na neke druge fundamentalne pojmove, kao što su *realnost*, *nužnost* i *vreme*, pojam razloga ne da se objasniti drugim rečima. (Parfit 2001:18)

Varijacija na ovu temu nalazi se i u Parfitovom monumentalnom delu iz filozofske etike:

Teško je objasniti *pojam* razloga, ili ono što fraza 'neki razlog' znači. Činjenice nam pružaju razloge, mogli bismo da kažemo, kada idu u prilog nekom našem stavu, ili našem postupanju na određeni način. Ali, 'ići u prilog' ugrubo znači 'dati razlog za'. (Parfit 2011:31)

Ako išta možemo da sumiramo na osnovu ovih upadljivo sličnih i bezmalo jednoglasnih iskaza, onda je to sledeće: navedeni teoretičari (fundamentalisti razloga) tvrde da se razlog može *okarakterisati* kao činjenica koja ide u prilog nekom verovanju, postupku ili stavu, ali ta se karakterizacija *ne može* pretvoriti u *definiciju*, a ni sa *objašnjenjem* stvar ne stoji bolje, jer ako se upitamo na koji način ta činjenica ide u prilog (verovanju, postupku, stavu), sve što možemo da kažemo jeste da ona to čini pružajući neki razlog (to jest, možemo samo da se vrtimo u krug) (up. Stratton-Lake 2018:276). Upravo stoga smo tezu o nemogućnosti definisanja i objašnjenja pojma razloga proglasili eksplanatorno nemoćnom.

Gotovo je suvišno naglasiti da ovde ne dovodimo u pitanje razloge kao važnu odliku normativnosti, jer bi to bila potpuna besmislica. Hoćemo da kažemo nešto drugo: naime, strahujući, zajedno sa Brumom, od štete koja može nastati od shvatanja razloga kao jedine i isključive odlike normativnosti,

smatramo da je normativnost ne samo moguće već i poželjno posmatrati na malo širi način (up. Broome 2004:28).

Ipak, u pokušaju da skrenemo pažnju na još jednu važnu i nezaobilaznu odliku normativnosti, ovde nećemo pratiti sve meandre Brumove kritike teorije koja forsira tematsku dominaciju, ekskluzivnost i sveprisutnost razloga. Načelno ćemo se složiti s njegovom kritikom primitivizma razloga koja poziva na ponovnu kodifikaciju pojma razloga i određivanje njegovih granica (Broome 2004:30). U čemu bi se sastojala ta ponovna kodifikacija pojma razloga? Pre svega, u pretpostavci da se (normativni) razlog može razumeti i kao vrsta objašnjenja. To, međutim, znači odbaciti dominantnu pretpostavku da su razlozi jednostavni ili primitivni. Preciznije rečeno, iza navodno primitivnog pojma razloga leže još primitivniji pojmovi: „objašnjenje“ i „trebanje“. Još preciznije rečeno, eksplanatornu ulogu razloga Brum shvata kao primarnu, a normativan (opravdavajući) razlog kao činjenicu koja objašnjava neku „treba“-tvrđnju: „Razlozi ne mogu naprosto da impliciraju da delatnik treba da izvrši određeni postupak; oni objašnjavaju zašto on to treba da učini“ (Broome 2004:36). Dakle, s jedne strane razlozi konstituišu takozvana opravdavajuća objašnjenja, što već samo po sebi pokazuje *složenost*, odnosno *neprimitivizam* pojma razloga, a s druge strane ukazuju na još jednu važnu odliku normativnosti – na pojam „trebanja“ (up. Broome 2004:41; Dobrijević i Mladenović 2013:14).

Mimo Bruma, još neki istoričari etike i kritičari „fundamentalizma razloga“ s pravom podsećaju na to da je vekovima unazad taj drugi i uobičajeniji normativni pojam zapravo tretiran kao „najprimitivniji“ ili „najfundamentalniji“ – pojam „trebanja“, kao izveden iz bezličnog normativnog glagola „treba“ (up. Hurka 2014a:31–33; Stratton-Lake 2018:276–277; Broome 2004:32). Da li su onda etičari (sve do, recimo, Ričarda Hera) koji su mahom na taj način tretirali pojam „trebanja“ redom pravili grešku ili se, ako tu nikakve greške nema, savremenom „fundamentalizmu razloga“ plauzibilno može suprotstaviti tradicionalni „fundamentalizam trebanja“?⁹

⁹Ovaj naziv (*ought fundamentalism*) potiče iz jednog recentnijeg Brumovog teksta, na koji ćemo se uskoro osvrnuti (Broome 2018:297, 299).

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, potrebno je da prikazemo osnovne crte „fundamentalizma razloga“ onako kako ih iznosi najistaknutiji zastupnik te dogme – Tomas Skenlon. On, naime, ističe tri teze:

1. istine o razlozima nisu svodive na ne-normativne istine (uzroke);
2. normativnost razloga ne može da se objasni drugim pojmovima;
3. razlozi predstavljaju *jedine* fundamentalne elemente normativnog domena, pri čemu je druge normativne pojmove, recimo „dobro“ i „trebanje“, moguće analizirati preko pojma razloga (up. Scanlon 2014:2).

S prvom, anti-redukcionističkom tezom se slažemo i ovde o njoj nećemo raspravljati. O drugoj i trećoj tezi delimično smo već raspravljali, ali Skenlon po svemu sudeći misli da je fundamentalizam razloga imun na Brumovu kritiku: pojam razloga (za postupanje, na koji bi Skenlon kao etičar hteo da se ograniči) i dalje se shvata kao primitivan, kao bazičan, kao osnovni, kao fundamentalan, a u komparativnom odnosu s ostalim iz korpusa takozvanih „normativnih pojmova“ kao „najfundamentalniji“ pojam, čija se normativnost ne može objašnjavati pomoću drugih normativnih pojmova, ali se zato normativnost drugih normativnih pojmova može objašnjavati pomoću pojma razloga. Iako priznaje da je treća, „ekskluzivistička“ teza sporna i da će je ostaviti po strani, Skenlon ne prećutkuje kako veruje u njenu istinitost (Scanlon 2014:2). U ostatku teksta analiziraćemo upravo tezu koju je Skenlon proglasio spornom (iako istinitom) i ostavio drugim filozofima da se njom bave.

A tom se tezom nekoliko decenija pre Bruma već bavio Alfred K. Juing, u svojoj knjizi *Second Thoughts in Moral Philosophy*. On je tvrdio nešto sasvim obrnuto od Skenlona i ostalih fundamentalista razloga – naime, da se (normativni) razlozi mogu definisati preko pojma trebanja. Juingova argumentacija izgleda ovako:

Reći da 'treba da učinim nešto' znači reći da su razlozi koji idu tome u prilog snažniji od razloga u prilog nekom alternativnom pravcu delanja. (Ewing 1959:63)

Filip Straton-Lejk (Stratton-Lake 2018:276–277) dobro zapaža kada kaže da ova rečenica isprva nalikuje definiciji trebanja preko pojma razloga, ali nam skreće pažnju na to da se Juing mora pažljivije čitati, jer u fusnoti na istoj stranici te knjige autor razjašnjava svoju tvrdnju:

Ovo nije naumljeno kao definicija onog 'treba', već samo kao način da se iznese izvestan aspekt obaveze, to jest njena bliska veza s razlozima. Kao definicija, ona bi bila cirkularna, pošto 'razlog koji ide tome u prilog' znači 'razlog zašto treba to da učinimo'. (Ewing 1959:63n2)

Dakle, iako u prvi mah izgleda kao da Juing analizira trebanje preko pojma razloga, on zapravo čini obrnuto – naime, analizira razloge pomoću pojmova trebanja i objašnjenja, na gotovo istovetan način kao i Džon Brum (koji se u svojoj kritici, međutim, ne poziva na Juinga kao na svog starijeg prethodnika). Filip Straton-Lejk smatra da bi Juingova preformulisana definicija razloga u sažetom obliku nalikovala Brumovoj: razlozi za postupanje su objašnjenja onoga što treba da činimo (Stratton-Lake 2018:277). Straton-Lejk je, čini se, u pravu kada dodaje da se ni ovakva definicija razloga ne može okarakterisati kao plauzibilna, jer zamislivi su slučajevi u kojima imamo *razlog* da nešto učinimo, iako zapravo to *ne treba* da učinimo (primeri mogu biti brojni, ali navedimo samo jedan lični: imam razlog da popijem analgetik *Kafetin* zbog glavobolje, iako zbog neželjenog dejstva tog analgetika na moj želudac ne bi trebalo da ga popijem). A može biti da bolju od Juingove definicije razloga (za postupanje) ne možemo ni iznaći. Bilo kako bilo, ovde ionako ne tragamo za ispravnom definicijom pojma razloga, nego pre nastojimo da pojmu „trebanja“ ukažemo poverenje kao makar ravnopravnom elementu normativnosti.

Pledirajući za „fundamentalizam trebanja“, nasuprot vladajućem „fundamentalizmu razloga“, Tomas Hurka nas takođe poziva da pažljivije čitamo Juinga, koji pripada tradiciji što seže unazad sve do Sidžvika (up. Hurka 2014a:31–33). Tradicija na koju se Hurka poziva daje prednost pojmu „trebanja“ ili pojmu „dužnosti“ pre nego pojmu „razloga“, pogotovo kada se eksplicitno raspravlja o normativnim pojmovima, premda naglašava kako

je ta tradicija umela da pribegava „jeziku“ razloga kao, takoreći, paralelnoj alternativni: na primer, tvrdnja Dejvida Rosa da imamo „*prima facie* dužnost“ da nešto učinimo bila bi paralelna tvrdnji da imamo „razlog da to učinimo“, ili bi Sidžvikovo pitanje o našim „krajnjim razlozima za postupanje ili uzdržavanje“ (ME:78) bilo razrešeno tvrdnjom da „kada se sve uzme u obzir, treba ili ne treba to da učinimo“ (up. Hurka 2014a:31–32).

Ako su, kako ova tradicija mišljenja katkad sugerise, jezik trebanja i jezik razloga međusobno zamenljivi, zašto bismo onda davali prednost prethodnom jeziku? Prema Hurki, zbog toga što upotreba pojma „razloga“ može biti *dvosmislena*, s obzirom na konceptualnu razliku između takozvanih „eksplanatornih“ i „normativnih“ razloga. Naime, eksplanatorni razlozi *objašnjavaju* događaje, postupke i/ili stavove, dok normativni razlozi *opravdavaju* događaje, postupke i/ili stavove. U psihologiji morala su, dabome, neizbežni i takozvani „motivacioni“ razlozi, kao vrsta eksplanatornih razloga (s funkcijom objašnjenja psiholoških stanja poput verovanja i želja kao uzročnika naših postupaka). Hurka, međutim, tvrdi kako su ova dva tipa razloga radikalno drugačija i podseća nas da se normativni razlozi tiču onoga što treba da učinimo, a motivacioni razlozi onoga što smo već učinili ili ćemo tek učiniti. I, dodaje Hurka, lako ih je pobrkati, što neretko čine i filozofi, igrajući se rečima i proizvodeći nejasne argumente. Problem je u tome što dvosmislenost pojma razloga pruža podršku stanovištu da ono što treba da se učini zavisi od onoga što se želi, iz čega sledi pogrešan zaključak da normativni razlozi moraju da budu zasnovani na motivacionim razlozima. Te opasnosti se, smatra Hurka, mogu izbeći ukoliko se „trebanje“ tretira kao primarni normativni pojam (up. Hurka 2014a:32).

Međutim, najradikalniji Hurkin argument jeste onaj koji preispituje samostalnost ili nezavisnost pojma „normativnog razloga“, onako kako on funkcioniše u već navedenim tezama fundamentalista razloga o nemogućnosti definisanja i objašnjenja tog pojma:

Normativni razlozi često se definišu kao faktori koji 'idu u pri-log' nekom postupku, no postoje različite vrste podupiranja. Ne-

što može da ide u prilog nekom postupku u kauzalnom smislu, ciljajući tome da se taj postupak dogodi, ili u epistemičkom smislu, pružajući evidenciju da će se on dogoditi. Pošto normativni razlozi ne podupiru postupke ni na jedan od ovih načina, kako im onda idu u prilog? Jedinu odgovor koji mogu da smislim glasi da oni podupiru neki postupak tako što ciljaju na to da ga učine postupkom koji, kada se sve uzme u obzir, vi treba da izvršite, ali onda pojam normativnog razloga nije bazičan, već se definiše preko 'trebanja'. (Hurka 2014a:32)

Kada se Džon Brum nedavno vratio ovoj temi (prihvativši igru rečima, pa je raniju kritiku „primitivizma“ zamenio ažuriranom kritikom „fundamentalizma“ razloga), čini se da je to u velikoj meri učinio pod uticajem navedenih Hurkinih refleksija. Brum se pridružuje Hurkinom alternativnom gledištu, koje sada naziva „fundamentalizmom trebanja“ i proglašava ga kredibilnijim stanovištem od „fundamentalizma razloga“, prevashodno stoga što je takvo stanovište bliže ili vernije našoj svakodnevnoj upotrebi normativnih pojmova (Broome 2018:297). Štaviše, kritikujući ono što naziva „dogmom primata razloga“ (primatom razloga unutar filozofije normativnosti), Brum sada radikalizuje svoju poziciju, napadajući pre svega dominantnu „tezu ekskluzivnosti“ (tezu da su razlozi jedini elementi normativnosti), te tvrdi nešto krajnje preterano – da razlozi uopšte ne predstavljaju elemente normativnosti (Broome 2018:297).

Skloni smo da se složimo sa Brumom kada govori da opis normativnosti nije moguć bez upotrebe pojma „trebanja“ i da je čitava poenta normativnosti u tome da se odredi šta treba da činimo, u šta treba da verujemo, i tako dalje. Takođe, Brum ispravno zapaža da se pojam „trebanja“ tendenciozno izostavlja iz mnogih savremenih dela filozofije normativnosti, te da neki drugi izrazi stoje na njegovom mestu, zamišljeni kao njegovi ekvivalenti, dakle izražavajući implicitnu redukciju pojma trebanja na pojam razloga. Najčešće takve fraze su: „konkluzivni razlog“, „dovoljan razlog“ ili „odlučujući razlog“ (Broome 2018:314). Takav postupak redukovanja uobičajenog normativnog

jezika zaista ne unapređuje filozofiju normativnosti. Ali ne možemo da se složimo sa Brumovim nastojanjem da pokaže kako se pojam razloga može uspešno svesti na pojam trebanja, jer to bi bila strategija istovetna onoj koja je inače predmet njegove bespoštedne kritike. Naime, birajući „fundamentalizam trebanja“ nasuprot „fundamentalizmu razloga“, ali ne odričući se teze ekskluzivnosti u njenom naličju (sada pojam trebanja postaje jedini fundamentalni element normativnosti, a pojmu razloga se oduzima takav status), Brum pravi istu grešku kao njegovi teorijski protivnici. Ipak, malo je nedostajalo da je izbegne, jer na jednom mestu on kaže:

Ukoliko se ispostavi da postoje dva fundamentalna elementa normativnosti – recimo, razlog i trebanje – fundamentalizam razloga bi bio pogrešno shvatanje. (Broome 2018:299).

Ne vidimo zašto, jer isto može da važi i za Brumov favorizovani, ali podjednako ekskluzivistički „fundamentalizam trebanja“. Umesto toga, moglo bi da se kaže kako nam je, ukoliko se ispostavi da postoje najmanje dva fundamentalna elementa normativnosti (razlog i trebanje), potrebna ne teza ekskluzivnosti (koja isključuje jedan ili drugi pojam ili jedan pojam redukuje na drugi), već *teza inkluzivnosti* (koja uključuje i jedan i drugi pojam i ne trudi se da jedan svede na drugi), poduprta teorijom koja bi oba ova neophodna elementa tretirala kao ravnopravne fundamente normativnosti. Ako se prisetimo da Sidžvikova teorija zagovara međusobnu zamenljivost *srodnih elementarnih normativnih pojmova*, a time i *tezu inkluzivnosti*, onda možemo da zaključimo da njegova implicitna metaetika te fundamente normativnosti već tretira kao ravnopravne.

KA MORALNOJ AKSIOMATICI, ILI O INTUICIONIZMU

Ono što Sidžvik podrazumeva pod terminom „intuicionizam“ istovremeno je normativno etičko stanovište prožeto uglavnom njegovim kritičkim refleksijama o zdravorazumskoj moralnosti i u širem i užem smislu, i epistemološko stanovište da su izvesni moralni principi samoočigledni i na poseban način saznatljivi (Crisp 2015:1n1, 2018:50). Već se Čarli Danbar Brod žalio na nepotrebne komplikacije kojima takvo „ukrštanje“ vodi. Naime, Sidžvikova distinkcija između *intuicionizma u širem smislu* (epistemološko stanovište), zasnovanom na „izvesnom epistemičkom principu klasifikacije“ koji pledira za samoočiglednost prvih ili krajnjih principa (Broad 1930:206), i *intuicionizma u užem smislu* (normativno stanovište), koji kao prepoznatljivu karakteristiku intuicionističkog metoda ističe nastojanje da se odredi ispravno delanje bez pozivanja, nasuprot hedonističkim metodima, na posledice delanja (ME:102n, 98, 200), nije od velike pomoći za razumevanje njegovog shvatanja intuicionizma u celini: naime, oba ta stanovišta podrazumevaju više nego što navedena distinkcija nagoveštava. U svakom slučaju, intuicionizam je *hibridna* pozicija koja kombinuje epistemološke i normativne komponente (Phillips 2011b:92). Iz te kombinacije nastaje ono što Alan Gibbard naziva Sidžvikovim „klasičnim argumentom“: da bih znao šta treba (u normativnom smislu), neophodna mi je intuicija (u epistemološkom smislu) (Gibbard 2002:220). Sidžvikov „klasični argument“ izvodi se, u stvari, iz jednog njegovog upečatljivog

određenja „intuicije“: ona je „ekvivalent ’neposrednom sudu o tome šta treba činiti ili čemu treba težiti“ (ME:97).

Sidžvikov navedeni opis intuicionizma u užem smislu ne pokriva sve ono što on ima da kaže o njegovoj normativnoj komponenti. Jer postoji i određenje da je intuicionizam „etičko stanovište koje kao praktički krajnju svrhu moralnih postupaka poima njihovu usaglašenost s bezuslovno propisanim pravilima ili nalogima dužnosti“ (ME:96). Ovakvo određenje, kao što smo napomenuli u prvom poglavlju, ne samo što onemogućava razgraničenje intuicionizma od Kantove etike i nekih drugih deontoloških teorija, već vodi i gubitku distinktivnosti tih teorija. Dodatna komplikacija je u tome što Sidžvik i zdravorazumsku moralnost izlaže kao vrstu normativnog stanovišta, te se u tom smislu treći i najduži deo knjige ME, pod naslovom „Intuicionizam“, pretežno predstavlja kao opis i kritika zdravorazumske moralnosti u užem smislu.¹ Pored toga, intuicija se vezuje kako za „elementarni“ pojam „ispravno“, tako i za supstantivni pojam „dobro“ (up. ME:97, 105–106). Sve to pokazuje da je njena uža koncepcija intuicionizma zapravo preširoka, nezavisno od toga što protivreći prvobitnom ograničavanju domena intuicija samo na ispravnost postupaka nezavisno od njihovih posledica. To prvobitno ograničeno normativno stanovište možemo nazvati *nekonsekvencijalistički* ili *deontološki intuicionizam* (Crisp 2015:100; Brink 2019:164). Ali vezivanje intuicije za supstantivno „dobro“ podrazumeva još jedno normativno stanovište u užem smislu – *konsekvencijalistički intuicionizam*. To stanovište se ne odnosi na ispravnost postupaka, već na dobrotu njihovih posledica koje se neposredno „prepoznaju“ kao dobre po sebi (ME:106–107). Dakle, postoje dva formalno određena normativna oblika intuicionizma, *nekonsekvencijalistički* i *konsekvencijalistički* intuicionizam, koje, kao što ćemo uskoro videti, treba razlikovati od epistemoloških oblika intuicionizma.

Potrebno je istaći da Sidžvik ne koristi izraze „deontologija“ i „konsekvencijalizam“, kojima unutar etičke literature počinje da se naširoko pribegava

¹Pošto smo u prvom poglavlju raspravljali o zdravorazumskoj moralnosti u širem smislu, u ovom poglavlju uglavnom ćemo se ograničiti na zdravorazumsku moralnost u njenom užem smislu.

u trećoj, odnosno petoj deceniji dvadesetog veka. Istorijski gledano, upravo je pomenuti Čarli Danbar Brod bio prvi tumač koji je skrenuo pažnju na višeznačnost termina „intuicionizam“ u *ME*, te predložio da se za označavanje Sidžvikova dva normativna oblika intuicionizma upotrebe reči „deontologija“ (tom prilikom preuzete iz naslova istoimene posthumno objavljene Bentamove knjige) i „teleologija“, prevashodno da bi se uneo red u Sidžvikovu prilično nespretnu mešavinu epistemoloških i normativnih komponenti:

Jedina kritika koju ovde želim da iznesem jeste ta što se čini da njegova podela ne počiva na nekom naročito jasnom principu. Naziv 'intuicionizam' izgleda da sugerise epistemički princip klasifikacije, pa bi mu suprotnost, čini se, bila 'empirizam'. S druge strane, suprotstavljanje egoističkog i univerzalističkog hedonizma i intuicionizma počiva na sasvim drukčijoj osnovi, to jest na pitanju da li su neki tipovi delanja *intrinzično* ispravni ili neispravni, ili da li ispravnost ili neispravnost postupaka uvek zavisi od njihove usmerenosti ka izvesnim *ciljevima*. To, naravno, uopšte nije epistemičko pitanje. A ta unakrsna podela dovodi do nepotrebnih komplikacija u Sidžvikovom izlaganju... On stoga mora da pravi razliku između šireg i užeg smisla 'intuicionizma'. Sve ovo deluje prilično neuredno i nezadovoljavajuće. Stoga bih predložio sledeće ispravke. Najpre bih podelio etičke teorije na dve klase, koje ću, redom, nazvati: *deontološke* i *teleološke*. Deontološke teorije smatraju da postoje moralni iskazi oblika: 'Takva i takva vrsta delanja bila bi uvek ispravna (ili neispravna) u takvim i takvim okolnostima, bez obzira na posledice koje bi proizvela'... Teleološke teorije smatraju da je ispravnost ili neispravnost nekog delanja uvek određena svojom tendencijom da proizvede izvesne posledice koje su intrinzično dobre ili loše... Principi podela koje sam predložio u osnovi su jasni, a imaju tu prednost što ne uvođe epistemološka razmatranja. (Broad 1930:206–207)²

²Termin „konsekvencijalizam“ potiče od Enskombove (Anscombe 1958) i postepeno, a

Poslednja Brodova rečenica iz ovog podužeg odlomka zapravo se odnosi na njegovo uverenje da je svojom podelom konačno razgraničio epistemološku od normativne komponente intuicionizma. Međutim, time je u izvesnom smislu i zamaglio unutrašnju povezanost te dve komponente kakva kod Sidžvika nesumnjivo postoji (up. Reichlin 2018:61).

U slučaju Sidžvikovog shvatanja intuicionizma u celini, problem bi se rešio, kako se katkad predlaže, kada bi se njegova izvorno hibridna pozicija proglasila varljivom. Prema tumačenju koje Sidžvikovu poziciju ne prihvata kao hibridnu, tu se uopšte ne radi o *ukrštanju* normativnog i epistemološkog stanovišta, nego o *kritici i odbacivanju* normativnog pomoću epistemološkog stanovišta. Reč je uticajnoj interpretaciji Dejvida Brinka, čiji predlog možemo nazvati *ekstremnim epistemološkim fundacionizmom*. On ga, doduše, ne predstavlja tako, već kao fundacionističku epistemologiju morala, po kojoj moralno znanje, sasvim uopšteno, počiva na samoočiglednim moralnim verovanjima. Budući da „metodi etike“ ispituju međusobnu povezanost egoizma, intuicionizma i utilitarizma, mora biti, smatra Brink, da je Sidžvikova pretpostavka da postoji nešto istinito ili odbranljivo u svakom od ova tri metoda. Istina u intuicionizmu je epistemološka, a ne normativna, zato što Sidžvik odbacuje intuicionizam u užem smislu (normativno stanovište), a prihvata intuicionizam u širem smislu (epistemološko stanovište). Pošto je intuicionizam u širem smislu jedno epistemološko shvatanje, on je normativno neutralan, pa stoga nije pravi suparnik supstantivnim normativnim shvatanjima kao što su egoizam ili utilitarizam. Umesto toga, ukoliko je istinit, intuicionizam u širem smislu opisuje na koji se način supstantivna normativna shvatanja, kao što su egoizam i utilitarizam, mogu opravdati (Brink 1988:294, 1994:187, 2019:164).

Nasuprot Brinkovom tumačenju da je intuicionizam odbranljiv isključivo kao oblik ekstremnog epistemološkog fundacionizma, nastojaćemo da pokažemo da Sidžvik ne teži toliko tome da diskredituje intuicionizam kao supstantivno normativno stanovište, koliko da pomoću izvesnog oblika epistemološkog stanovišta „ograniči važenje“ normativne komponente intuicioni-

danas već dominantno, u etičkoj literaturi zamenjuje termin „teleologija.

zma. Već sada možemo nagovestiti da se taj oblik sastoji od specifične mešavine epistemološkog fundacionizma i koherentizma, koji postaje vidljiv tek u Sidžvikovom postavljanju četiri epistemološka kriterijuma u potrazi za takozvanim „moralnim aksiomima“ (ME:338–343).

Činjenica je, ipak, da epistemološki intuicionizam (intuicionizam u širem smislu), po teorijskoj važnosti koja mu se dodeljuje, dominira stranicama ME, počev od toga da se „intuicija“ (ili „moralna intuicija“) najpre generalno određuje kao „kognitivna sposobnost“ (ME:34). Kognitivnu sposobnost moralnih intuicija Rodžer Krisp, s jedne strane, opisuje kao „kapacitet za formiranje neinferencijalnih, samoočiglednih verovanja da su izvesna delanja ili pravila ispravna ili razumna“ (Crisp 2002:64), a Alan Gibbard kao kapacitet da se prepozna kredibilitet takvih verovanja (Gibbard 2002:221). S druge strane, Krisp u svojim kasnijim komentarima modifikuje vlastito mišljenje i piše da je, prema Sidžviku, koji nije sasvim odlučan u vezi s tim pitanjem (up. ME:34n2), intuicija pre *doksatička* sposobnost, „ni manje ni više do kapacitet za formiranje verovanja određenih vrsta, uz mogućnost sticanja znanja; ta verovanja, zbog svog očiglednog intuitivnog porekla, mogu se nazvati 'intuicijama', a Sidžvik oseća da ima pravo da pretpostavi njihovo *postojanje*, premda ne i njihovu *istinitost*“ (Crisp 2018:52; up. Crisp 2015:96; ME:34n2, 210–212). Krisp navodi i jedan važan Sidžvikov odlomak iz ME da bi ilustrovao svoju preinačenu tezu o intuiciji kao doksatičkoj sposobnosti:

Želim, dakle, izričito da kažem da, kada neku tvrdnju o ispravnosti ili neispravnosti postupaka nazovem 'intuitivnom', time ne mislim unapred da presudim o njenoj konačnoj validnosti, filozofski razmotrenoj: time samo mislim da se njena istinitost očigledno saznaje neposredno, a ne kao rezultat rasuđivanja. Priznajem mogućnost da se može ispostaviti da svaka takva 'intuicija' sadrži neki element greške, koju nam naknadna refleksija i poređenje mogu omogućiti da je ispravimo; baš kao što se mnoga prividna opažanja pomoću čula vida ispostavljaju kao delimično iluzorna i varljiva: zapravo, nastavak će pokazati da smatram da

je ovo u značajnoj meri slučaj sa moralnim intuicijama kako se one uobičajeno nazivaju. (ME:211)

Na osnovu ovog pasusa postaje jasno da je Sidžvik, smatrajući intuiciju podložnu greškama, sklon *falibilizmu* (da se ono što smatramo intuitivno opravdanim ili samoočiglednim zapravo može ispostaviti kao lažno ili pogrešno), premda nam u ME to otkriva na nešto nejasniji način nego što to čini u ponekom od svojih epistemoloških radova. Tako, na primer, u tekstu „Further on Criteria of Truth and Error“, on odbacuje „pretenziju da se uspostavi apsolutna istina ili apsolutno isključenje greške“ (Sidgwick 2000b:167). Potraga za „apsolutnim testom istine“ mora da ustupi mesto „skromnijem zadatku osmišljavanja načina za isključivanje greške“ (Sidgwick 2000b:166). Ipak, Sidžvikov falibilizam u njegovoj epistemologiji morala ima specifičnu ulogu, nešto poput funkcije „postavljanja epistemoloških granica“ za intuicionizam ili zdravorazumsku moralnost u užem smislu,³ pa bi se u tom smislu moglo reći da Krispovo preinačeno tumačenje Sidžvikovog shvatanja intuicije kao doksatičke sposobnosti ima važenje samo na nivou intuicionizma kao normativnog stanovišta. U suprotnom, Sidžvikov cilj ustanovljenja „moralne aksiomatike“ koja je, kao što ćemo videti, uslovljena izvesnim epistemološkim zahtevima koje treba ispuniti, bio bi blizu toga da bude obesmišljen. Dakle, njegovo prvobitno određenje intuicije kao „kognitivne sposobnosti“, uzevši u obzir čitav teorijski okvir Sidžvikove filozofske etike, ne treba dovoditi u pitanje.

Kako god bilo, Krisp se, nadalje, trudi da nam pokaže i to šta, za Sidžvika, intuicije nisu:

Intuicije za njega ne treba da budu shvaćene kao, recimo, izvesni sentiment ili stavovi, već kao neinferencijalna (ili 'neposredna'; (ME:98)) racionalna verovanja koja se subjektu predstavljaju kao istinita (i otud kao potencijalno lažna) – to jest kao prividno samoočigledna (videti npr. ME:338). Svako mora sam da proceni

³Do tematizovanja zdravorazumske moralnosti u užem smislu tek ćemo doći, a Sidžvikovom falibilizmu još ćemo se vraćati.

da li poseduje takva verovanja, a na ovom mestu Sidžvik je karakteristično obazriv, napominjući da, prema njegovom iskustvu, moralne intuicije ljudi često poistovećuju sa nekognitivnim stanjima poput pukih impulsa ili nespecifikovanih preferencija za delanje, ili sa neintuitivnim kognitivnim stanjima kao što su zaključci do kojih se dolazi brzim ili polusvesnim procesima rasuđivanja, ili s poznatim i nereflektovanim prihvaćenim mišljenjima. Činjenica da Sidžvik poriče status intuicije ovim potonjim stanjima pokazuje da puka neinferencijalnost nije dovoljna da bi neko verovanje bilo intuicija: ono subjektu mora takođe da se predstavi kao samoočigledno. Ako se subjektu, čim svoje uobičajeno verovanje iznese na videlo, ono čini neistinitim, onda to verovanje niti je bilo niti jeste moralna intuicija (Crisp 2018:52; up. Crisp 2015:96–97).

Ovi Krispovi sinoptički izvodi o Sidžvikovoj epistemologiji morala, ovde ograničeni samo na *ME*, mogu da posluže kao „prečice“ za razlučivanje važnih distinkcija koje sačinjavaju kostur Sidžvikove filozofske etike. Pre svega, isticanje *prividnih* samoočiglednosti sugerise da mogu postojati i *stvarne* ili *istinske* samoočiglednosti, što je distinkcija koju Sidžvik zaista često potencira, pogotovo kada se upušta u kritiku intuicionizma ili zdravorazumske moralnosti u užem smislu. Isto tako, Krispovo insistiranje na čvršćem povezivanju neinferencijalnosti i samoočiglednosti pogađa srž Sidžvikovog intuicionizma u širem smislu. Naime, Sidžvik neprestano ponavlja da je primarni cilj njegovog testiranja intuicija upravo isticanje suprotnosti između *prividnih* (*apparent*) i *stvarnih* (*really*) samoočiglednosti (*ME*:34n2, 211, 338, 383, 508), a ne samo postizanje „najvišeg mogućeg stepena izvesnosti“, što je pojedine Sidžvikove tumače umelo da zbuni (up. Hurka 2014a:112–114). Zapravo, postoji tekstualna potvrda da Sidžvik te ciljeve ne razdvaja (*ME*:374). Najzad, njegovo potenciranje razlike između *prividnih* i *stvarnih* samoočiglednosti najbolje je shvatiti kao presudno za uspostavljanje jasnije distinkcije između *dogmatskog* i *filozofskog* intuicionizma, o čemu ćemo kasnije više raspravljati.

Ali već sada možemo istaći da dogmatski intuicionizam, s jedne strane, ne prolazi Sidžvikove epistemološke testove zato što su intuicije na tom nivou sve redom *prividne*, „nisu imune na sumnju ili preispitivanje“ (Phillips 2011b:61), pa stoga ni ne mogu da dostignu „najviši mogući stepen izvesnosti“; s druge strane, filozofski intuicionizam prolazi sve testove (ispunjava sva četiri epistemološka uslova), pa su stoga intuicije na tom nivou sve redom *stvarne*, „imune na sumnju ili preispitivanje“ (Phillips 2011b:61) dostižu „najviši mogući stepen izvesnosti“, i naposljetku se pretvaraju u „moralne aksiome“.

Ali krenimo redom. Za intuitivna verovanja uopšteno se kaže da su neinferencijalna zato što nisu izvedena iz nekog drugog verovanja ili skupa verovanja. Sidžvik se, uz sve prethodne obazrivosti na koje Crisp upućuje, ne ustručava da neinferencijalna intuitivna verovanja poredi s logičkim ili matematičkim aksiomima (*ME*:34n1), pa će na osnovu toga težiti konstruisanju „moralne aksiomatike“ zasnovane na onim moralnim intuicijama koje se shvataju kao „fundamentalne“ (*ME*:xvi–xvii, xix). Logički i matematički aksiomi poseduju osobinu samoočiglednosti, a po analogiji sa tim aksiomima i fundamentalne moralne intuicije biće okarakterisane kao samoočigledne:

Iskazi 'ne treba da dajem prednost sadašnjem manjem dobru u odnosu na buduće veće dobro' i 'ne treba da dajem prednost sopstvenom manjem dobru u odnosu na veće dobro drugog' izlažu se kao samoočigledni; kao i, na primer, matematički aksiom da 'ako se jednakim (objektima) dodaju jednaki (objekti) celine su jednake'. (*ME*:383)

Do samoočiglednosti o kojoj je ovde reč se, dakle, ne dospeva po analogiji sa čulnim opažanjem, već se ona poima *kvazi-perceptivno*: „vidimo“ da je nešto istinito i „uviđamo“ („znamo“) da je to nužno istinito (*ME*:200). U tom smislu, Sidžvik pravi jasnu razliku između apriornog karaktera fundamentalne moralne intuicije i aposteriorne prirode čulnog iskustva (*ME*:97–98, 101; Crisp 2002:58–59).

Ovde se odmah mora postaviti pitanje na koji način Sidžvik brani ideju da moralno znanje počiva na neinferencijalnim i samoočiglednim moralnim

verovanjima. Pozovimo se opet na Dejvida Brinka, koji ovog puta nudi uverljivu formalizovanu rekonstrukciju Sidžvikove argumentacije u pet koraka, i to pozivajući se na jaz između „jeste“ i treba“ i na nemogućnost beskonačnog regresa (Brink 1994:187; up. ME:98, 200–201):

1. Nijedan moralni iskaz ne može se izvesti samo iz vanmoralnih iskaza.
2. Prema tome, ako moralni iskaz treba izvesti iz nekih daljih iskaza, ti iskazi moraju da sadrže moralne iskaze.
3. Prema tome, ako neko moralno verovanje treba da bude inferencijalno opravdano, njegovo se opravdanje mora pozivati na neka druga moralna verovanja.
4. Ali proces inferencijalnog opravdanja, pod pretnjom beskonačnog regresa ili cirkularnosti, mora se negde zaustaviti.
5. Prema tome, mora da postoje neka samoočigledna moralna verovanja.

Ono pretpostavljeno ili podrazumevano u ovoj argumentaciji, međutim, jeste činjenica da je Sidžvik iznosi u polemičkom kontekstu, u formi argumenta protiv induktivizma, tvrdeći da indukcija sama po sebi ne može da posluži kao osnova za bilo koju etičku teoriju. Crisp nas podseća da je Sidžvik bio aktivni učesnik u devetnaestovekovnog etičkoj debati između intuicionista i induktivista, hoteći da pokaže da ta debata počiva na zabuni ili nesporazumu (Crisp 2002:63–64). Sidžvik, pak, radije pribegava frazi „konfuzija u mišljenju“:

Treba, međutim, primetiti da aktuelni kontrast između ‘intuitivne’ ili ‘*a priori*’ i ‘induktivne’ ili ‘*a posteriori*’ moralnosti obično podrazumeva izvesnu konfuziju u mišljenju. Jer ono što ‘induktivni’ moralista propoveda da zna na osnovu indukcije obično nije ista stvar koju ‘intuitivni’ moralista propoveda da zna na osnovu intuicije. U prethodnom slučaju, metodološki se utvrđuje doprinos izvesnih vrsta delanja zadovoljstvu; u potonjem slučaju,

njihova ispravnost: dakle, ne postoji prava suprotnost. Ako hedonizam pretenduje na to da pruža autoritativne smernice, to može biti samo na osnovu principa da je zadovoljstvo jedini razumni krajnji cilj ljudskog delanja: a taj se princip ne može saznati indukcijom iz iskustva. Iskustvo nam, u najboljem, može reći da svi ljudi uvek teže zadovoljstvu kao svom krajnjem cilju... ono nam ne može reći da svako treba da mu na taj način teži. Ako je ovaj potonji iskaz legitimno afirmisati, bilo u pogledu privatne ili opšte sreće, on mora biti ili neposredno saznat kao istinit – i otuda, možemo reći, kao moralna intuicija – ili u krajnjem biti izveden iz premisa koje uključuju makar jednu takvu moralnu intuiciju. (ME:97–98)

Kada ovde pominje kontrast („konfuziju“) između intuicionizma i induktivizma, Sidžvik pre svega na umu ima spor između Mila, koji je pokušao da utilitarizam zasnuje na indukciji,⁴ i Hjuela (William Whewell), kao zastupnika teorije da neke istine saznajemo *a priori*.⁵ Ta dihotomija, prema Sidžviku, pogrešno se shvata, zato što induktivista i intuicionista zapravo pokušavaju da pokažu različite stvari: induktivista tvrdi da će izvesne vrste postupaka verovatno uvećati sreću, a intuicionista da su izvesne vrste postupaka ispravne. Spor između intuicionizma i induktivizma na primeru hedonizma, u Sidžvikovoj verziji, razrešava se formiranjem racionalnog ili normativnog hedonizma kao vrste intuicionističkog konsekvencijalizma (up. Crisp 2014:98): ako je istinita teza da svako normativno shvatanje zahteva makar jedan normativni iskaz (moralnu intuiciju) kao svoju osnovu, onda se mora dozvoliti da je hedonizam, koji se obično razumeva kao empiristička teorija, prema Sidžvikovoj redefiniciji zapravo utemeljen na fundamentalnoj moralnoj intuiciji (na „sreći“ kao prvom ili krajnjem principu).⁶ Ali to ne mora da vodi u protivreč-

⁴ „Ispravno i neispravno, isto onako kao istina i laž, jesu stvar posmatranja i iskustva“ (Mil 1960:5).

⁵ Mil se upadljivo ironično odnosio prema toj „popularnoj teoriji o nekoj prirodnoj sposobnosti, nekom čulu ili nekom instinktu koji nas obaveštava o ispravnom i neispravnom“ (Mil 1960:4).

⁶ O Sidžvikovom krajnje specifičnom shvatanju hedonizma raspravljamo u četvrtom po-

nost, niti zahteva odbacivanje indukcije, jer na nivou pojedinačnih postupaka i dalje ćemo se rukovoditi očekivanjem (posledica) da će određeni postupak proizvesti zadovoljstvo zasnovano na iskustvu. Prema Sidžvikovom očiglednom ekumenizmu, intuitivno se shvata da je zadovoljstvo krajnji cilj, a zatim se indukcijom utvrđuje koji će postupak najverovatnije doneti zadovoljstvo (up. Nakano-Okuno 2011:45).

Međutim, nisu sve moralne intuicije fundamentalne, aksiomatske, odnosno „stvarno aksiomatske“ (ME:383). Da bi se proglasile fundamentalnim, da bi zaslužile gordi naziv „moralnih aksioma“, moralne intuicije će, kao što smo već nagovestili, morati da prođu izvesne epistemološke testove, odnosno da zadovolje izvesne epistemološke kriterijume ili uslove koje Sidžvik postavlja pred njih. Korak koji prethodi formulisanju tih testova/kriterijuma/uslova jeste analiza različitih vrsta intuicionizma kao epistemološkog stanovišta.

Sidžvik opisuje tri različite vrste (ili varijante) intuicionizma u širem smislu:

1. perceptivni,
2. dogmatski i
3. filozofski intuicionizam (ME:102).

Pre nego što se upustimo u detaljniju analizu ove triparticije, potrebno je napomenuti da ih Sidžvik radije naziva „fazama“ ili „stadijumima“, što donekle otežava njihovo adekvatno razumevanje, jer on takozvane „faze“ intuicionizma, sasvim suprotno onome što ta reč sugeriše, samo naizgled prikazuje kao linearni razvoj od nekog primitivnog ka nekom sofisticiranom periodu ili zlatnom dobu tog „metoda“: „Tri faze intuicionizma... mogu se tretirati kao tri stadijuma u formalnoj razvoju intuitivne moralnosti“ (ME:102). Štaviše, u fusnoti u kojoj se ukratko izlaže nešto što nalikuje istorijskom prikazu različitih faza intuicionizma, iz kog je, međutim, prikaz perceptivnog intuicionizma

glavlju, ali u ovom kontekstu možemo reći da gorenavedeni citat iz ME u isti mah predstavlja i Sidžvikov argument protiv Milovog pokušaja da hedonizam zasnuje na indukciji na osnovu onoga što ljudi naprosto žele.

potpuno izostavljen, Sidžvik nije jasan kada tvrdi da je najraniji oblik intuicionizma u širem smislu bio filozofski (i vezuje se za Hobsa), a da dogmatska faza reprezentuje njegov kasniji razvoj (*ME*:103–104n; up. Stratton-Lake 2002:4). Da bismo izbegli dalje nejasnoće oko istorijskih korena intuicionizma kao epistemološkog stanovišta, ovu triparticiju je najbolje tretirati kao atemporalnu.

Različitim vrstama intuicionizma korespondiraju tri različita nivoa opštosti kojima pribegavamo kada donosimo moralne sudove ili, tačnije, koje analiza otkriva u našim „intuitivnim verovanjima“ (*ME*:103). Ta tri nivoa opštosti su: 1) „moralni sudovi o pojedinačnim postupcima“, 2) „opšta pravila koja propisuju posebne vrste postupaka“ (to jest, moralna pravila koja se tiču klase postupaka ili tipova delanja) i 3) „opštiji i fundamentalniji principi“ (odnosno, apstraktni moralni principi, ili „prvi principi“ koji su primenljivi na sve klase postupaka ili tipove delanja i čija je svrha da sistematizuju i objašnjavaju pojedinačne moralne sudove i moralna pravila) (*ME*:103n; up. Brink 1994:188). Perceptivni intuicionizam se temelji na najnižem nivou opštosti, referirajući na intuitivna verovanja na nivou pojedinačnih moralnih sudova u posebnim okolnostima (pa bi se taj oblik intuicionizma alternativno mogao nazvati i intuicionizmom partikularnih slučajeva), dogmatski na „srednjem“ nivou opštosti, to jest na nivou moralnih pravila (intuicionizam opštih pravila), a filozofski na najopštijem nivou, ili nivou moralnih principa (intuicionizam apstraktnih principa) (*ME*:97–102; up. Singer M. 2000:xxi; Langenfus 2000:102–103). Alternativno, razlike između faza intuicionizma mogu se predstaviti kao da počivaju na pojmu samoočiglednosti, bez pozivanja na tri nivoa opštosti, već na spektralno kretanje od manjeg ka većem stepenu samoočiglednosti, odnosno ka većoj „izvesnosti“ (*ME*:214–215; up. Crisp 2002:70).

Kada Sidžvik govori o intuicionizmu u širem smislu, on najčešće podrazumeva „srednji“ nivo opštosti, to jest dogmatski intuicionizam. Otuda ne treba da nas čudi što on žuri da perceptivni intuicionizam, koji naziva još i „estetičkim“ (*ME*:228)⁷ i „ultraintuitivnim“ (*ME*:100), što pre odbaci kao oblik

⁷Dejvid Filips je pokušao da zaoštri razliku između „estetičkog“ i „perceptivnog“ intuicionizma, pod pretpostavkom da perceptivni intuicionista može verovati da su samoočigledni moralni sudovi o pojedinačnim slučajevima, ali i dalje smatrati da se istina tih sudova

intuicionizma koji ne zaslužuje neku naročitu teorijsku pažnju (up. Stratton-Lake 2002:4; Skelton 2008:186). Jer, prema Sidžvikovom lapidarnom prikazu, perceptivni intuicionizam je shvatanje da su samo pojedinačni moralni sudovi samoočigledni (ME:99), a ta isključivost podrazumeva „sudove ili percepcije koji se odnose na ispravnost ili neispravnost pojedinačnih postupaka“ (ME:98), i upravo stoga se to shvatanje, kaže Sidžvik, „u izvesnom smislu može nazvati 'ultraintuitivnim', pošto, u svom najekstremnijem obliku, priznaje samo proste neposredne intuicije“ (ME:100). Ne samo da su pristalice tog oblika intuicionizma nezainteresovane za više tipove opštosti već, opredeljujući se za takav pristup, jednostavno „ne osećaju potrebu“ za supsumiranjem pojedinačnih slučajeva pod opštija pravila ili principe (ME:214). Intuitivno znanje o ispravnom ili neispravnom pojedinačnom postupku tu se, uprkos svom formalnom nazivu, u stvari formira *kvazi-perceptivno*: zagovornik perceptivnog intuicionizma tvrdi da se moralni sudovi u koje treba da imamo najviše poverenja tiču partikularnih situacija sa kojima se susrećemo, jer on „vidi“ ili „uviđa“ moralnost pojedinačnih postupaka bez ikakvog oslanjanja na pravila ili principe. „Videti“ je, naravno, metafora, kaže jedan od Sidžvikovih tumača (Raphael 1974:409).⁸ Na primer, ako neko nezgodno padne na ulici, odmah

može izraziti opštim pravilima, dok bi estetički intuicionista bio perceptivni intuicionista koji poriče mogućnost formulisanja takvih opštih pravila. Smatramo, međutim, da takvo „zaoštravanje razlike“ nema tekstualnog pokrića u knjizi ME, te da je otud Filipsovo tumačenje estetičkog kao varijante perceptivnog intuicionizma izlišno (up. Phillips 2022:159-160n). Drugim rečima, estetički intuicionizam ostaje tek alternativni naziv za perceptivni intuicionizam.

⁸Krisp je ponudio zanimljivu, „sidžvikovsku“ kritiku Mekijeve „teorije greške“, koja, između ostalog, predstavlja napad na intuicionizam u celini, što je možda „najveća greška“ same „teorije greške“. Naime, prema Mekiju, gotovo da je postalo prihvaćeno mišljenje da intuicija mora biti „neka posebna sposobnost moralne percepcije... potpuno različita od naših uobičajenih načina saznanja svega ostalog“ (Mackie 1977:38). Krisp ovom shvatanju pridaje pomalo ironičan naziv „radarsko shvatanje intuicije“: „Kao što slepi miševi imaju radar, tako i mi imamo svoju posebnu moralnu sposobnost“ (Crisp 2002:57). Sidžvik, međutim, naglašava Krisp, „nije pristalica 'radarskog' shvatanja; analogija koju on povlači... nije analogija sa čulnom percepcijom, već sa kvaziperceptivnim, intelektualnim razumevanjem karakterističnim za discipline poput matematike“ (Crisp 2002:58). „Sidžvikovska“ kritika „teorije greške“ glasila bi da Meki, sa svojom ambicioznom kritikom intuicionizma u celini, zapravo ostaje tek na nivou kritike perceptivnog intuicionizma, koji i sâm Sidžvik odbacuje. Drugim rečima, dok Meki „moralnu percepciju“ shvata doslovno, Sidžvik je koristi kao metaforu. Na kraju krajeva, prelazeći na sledeće „faze“ intuicionizma, Sidžvik ne upućuje na neku dalju moralnu sposobnost, već na predmete te sposobnosti – na moralna pravila, ako je reč o dogmatskom

uviđamo („percipiramo“), manje-više „po savesti“ (ME:99),⁹ da bi mu trebalo pomoći. Intuicija o ispravnosti tog dela u ovom slučaju smatra se sadržanom u samom opažanju prožeto razumevanjem/uvidom koje imamo o tom postupku: još jedna potvrda da tu nije reč o čistoj percepciji već o kvazi-percepciji (up. Baldwin 2002:92; Deigh 2007:440). Međutim, napominje Sidžvik, slabost takvog „ultraintuitivnog“ pristupa leži u tome što moralni sudovi o konkretnim slučajevima mogu da podlegnu „ličnim interesima ili habitualnim simpatijama“ (ME:214), pa da, posledično, o relevantno sličnim slučajevima ponekad donosimo različite moralne sudove, čime se izlažemo nedoslednosti i samoprotivrečnosti, ali i mogućem sukobu vlastitih moralnih intuicija s moralnim intuicijama drugih ljudi, a „kada se to dogodi, nalazimo se u situaciji da moramo da pređemo granice konkretnog slučaja i da razmišljamo o opštijim principima; moramo ići dalje nego što to omogućava perceptivni intuicionizam“ (Raphael 1974:409). Ili kako to Sidžvik kaže, „postajemo svesni da se moralne percepcije različitih umova, koji se čine podjednako kompetentnim da sude, često sukobljavaju: ono što jedan osuđuje, drugi odobrava“; u takvim slučajevima „javljaju se ozbiljne sumnje u pogledu valjanosti pojedinačnih moralnih sudova svakog čoveka: i tada se upuštamo u pokušaj da te sumnje otklonimo pozivanjem na opšta pravila, čvršće ustanovljena na temelju uzajamne saglasnosti“ (ME:100).

Ova Sidžvikova rečenica označava početak prelaza na njegovo izlaganje sledeće faze intuicionizma – na dogmatski intuicionizam. U tom kontekstu najpre je potrebno skrenuti pažnju na važno Filipsovo zapažanje da, iako se tri faze intuicionizma (epistemološko stanovište) međusobno zvanično razlikuju prema nivou opštosti samoočiglednih principa na način koji bi trebalo da bude neutralan u odnosu na teoriju morala (normativno stanovište),

intuicionizmu, odnosno na moralne principe, kada se radi o filozofskom intuicionizmu (up. Crisp 2014:88).

⁹ „Savest’ je prihvaćeni popularni izraz za sposobnost moralnog suđenja... i najčešće mislimo na diktate savesti koji se odnose na pojedinačne postupke. Dakle, kad se čoveku ponudi, u nekom pojedinačnom slučaju, da ’veruje svojoj savesti’, čini se da se obično misli na to da bi on trebalo da ima sposobnost da moralno sudi o tom pojedinačnom slučaju bez pozivanja na opšta pravila“ (ME:99).

Sidžvik ih zapravo tretira kao nešto što nije neutralno, budući da makar dve faze povezuje s određenim shvatanjima u teoriji morala: dogmatski intuicionizam sa deontologijom, a filozofski intuicionizam s utilitarizmom (Phillips 2022:68–70). Na koji način Sidžvik to zapravo čini? Tako što u raspravi o dogmatskom intuicionizmu kao epistemološkom stanovištu uspostavlja izvestan skup uslova ili kriterijuma za kritiku i *objašnjenje* nefavorizovanog normativnog stanovišta koje, nakon što uspostavljene uslove počne da primenjuje, delimično nastoji da pobije a delimično da mu obezbedi „ograničeno važenje“, dok u raspravi o filozofskom intuicionizmu, uz pomoć istog tog skupa uslova ili kriterijuma, nastoji da pruži *opravdanje* favorizovanog normativnog stanovišta.

Sidžvik se pita da li „opšte formule“¹⁰ zdravorazumske moralnosti u užem smislu „poseduju karakteristike na osnovu kojih se samoočigledne istine razlikuju od pukih mnjenja“, odnosno pod kojim se uslovima neki naizgled samoočigledan iskaz može ustanoviti „s najvišim mogućim stepenom izvesnosti“ (ME:338). S tim u vezi, on postavlja četiri epistemološka uslova/kriterijuma/testa koje te „opšte formule“ moraju da ispune (zadovolje).¹¹ Time bi one zaslužile naziv moralnih aksioma ili fundamentalnih intuicija, koje onda kao premise treba da nas vode do „pouzdanih zaključaka“ (ME:338). „Opšte formule“ zdravorazumske moralnosti u užem smislu mogu da postanu samoočigledno istinite ako ispune sledeća četiri uslova (ili prođu četiri testa):

1. uslov jasnosti i preciznosti;
2. uslov kritičke refleksije;
3. uslov međusobne konzistencije i

¹⁰Ma koliko tačna i jezgrovita bila sintagma „opšte formule“, vezana za zdravorazumsku moralnost u užem smislu koja se ovde stavlja na probu, ne možemo se oteti utisku da joj Sidžvik namerno pribegava na pomalo ironičan način.

¹¹Iako se na prvi pogled čini da je opravdano zameriti Sidžviku što, s obzirom na važnost kakvu pridaje svojoj moralnoj aksiomatici, ove uslove izlaže prilično naglo i bez ikakve prethodne rasprave o njima (Phillips 2022:14), Skelton je u pravu kada tvrdi da se, uprkos tome, ne gubi Sidžvikova osnovna ideja „da su 'uslovi' za samoočiglednost osmišljeni da isprave greške naše intuitivne sposobnosti“ (Skelton 2010a:495).

4. uslov univerzalne prihvaćenosti.

Tu konačno dolazi do izražaja Sidžvikov falibilizam, u okviru kog se on mahom rukovodi „metodima verifikacije“, s krajnjim ciljem postizanja najviše izvesnosti (izbegavanjem ili eliminacijom izvora grešaka) kroz ispunjenje svih kriterijuma (Sidgwick 2000b:166; Schultz 2004:214). Inače, kako se s pravom primećuje u jednoj od najnovijih studija o Sidžvikovoj etici, „on u svojim epistemološkim radovima primenjuje slične uslove na intuicije generalno“ (Skelton 2025:13). Tako, u ogledu „Further on the Criteria of Truth and Error“ Sidžvik kaže da nije moguće pronaći kriterijume koji garantuju intuitivnu istinu; umesto toga, radije pribegavamo kriterijumima koji su „korisni, kao sredstvima zaštite od grešaka“ (Sidgwick 2000b:166). Duh, ako ne i slovo ovog falibilizma, Sidžvik neguje i u *ME*.

1. Prema prvom uslovu, „pojmovi u iskazu moraju da budu jasni i precizni“ (*ME*:338). Ovaj uslov komentatori mahom označavaju kao „kartezijanski“ (Baldwin 2002:94; Schultz 2007:378, 2017b:256; Lazari-Radek i Singer P. 2014:94), premda bi bilo tačnije nazvati ga „bekonovskim“, budući da Sidžvik ovde aludira na petnaesti aforizam iz prve knjige *Novog organona*, u kojem se ustaje protiv „naopako određenih pojmova“ (*notiones male terminatae*) (Bekon 2009:45). Sidžvik apostrofira da je ovaj Bekonov princip naročito važno primenjivati u etičkim raspravama (*ME*:338–339).
2. Prema drugom uslovu, „samoočiglednost iskaza mora se utvrditi pažljivom refleksijom“ (*ME*:339). Ovaj uslov, za razliku od prethodnog, Sidžvik u strogom smislu naziva „kartezijanskim“, čija se uloga, iako ne može u potpunosti da nas zaštiti od grešaka, sastoji u „testiranju krajnjih premisa našeg rasuđivanja, tako što se pitamo da li smo ih jasno i razgovetno shvatili kao istinite“ (*ME*:339). Dodatna važnost ovog uslova jeste u tome što nas podseća na sklonost da intuicije često brkamo sa „utiscima ili porivima“, ili s „pukim mnjenjima“ (*ME*:339), ili s pravilima kojima se, po navici, pokoravamo bez nekog daljeg opravdanja (*ME*:341); intuicija nije ništa od toga, već verovanje koje „pažljivo

posmatranje“ otkriva kao „zapovest uma“, odnosno kao zahtev racionalnosti. Pomoću „pažljive refleksije“ nastojim da racionalno opravdam svoja verovanja, „da osiguram da verujem u P zato što zaista jeste slučaj da P “ (Crisp 2015:109). U ogledu „Further on the Criteria of Truth and Error“, prva dva uslova Sidžvik spaja u jedan, kojeg imenuje kao uslov „intuitivne“ ili „kartezijanske verifikacije“ (Sidgwick 2000b:166). A ovde nije zgoreg pomenuti i Skeltonovu završnu analizu drugog uslova: „Svrha ovog uslova jeste da se pomoću fokusirane refleksije utvrdi postojanje neke intuicije, da se bude siguran da je njen izvor racionalan i stvar samoočiglednosti (a ne autoriteta ili familijarnosti). Ovaj test je koristan za odvajanje intuicija od verovanja koja su problematično zasnovana isključivo na spoljašnjem autoritetu ili koja svoje izвориšte imaju u određenom snažnom sentimentu“ (Skelton 2025:14).

3. Prema trećem uslovu, „iskazi koji se prihvataju kao samoočigledni moraju biti međusobno konzistentni“ (ME:341). Pre svega, treba napomenuti da je ovde reč o intrapersonalnoj konzistenciji. Ako otkrijemo da postoji konflikt između dve intuicije koje shvatamo kao samoočigledne, makar jedna od njih mora biti pogrešna: „takva kolizija apsolutni je dokaz da makar jedna formula iziskuje bliže određenje“ (ME:341). Ovaj uslov Sidžvik alternativno naziva uslovom „diskurzivne verifikacije“ i opisuje ga kao pokušaj da se „redukuje opasnost od neuspeha pomoću pažljivog grupisanja intuicija koje shvatamo kao povezane, te njihovog zajedničkog premeravanja po najsistematičnijem mogućem redu“ (Sidgwick 2000b:167). Tek nam takav pristup omogućava da detektujemo „da nismo pogrešno uzeli za krajnji i nezavisni aksiom onaj koji je za pravo izveden i podređen“ (ME:341).
4. Pošto se četvrti uslov, za razliku od prva tri, u sedmom izdanju ME formuliše na indirektan način, njegov naziv preuzimamo iz prvog izdanja te knjige, gde se za njega kaže da je „univerzalno prihvaćen“ (*universally admitted*) (ME1: 388). U ogledu „Further on the Criteria of Truth and Error“ taj se uslov naziva „društvenom“ ili „ekumenskom verifikaci-

jom“: „[A]ko ustanovimo da nam se neko intuitivno verovanje, dok ga razmatramo, čini jasnim i izvesnim, da je u skladu s našim ostalim verovanjima koja se odnose na isti predmet i da nije u sukobu s verovanjima drugih osoba koje su kompetentne da sude, smanjili smo rizik od greške u vezi s tim verovanjem koliko god je to moguće“ (Sidgwick 2000b:168–169). Komentatori ga, međutim, češće nazivaju kriterijumom „opšte saglasnosti“, „opšte prihvaćenosti“ ili, pak, „uslovom konsenzusa“. Kako god, taj se uslov usredsređuje na „refleksivno poređenje“ samoočiglednih iskaza (ME:342), odnosno na njihovu interpersonalnu konzistenciju (Phillips 2011b:60). Poenta je u tome da oko samoočiglednosti iskaza mora da postoji makar približan konsenzus, jer ukoliko drugi poriču iskaz koji ja potvrđujem kao samoočigledno istinit, to može da „naruši moje poverenje u njegovu validnost“ (ME:341). Ili, iskaz koji prihvatam kao samoočigledno istinit ne sme da odbaci nijedna osoba za koju nemam razloga da pretpostavim da greši više od mene. Ovaj uslov potiče iz Sidžvikovog razumevanja da je istina „suštinski ista za sve umove“ (ME:341). Otuda, ako se neki od mojih navodno samoočiglednih iskaza sukobljava s tuđim sličnim iskazima, mora biti da neko od nas greši.

Već smo napomenuli da je Sidžvikova epistemologija morala samo jednim delom fundacionistička. Sada možemo da tvrdimo da bi ona u potpunosti bila takva kada bi se isključivo pozivala i oslanjala na ispunjenje prva dva uslova. Ali pozivanja na intrapersonalnu i interpersonalnu konzistenciju zajedno se mogu čitati kao postavljanje *uslova koherencije*, za šta u prvom izdanju Sidžvikove knjige postoji i nešto više od pukog nagoveštaja (ME1: 388). Čak i da ignorišemo to izdanje i da uvažavamo samo standardno sedmo, nesumnjivo je da potraga za „najvišim mogućim stepenom izvesnosti“ (ME:338) podrazumeva i ispunjavanje uslova „društvene verifikacije“, odnosno postizanje „konsenzusa“. Ali pogrešno je smatrati, kako to čini Šulc, da taj uslov predstavlja vrstu *neepistemološkog* kriterijuma, kao da se Sidžvik ovde delimično poziva na zdravorazumsku moralnost (na normativnu komponentu), čijim bi se povezivanjem s opštom saglasnošću navodno pružilo više razloga da se

veruje u neku intuiciju (Schultz 2004:190; Skelton 2007:94). Taj uslov ostaje čisto epistemološki, budući da se opšta ili „društvena“ saglasnost isključivo odnosi na saglasnost između *samoočiglednih* intuicija.

Šulc je mogao da četvrti uslov tumači kao neepistemološki verovatno se oslanjajući na Rolsovo uticajno čitanje Sidžvika. Naime, u svom najpoznatijem i najčitanim delu *Teorija pravde*, Rols tvrdi da Sidžvik u *ME* već primenjuje koherentističku verziju metoda „refleksivnog ekvilibrijuma“, odnosno metod za koji sa sigurnošću možemo reći da predstavlja tek Rolsov izum (Rawls 1971:51). Spoljašnja sličnost sa Sidžvikom koju Rols ovde potencira, ali je ne precizira u dovoljnoj meri, može da proističe jedino iz četvrtog Sidžvikovog uslova, gde se upotrebljava fraza „refleksivno poređenje“ (*ME*:342), ali koja se odnosi na poređenje *samoočiglednih* iskaza, ne izlazeći dakle van okvira jednog *epistemološkog* uslova, čemu Rols, iako nadomak toga da to prizna u fusnoti na istoj stranici svoje knjige, ne pridaje mnogo značaja (Rawls 1971:51n26). Drugim rečima, Sidžvikov epistemološki koherentizam (koji je već hibridizovan s njegovim epistemološkim fundacionizmom) Rols jednostavno pretvara u moralno-teorijski koherentizam, predstavljajući ga maltenes kao ekvivalent koncepcije ili procedure „refleksivnog ekvilibrijuma“ koju je, navodno, preko Sidžvika „usvojila većina klasičnih britanskih pisaca“ (pod „piscima“ se ovde misli na „etičare“) i koja, kao procedura, izgleda nije bila strana ni Aristotelu (Rawls 1971:51, 51n26). Da bi nam postalo jasnije zbog čega je to pogrešno tumačenje, potrebno je da prethodno makar u kratkim crtama izložimo Rolsovo shvatanje „refleksivnog ekvilibrijuma“. Reč je o metodu koji se sastoji u usklađivanju ili uravnoteživanju različitih, ali važećih moralnih principa (ili zdravorazumskih moralnih pravila) i pojedinačnih promišljenih (moralnih) sudova kako bi se dospelo do jednog svima (ili većini) prihvatljivog, stabilnog i koherentnog normativno-etičkog sistema (Rawls 1971:20, 46–53; Dobrijević 2006:142). Sukobi koji mogu nastati između pojedinačnih promišljenih sudova i važećih moralnih principa (ili zdravorazumskih moralnih pravila) refleksivno se razrešavaju tako što se pojedinačni promišljeni sudovi ili važeći moralni principi (pravila) modifikuju, a najoprav-

danija teorija morala postaje ona teorija koja preživljava proces uzajamne modifikacije važećih moralnih principa (ili zdravorazumskih moralnih pravila) i pojedinačnih promišljenih sudova (Rawls 1971:20–21; Sverdlik 1985:541; Skelton 2010a:504). Dodatnu zbrku unosi i to što oni Sidžvikovi tumači koji su pod Rolsovim uticajem „uglavnom ne formulišu ovo pitanje u pojmovima fundacionizma i koherentizma; umesto toga, reflektivni ekvilibrijum često suprotstavljaju intuicionizmu... moglo bi se pretpostaviti da je 'intuicionizam' tek drugi naziv za 'fundacionizam', a „reflektivni ekvilibrijum' tek drugi naziv za 'koherentizam'“ (Phillips 2022:181).¹² I Rodžeru Krispu treba dati za pravo kada pokušava da odbrani Sidžvikovu od metoda reflektivnog ekvilibrijuma: da on, najpre, nigde ne pravi razliku između moralnih principa i pojedinačnih promišljenih sudova; nadalje, da on, tamo gde postoji pluralitet principa, pre traga za njihovom međusobnom konzistencijom; i najзад, da kod njega zdravorazumska moralnost nikako ne može da se poima kao „promišljena“ (Crisp 2002:69). Povrh toga, Sidžvik ne kaže da je koherentnost dovoljna za opravdanje (*ME*:102), pogotovo ne u sprezi sa zdravorazumskom moralnošću (*ME*:373), insistirajući pritom na tome da se opravdanje sastoji u ispunjavanju sva četiri uslova od kojih nijedno ne isključuje pozivanje na samoočigledne principe (up. Singer P. 1974:503), potpuno suprotno Rolsu koji kaže da je „opravdanje stvar međusobne podrške mnogih razmatranja, svega što se uklapa u jedno koherentno shvatanje“ i koje se „ne može izvesti iz samoočiglednih premisa“ (Rawls 1971:21), na osnovu čega se nedvosmisleno

¹²Ovde je potrebno razjasniti da, dok savremeno epistemološko određenje fundacionizma kao shvatanja da postoje bazična i nebazična verovanja, gde su prva neinferencijalno opravdana a druga inferencijalno opravdana pozivanjem na prva (pri čemu je samo po sebi jasno da je tu struktura opravdanja linearna), uz dodatak da bazična verovanja ne zahtevaju opravdanje zato što su samoočigledna, u potpunosti korespondira opisu Sidžvikove verzije fundacionizma, sa savremenim određenjem koherentizma stvar ne stoji tako, jer ono se prevashodno određuje kao shvatanje koje poriče da postoje neinferencijalno opravdana verovanja (up. Phillips 2022:65, 180; Skelton 2025:12). Takvo shvatanje koherentizma u direktnoj je suprotnosti sa Sidžvikovim „intuitivnim“ koherentizmom, koji u svom trećem i četvrtom uslovu upravo insistira na konzistenciji i koherenciji između neinferencijalno opravdanih verovanja. Ova diskrepancija između Sidžvikovog i savremenog shvatanja koherentizma možda je ključni razlog zašto većina njegovih interpretatora naglašava da je njegova epistemologija morala skroz-naskroz fundacionistička.

može zaključiti da Sidžvik nije bio ni prazumitelj ni pristalica refleksivnog ekvilibrijuma (Skelton 2010a:504). U prilog tome, ovde je od koristi navesti jedan Sverdlikov pasus iz njegovog teksta o Sidžvikovoj metodologiji:

Ideja refleksivnog ekvilibrijuma ima smisla ako se apstraktnim principima i zdravorazumskim moralnim verovanjima, koju ta ideja uvodi u sistem, priznaje približno jednak epistemički status. Ukoliko i ti principi i ta verovanja imaju neku meru nezavisnog kredibiliteta – to će reći, kredibilitet koji nije tek izveden iz nekog drugog kredibiliteta – tada se diskrepancija između njih može načelno rešiti revizijom bilo kog od njih ne bi li se postiglo najbolje ukupno uklapanje. Međutim, činjenica je da je Sidžvik verovao kako su fundamentalni principi... zasnovani na radikalno drugačijem epistemičkom temelju od uobičajenih moralnih verovanja. On je uporno isticao da potonja nisu samoočigledna a da prethodna jesu. Ali upravo zbog ove razlike u kredibilitetu teško je uvideti zašto bi, u slučaju sukoba, došlo do uzajamnih revizija. Činilo bi se da sav epistemički teret leži na apstraktnim principima, te da bi revizije morale da se prave samo unutar zdravorazumskih moralnih verovanja. Problem s Rolsovim tumačenjem, dakle, jeste što ono ignoriše važnu ulogu koju samoočiglednost ima u Sidžvikovom mišljenju. Teško je uvideti kako bi uzajamne modifikacije mogle da se dogode između iskaza koji su samoočigledni i onih koji to nisu. (Sverdlik 1985:547–548)

Dakle, prema Rolsovom tumačenju, Sidžvik zastupa stanovište da je opravdanje u etici pitanje pozivanja na koherentnost s iskazima zdravorazumske moralnosti. Takva interpretacija označava potpuno napuštanje Sidžvikovog epistemološkog okvira unutar kog će se fundamentalni principi, kao što ćemo uskoro videti, zapravo isključivo opravdavati kao samoočigledne intuicije. Ono što bi, donekle, moglo da opravda Rolsovo pogrešno čitanje Sidžvika upravo je Sidžvikovo povremeno nejasno izražavanje i njegova razuđena ili „razbacana“ argumentacija u *ME*. Naime, on insistira na tome

da iskazi zdravorazumske moralnosti ne ispunjavaju njegova četiri uslova, a ipak, kao što ćemo detaljnije razmatrati u narednom poglavlju, zdravorazumska moralnost ima važnu ulogu u njegovoj argumentaciji u prilog utilitarizmu: „Očigledan način da se taj argument čita kao koherentistički argument“ (Hooker 2000:349). Razuđena argumentacija kakva postoji i unutar njegove epistemologije morala ne unosi ništa manje sporenja u pogledu njene precizne prirode. S tim u vezi, jedan od Sidžvikovih najbrižljivijih tumača, Antoni Skelton, jeste u pravu kada kaže da njegova epistemologija morala nije nikakav oblik rolsovskog reflektivnog ekvilibrijuma, ali greši kada kaže da je ona oblik fundacionizma prema kojem se epistemološko opravdanje teorija morala zasniva na pozivanju na intuicije ili samoočigledne iskaze, i da se tu ne radi o epistemologiji koja sadrži elemente i fundacionizma i koherentizma (Skelton 2010a:491, 519). Nasuprot Skeltonu, tvrdili smo da je upravo reč o epistemologiji koja sadrži specifičnu mešavinu fundacionizma (prvi i drugi uslov) i koherentizma (treći i četvrti uslov), čak i ako Sidžvikovo potenciranje „intuitivnog“ koherentizma nije kompatibilno sa savremenim shvatanjima te teorije. Takvo stanovište delimo sa Dejvidom Filipsom, koji u obe svoje monografije o Sidžvikovoj etici tvrdi da, kad je reč o njegovoj epistemologiji morala, najpreciznije govoriti o hibridu između fundacionizma i koherentizma, nezavisno od pitanja da li i u kojoj meri kod Sidžvika postoji tenzija između fundacionističkih i koherentističkih elemenata (Phillips 2011b:61–62, 2022:180–181, 183), čime se ovde, međutim, nećemo baviti. Samo ćemo podsetiti na to da iz sva četiri uslova nedvosmisleno sledi da „stvarno samoočigledni“ principi jesu oni koji mogu da izdrže kritičku refleksiju (to jest oni koji proističu isključivo iz racionalnog uvida), koji su jasni i precizni, konzistentni s drugim samoočiglednim principima i kadri da izmame opštu saglasnost oko samoočiglednih principa (up. Schultz 1992:15). Iz Sidžvikove perspektive gledano, utoliko gore po dogmatski intuicionizam, odnosno zdravorazumsku moralnost u užem smislu, to jest deontologiju.¹³

¹³Sidžvikova neurednost, o kojoj je Brod pisao, ovde naročito dolazi do izražaja, pošto dogmatski intuicionizam, koji je prvobitno zamišljen kao druga, epistemološka, faza intuicionizma, Sidžvik često i nehotice poistovećuje sa zdravorazumskom moralnošću u užem

Jer kada Sidžvik počne da primenjuje ove uslove na zdravorazumsku moralnost u užem smislu, on odmah sugerše da „samoočiglednost [njenih opštih formula] postaje sumnjiva ili potpuno iščezava“ (ME:343).¹⁴ Na drugom mestu Sidžvik dodaje kako moramo da odbacimo dominantnu normativno-teorijsku komponentu dogmatskog intuicionizma – ono što su njegovi komentatori, kao što smo već videli, nazvali *nekonsekvencijalističkim* ili *deontološkim intuicionizmom* – na temelju toga da nijedno od opštih pravila koja se forsiraju kao ispravna unutar te komponente „čak ni ne deluje kao da ima osobinu naučnog aksioma“ (ME:360).¹⁵ Sidžvik ovde ima na umu „pisce koji tvrde da imamo 'intuitivno znanje' o ispravnosti postupaka“, a oni „obično misle da se ta ispravnost utvrđuje jednostavnim 'posmatranjem' samih postupaka, bez razmatranja njihovih kasnijih posledica“ (ME:96). Ali to nije sve što Sidžvik ima da kaže o takvim piscima (eksplicitno se misli na Džozefa Batlera, a implicitno na Kanta):

Moralne sudove koje ljudi uobičajeno izriču jedni o drugima u svakodnevnom govoru uglavnom podrazumevaju da dužnost obično nije teška stvar za običnog čoveka da je *sazna*, iako mu razne zavodljive pobude mogu otežati da je *izvrši*. A u takvim maksimama kao što su da se dužnost mora izvršiti '*adviennne que pourra*' ['pa šta bude'], da istinu treba govoriti bez obzira na posledice, da pravdu treba činiti 'makar se nebo srušilo', podrazumeva se da imamo moć da jasno uvidimo kako su odre-

smislu (kao vrstom normativne teorije) ili, pak, sa deontologijom.

¹⁴„Kada primenjuje ove testove na zdravorazumsku moralnost, Sidžvik pronalazi manje od najviše izvesnosti“ (Shaver 2014:173).

¹⁵O Sidžvikovom korišćenju i praktičnom opravdanju druge vrste intuicionističko-normativnog stanovišta, koji su njegovi komentatori nazvali konsekvencijalističkim intuicionizmom ili teleologijom (budući da ta vrsta zdravorazumske moralnosti u užem smislu afirmiše dobre posledice pridržavanja opštih pravila), raspravljaćemo u sledećem poglavlju. Pa ipak, Vilijam Frankena nas poziva da ovde budemo oprezniji i da ne gubimo iz vida Sidžvikovu već utvrđenu postavku: „On prihvata intuicionističko stanovište da su 'ispravno' i 'treba' pojmovi koji su prosti i nedefinljivi, kao i to da su osnovni principi o onome što je ispravno ili obavezno intuitivni. Takođe, on je na strani deontologa naspram teleologa i u tome što smatra da je pojam 'ispravno' osnovniji od pojma 'dobro', u tom smislu što se 'dobro' može definisati polazeći od 'ispravnog'“ (Frankena 1957:544).

đene vrste delanja same po sebi ispravne i razumne, nezavisno od njihovih posledica... A takvu moć ljudskom umu pripisuje većina pisaca koji zastupaju postojanje moralnih intuicija; stoga sam smatrao da imam opravdanje da tu tvrdnju tretiram kao karakterističnu za metod koji nazivam intuitivnim. (ME:200)

Pod metodom koji Sidžvik naziva „intuitivnim“ pre svega se podrazumeva „dogmatski intuicionizam“ kao skup pluralističkih moralnih pravila zasnovan na predrefleksivnoj, doksatičkoj koncepciji zdravorazumske moralnosti, na osnovu koje se potom na prilično nezgrapan način „artikulišu“ teorije poistovećene sa zdravorazumskom moralnošću u užem smislu. U prvom poglavlju smo napomenuli da ne postoji nešto poput *epistemičke* koncepcije zdravorazumske moralnosti, ali to ne znači da zdravorazumska moralnost u užem smislu ne pribegava makar „minimalnoj refleksiji“ o upotrebi moralnih pravila na nivou svakodnevnog govora, čije se distanciranje od zdravorazumske moralnosti u širem smislu okončava utvrđivanjem „dogmatskih“ moralnih verovanja (ME:214–215; up. Crisp 2015:103). Ali problem sa tako omeđenim dogmatskim intuicionizmom jeste taj što „od nas zahteva da sa zdravorazumskom moralnošću započnemo i završimo, pa čak i da tokom celokupnog istraživanja ostanemo unutar njenih granica (zato ga Sidžvik i naziva 'dogmatskim')“ (Crisp 2002:67). Nadalje, pod „moralnim intuicijama“ iz gorenavedenog citata, prema epistemološko-intuitivnoj klasifikaciji, podrazumevaju se pravila koja pripadaju „srednjem“ nivou opštosti. Ta pravila, prema Sidžviku, stvaraju tek *iluziju* samoočiglednosti „dokle god ostaju u obliku donekle neodređenih opštosti, kakve srećemo u običnom govoru“, a ta se iluzija raspršuje „čim pokušamo da im pružimo određenost kakvu zahteva nauka“ (ME:342).¹⁶ Kada govori o „neodređenim opštostima“, a to je sintagma kojoj Sidžvik više puta

¹⁶U tekstu „*Professor Calderwood on Intuitionism in Morals*“, Sidžvik ovu tezu brani na sledeći način: „Smatram da su i ovde, kao i u drugim oblastima mišljenja, primitivni spontani procesi uma pomešani sa zabludom, koja se može ukloniti samo postepeno, obuhvatnom refleksijom o rezultatima tih procesa. Kroz jedan takav tok refleksije nastojao sam da vodim svoje čitaoce u poglavljima 2–10 treće knjige moje rasprave: u nadi da će, nakon što ga prođu, shvatiti da bi njihovo prvobitno razumevanje samoočiglednosti moralnih maksima moglo biti značajno modifikovano“ (Sidgwick 2000c:25–26).

pribegava u svojoj knjizi (ME:342, 344, 349, 421), on, dakle, najčešće na umu ima one moralne propise koji od nas zahtevaju da govorimo istinu, da održavamo obećanja, da ne krademo, da ne ubijamo nevine, te da činimo pravdu „makar se nebo srušilo“, bez obzira na posledice koje proizilaze iz našeg poštovanja takvih moralnih propisa (up. ME:200). Očigledno je da Sidžvik ova zdravorazumska pravila shvata kao apsolutistička deontološka pravila, koja bez dodatnih kvalifikacija ostaju nedovoljno jasna i precizna, mogu dospeti u međusobni sukob, time i u stanje „disenzusa“, što za sobom povlači da ona ne ispunjavaju nijedan od njegovih postavljenih uslova (up. Hooker 2000:350). Ispostavlja se da je tako opisan dogmatski intuicionizam prevashodno usmeren na to da odbrani zdravorazumsku moralnost „zadržavajući njen deontološki karakter“ (Hurka 2014b:133), odnosno datost „višestrukih deontoloških principa... kao što su, na primer, Deset zapovesti“ (Guyer 2024:432n20).¹⁷ Bliska veza između „neodređenih opštosti“ i „prividnih samoočiglednosti“, s kojima na takav način okarakterisan dogmatski intuicionizam mahom ima posla, jeste ono što bi trebalo da nas probudi, da pribegnemo poznatoj Kantovoj frazi, „iz dogmatskog dremeža“, uz pomoć ustanovljenih epistemoloških kriterijuma. Ali to nagoveštava neophodnost napuštanja dogmatskog intuicionizma (deontologije) kao neadekvatne filozofije morala: „Teško je prihvatiti kao naučne prve principe one moralne opštosti do kojih dolazimo refleksijom o uobičajenom mišljenju čovečanstva, čak i kada to mišljenje delimo“ (ME:102). Ovom nas rečenicom Sidžvik podseća na ono o čemu smo govorili u prvom poglavlju: naime, njegova ambicija nije potpuno napuštanje zdravorazumske moralnosti, iz koje, prema sopstvenom priznanju, njegove etičke analize crpe

¹⁷ Međutim, predmet Sidžvikove kritike u ovom kontekstu nisu samo deontološka pravila, već i svima poznate „krilatice“ iz istorije etike koje on sve redom podvodi pod „perfekcionistačke“, odnosno one „principe koji deluju izvesno i samoočigledno zato što su u suštini tautološki“ i koje stoga proglašava „lažnim aksiomima“ (*sham-axioms*) (ME:374-375). S tim u vezi, Šnivind razjašnjava: „Principi koji nam govore da delamo racionalno, da upravljamo nižim delovima naše prirode pomoću viših, ili da živimo u skladu sa prirodom, imaju karakteristike potrebne za nezavisnost. Ali, sami po sebi, oni su potpuno nesposobni da nam pruže bilo kakvo vođstvo, jer nam ne nude nijedan način da identifikujemo šta je razumno delanje, šta su viši delovi naše prirode, ili šta znači delati prirodno – bez pozivanja na neki drugi, supstantivniji moralni princip“ (Schneewind 2010:37).

građu, pa joj se na taj način priznaje početni (neodređeni) autoritet. Ono što joj se kasnije u *ME* upečatljivo oduzima jeste njen *teorijski*, a ne njen *praktični* autoritet: „Ukratko, zdravorazumska moralnost može i dalje biti sasvim adekvatna da pruži praktično vođstvo običnim ljudima u uobičajenim okolnostima: ali pokušaj da se ona uzdigne u sistem intuitivne etike ističe njene neizbežne nesavršenosti, a ne pomaže nam da ih uklonimo“ (*ME*:361). „Neizbežne nesavršenosti“ zdravorazumske moralnosti iscrpno nabraja Entoni Skelton u svom poslednjem radu o Sidžvikovoj etici: „Sidžvik zaključuje da u zdravom razumu ne može pronaći ništa što nalikuje 'nezavisnoj' intuiciji (*ME*:346, 348), samoočiglednom iskazu (*ME*:346, 347, 348), 'jasnoj intuiciji' (*ME*:347), 'primarnoj' intuiciji (*ME*:347), 'moralnom aksiomu' (*ME*:352, 356), 'apsolutno prvom principu' (*ME*:355), i tako dalje. Glavna moralna mnjenja zdravorazumske moralnosti odupiru se naučnom određenju (*ME*:360)“ (Skelton 2025:26).¹⁸ Ovome se može dodati da zdravorazumske prividne intuicije ne mogu „izdržati test rigoroznog ispitivanja“ (*ME*:462), kao i da opšta moralna pravila zdravog razuma zahtevaju „racionalno opravdanje neke vrste“ (*ME*:383). Iz odbacivanja dogmatskog intuicionizma proističe Sidžvikovo shvatanje da je jedini prihvatljiv oblik intuicionizma *filozofski intuicionizam*, to jest shvatanje da postoji „jedan ili više principa... apsolutno i neporecivo istinitih i očiglednih“ (*ME*:102).

Filozofski intuicionizam (intuicionizam apstraktnih principa), koji se u *ME* pretežno izlaže u falibilističkom obliku (Schultz 2017b:341), jeste, dakle, epistemološko stanovište koje pretpostavlja da faza koja mu prethodi i koja je njegov predmet kritike na izvestan način mora biti *predfilozofska*. Da nije tako, Sidžvik ne bi filozofu morala dodeljivao funkciju ili ulogu koju mu inače na nekoliko mesta u *ME* dodeljuje:

¹⁸Skeltonove ranije analize u ovom kontekstu takođe su uputne: „U prvom izdanju *ME* Sidžvik kaže da mu je cilj da razlikuje 'znanje' od mnjenja (*ME1*: 317), a u drugom da razlikuje 'izvesne istine' od pukih mnjenja (*ME2*: 313)... činjenica da tvrdnje zdravorazumske moralnosti ne uspevaju da ispune uslove za naučne aksiome povlači za sobom da one predstavljaju puka mnjenja, pa im otuda manjka epistemološko opravdanje bilo koje vrste... To izgleda sugerise da izvor opravdanja jesu filozofske intuicije same po sebi, te, shodno tome, zdravorazumska moralnost nema nezavisni epistemološki kredibilitet“ (Skelton 2010a:512n63, 513).

Smatramo da je cilj filozofa, kao takvog, da učini nešto više nego što je definisanje i formulisanje opštih moralnih mnjenja čovečanstva. Njegova funkcija jeste da ljudima kaže šta treba da misle, a ne šta oni zapravo misle: od njega se očekuje da prevaziđe premise zdravog razuma, kao što mu se dopušta da vlastitim zaključcima na izvestan način odstupi od zdravog razuma... trebalo bi da očekujemo da istorija filozofije morala – makar kad je reč o onima koje možemo nazvati ortodoksnim misliocima – bude istorija pokušaja da se, u punoj širini i jasnoći, izlože one primarne intuicije razuma, čijom se naučnom primenom može istovremeno sistematizovati i ispraviti opšte moralno mišljenje čovečanstva. (*ME:373–374*)

Postoji još jedan odlomak iz *ME* koji implicitno svedoči o superiornosti filozofskog intuicionizma u odnosu na dogmatski intuicionizam, ali i o nemoći da se zadovolje epistemološki uslovi koje Sidžvik postavlja pred tu drugu, inferiornu fazu intuicionizma:

Smatra se da su takva opšta pravila implicitna u moralnom rasuđivanju običnih ljudi, koji ih za većinu praktičnih svrha adekvatno poimaju i umeju da ih grubo iskažu; ali formulisati ih s odgovarajućom preciznošću zahteva posebnu naviku jasnog i postojanog razmišljanja o apstraktnim moralnim pojmovima. Otuda se smatra da je funkcija moraliste da izvede taj proces apstraktnog razmišljanja, da njegove rezultate što sistematičnije uredi, te da odgovarajućim definicijama i objašnjenjima odstrani neodređenosti i spreči konflikte. (*ME:101*)

Ovaj odlomak manje-više potvrđuje ono što smo ranije spomenuli u vezi s dvostrukom ulogom Sidžvikovih epistemoloških uslova: s jedne strane, oni služe za *objašnjenje* dogmatskog intuicionizma (koji je sam po sebi eksplanatorno nemoćan), a, s druge strane, za (*samo*) *opravdanje* filozofskog intuicionizma koji je jedini kadar da nas dovede do „stvarnih moralnih aksioma –

intuitivnih iskaza stvarne jasnoće i izvesnosti“ (ME:373). Zatim, njegova samoopravdavajuća moć sastoji se u tome što jedino unutar njegovog okvira prvi ili krajnji principi ispunjavaju četiri uslova samoočiglednosti. I najзад, jedino je on sposoban da dovede do skupa „samoočiglednih principa koji se odnose na ono što treba da bude“ (ME:102n1). Iskaz pod navodnicima nije ništa drugo nego Sidžvikova preformulacija onoga što se naziva njegovim „klasičnim argumentom“: da bih znao šta treba (u normativnom smislu), neophodna mi je intuicija ili samoočigledni princip (u epistemološkom smislu).

Već dugo se u stručnoj literaturi o Sidžvikovoj filozofskoj etici vodi rasprava oko tačnog broja moralnih aksioma (kao *stvarno* ili *istinski* samoočiglednih fundamentalnih intuicija) koje on navodi, budući da ih izlaže kroz niz različitih formulacija. Na primer, Robert Šejver nabraja pet aksioma (Shaver 1999:62), isto čini i Terens Irvin (Irwin 2009:497), dok Entoni Skelton tvrdi da ih ima šest (Skelton 2008:188), kako je to pre njega tvrdio i Čarli Danbar Brod (Broad 1930:223–226). S obzirom na važnost njegove moralne aksiomatike za celokupni projekat ME, kako s pravom ističe Dejvid Filips, stranice na kojima Sidžvik iznosi svoje moralne aksiome iznenađujuće su kratke (ME:379–384; Phillips 2022:123).

Kako god, sâm Sidžvik eksplicitno navodi tri moralna aksioma, što naglašava i većina njegovih tumača. I mi ćemo se ovde priključiti onima koji smatraju da ih nema više od tri, a to su, redom, *aksiom pravde* ili *pravednosti*, *aksiom razboritosti* i *aksiom racionalne benevolencije*. Postoji i neslaganje oko toga koje Sidžvikove formulacije aksioma treba smatrati *kanonskim*, čime ćemo se sada pozabaviti.

Prvi aksiom je *aksiom pravde* ili *pravednosti* (*justice*), a Sidžvik nudi nekoliko njegovih formulacija. Počev od Šnivinda, tumači nastoje da se opredele za njegovu „kanonsku formulaciju“. No, ona se u tekstu ne nudi kao prva. Prva (i nezgrapna) formulacija ovog aksioma zapravo glasi:

[Za] koji god postupak bilo ko od nas prosudi da je ispravan za nas same, on ga time implicitno prosuđuje kao ispravnog za sve slične osobe u sličnim okolnostima. (ME:379)

Sidžvik nas potom upućuje na jednu ranije iznesenu formulaciju iz prvog poglavlja treće knjige *ME*, koja glasi:

Ako, dakle, prosudim da je neki postupak ispravan za mene, implicitno sudim da je on ispravan i za bilo koju drugu osobu čija se priroda i okolnosti u važnim aspektima ne razlikuju od mojih. (*ME*:209)

Zatim imamo sledeću varijaciju ovog aksioma:

[A]ko neka vrsta delanja koja je ispravna (ili neispravna) za mene nije ispravna (ili neispravna) za nekog drugog, to mora biti zbog neke razlike između ta dva slučaja, nezavisno od činjenice da smo on i ja različite osobe. (*ME*:379)

Indikativno je za Sidžvikov način pisanja i za njegov napad na zdravorazumsku moralnost u celini da na ovom mestu ne može a da ne skrene pažnju na to da predložene varijacije aksioma pravednosti kroz istoriju nisu bile na široko prihvaćene u svom najapstraktnijem i najopštijem obliku, već kroz njihovu „specijalnu primenu u situacijama u kojima su dve (ili više) osoba međusobno povezane na sličan način“ (*ME*:379). Tu se misli na ono što je u istoriji etike poznato kao „zlatno pravilo“, a koje Sidžvik izlaže u njegovom takozvanom *pozitivnom* obliku („čini drugima onako kako bi želeo da oni čine tebi“), oblik koji on odmah odbacuje kao neprecizan, s obzirom na to da bih s drugima mogao poželeti, recimo, „saradništvo u grehu“ (*ME*:379–380). Zbog toga nam je potrebna negativna formulacija „zlatnog pravila“, koju Sidžvik doduše ovde ne navodi, ali s obzirom na to da se ona dva puta opisuje u sklopu poistovećivanja sa Sidžvikovom sledećom formulacijom aksioma pravednosti, s pravom nam se sugerše da upravo tu formulaciju prihvatimo kao *kanonsku* (Schneewind 1977:293; Shaver 1999:61; Crisp 2015:115–117):

[N]e može biti ispravno za A da tretira B na način na koji bi bio neispravan za B da tretira A, samo na osnovu toga što su oni dve različite individue, a da ne postoji nikakva razlika u njihovim

prirodama ili okolnostima koja bi se mogla navesti kao razumna osnova za različit tretman. (ME:380)

Sidžvik naposljetku pominje i nepristrasnost¹⁹ u sprovođenju zakona kao „nešto drugačiju primenu ovog fundamentalnog principa da bi pojedince u sličnim uslovima trebalo tretirati na sličan način“, ističući da je ovaj princip manje-više već sadržan u uobičajenom shvatanju „pravičnosti“ ili „jednakosti“ (ME:380), što se u savremenoj etici, u vidu skraćenog principa da „slične slučajeve treba tretirati slično“ (ME:xx), obično naziva principom „univerzalizabilnosti“ (up. Schultz 1992:26; Hurka 2014b:144).

Za prelazak na izlaganje drugog aksioma – *aksioma razboritosti (prudence)* – nije zgoreg navesti jedan zanimljiv odlomak iz monografije o Sidžviku koju su zajedničkim snagama napisali poljska filozofkinja Kataržina Lazari-Radek i kontroverzni britanski etičar Piter Singer:

Sidžvik piše da aksiom pravednosti predstavlja deo utilitarizma i intuicionističke etike – nametljivo izostavljajući bilo kakvo pominjanje racionalnog egoizma (ME:386–387). Stoga vredi postaviti pitanje da li je racionalni egoizam konzistentan s aksiomom pravednosti. Odgovor zavisi od načina na koji formulišemo egoizam. Ako se on formuliše u gramatički prvom licu, kao shvatanje da 'svi treba da čine ono što je u *mom* interesu', onda to za sobom povlači distinkciju između mene i drugih koja narušava aksiom pravednosti. S druge strane, ako o egoizmu mislimo u trećem licu, kao shvatanje da 'svako treba da čini ono što je u *njegovom* ili *njenom* interesu, onda ovaj princip ne upućuje ni na jednog određenog pojedinca, pa tako nema nekonzistencije s aksiomom pravednosti. Oni koji brane egoizam kao princip racionalnog delanja verovatno brane njegovu verziju u trećem licu. (Lazari-Radek i Singer P. 2014:121–122)

¹⁹Za nepristrasnost Sidžvik kaže da predstavlja „važan element u opštem pojmu pravde“, što je pojedine njegove komentatore navelo da aksiom pravednosti alternativno nazivaju „principom nepristrasnosti“ (Donagan 1977:451; Strahovnik 2019:105).

Pošto ćemo se, iz razloga koji su vezani za problem „dualizma praktičkog uma“, u petom poglavlju detaljnije baviti konceptualnom vezom između aksioma razboritosti i racionalnog egoizma, gde ćemo, između ostalog, izneti i razloge zbog kojih Lazari-Radek i Singer nastoje da diskredituju racionalni egoizam kao etičku teoriju (ili kao „metod etike“), ovde ćemo, kao i slučaju aksioma pravednosti, težiti samo tome da izdvojimo Sidžvikovu *kanonsku* verziju aksioma razboritosti. Pritom treba imati na umu da sve verzije tog aksioma u *ME* sačinjavaju deo jednog jedinog pasusa:

Iskaz 'da čovek treba da teži sopstvenom dobru' ponekad se predstavlja kao maksima racionalnog samoljublja ili razboritosti: ali tako formulisana, ta maksima ne izmiče tautologiji na jasan način, pošto 'dobro' možemo definisati kao 'ono čemu treba težiti'. Ako, međutim, kažemo 'težiti dobru u celini', ovaj dodatak sugeriše princip koji, kad se eksplicitno formuliše, u svakom slučaju nije tautološki. Već sam upućivao na ovaj princip kao na princip 'nepristrasne brige za sve delove našeg svesnog života': – mogli bismo sažeto da ga izrazimo govoreći 'da ono buduće *kao takvo* ne treba uzimati u obzir ni manje ni više od onog sadašnjeg'. Naravno, to ne znači da se dobro onog sadašnjeg ne može razumno preferirati u odnosu na dobro onog budućeg zbog njegove veće izvesnosti... Sve što ovaj princip potvrđuje jeste da puka razlika između onog ranijeg i onog kasnijeg u vremenu ne predstavlja razumnu osnovu da se pridaje više obzira svesti o jednom nego svesti o drugom momentu. Forma u kojoj se on praktički predstavlja većini ljudi glasi 'da manje sadašnje dobro ne treba preferirati u odnosu na veće buduće dobro'. (*ME*:381)

Kao što dobro primećuje Rodžer Krisp, pošto gotovo svi iskazi pod navodnicima u ovom pasusu na izvestan način predstavljaju verzije aksioma razboritosti, kao kanonsku formulaciju tog aksioma treba prihvatiti upravo prvi iskaz pod navodnicima: „Čovek treba da teži sopstvenom dobru“ (uz proširenje koje sam Sidžvik predlaže dodatkom „u celini“), jer su sve ostale verzije

aksioma razboritosti zamišljene zapravo kao razjašnjenja tog prvog iskaza (Crisp 2015:118, 118n41). Interesantno je da se Šnivind i Šejver, u svojim akcentovanjima kanonske verzije aksioma razboritosti, obojica opredeljuju za onu verziju kojoj je Šejver pridao naziv „aksiom temporalne irelevantnosti“, a koju Sidžvik ne stavlja pod navodnike: „... puka razlika između onog ranijeg i onog kasnijeg u vremenu ne predstavlja razumnu osnovu da se pridaje više obzira svesti o jednom nego svesti o drugom momentu“ (ME:381; Schneewind 1977:294; Shaver 1999:62). Slažemo se s Krispom da ono problematično u ovom Sidžvikovom razjašnjenju bez navodnika nije to što bi taj iskaz mogao da izgleda kao samostalan princip, nego što u njemu nema nikakvog upućivanja na dobro samog delatnika, te je otuda njegov status kanonske verzije aksioma razboritosti, strogo uzev, neodrživ (Crisp 2015:118n41).

Treći, i poslednji, aksiom jeste *aksiom racionalne benevolencije* (*rational benevolence*). Sidžvik do njega dolazi, može se reći, po analogiji s aksiomom razboritosti, ukazujući na to da baš kao što možemo govoriti o dobru u celini za jednu osobu, sabirajući delove dobra u njenom životu, isto tako možemo govoriti i o opštem dobru kao o zbiru pojedinačnih dobara svih pojedinaca. Aksiom racionalne benevolencije nalaže moralnu obavezu da pokazujemo jednaku brigu za dobro svakog drugog pojedinca kao za sopstveno dobro (up. ME:382; Lazari-Radek i Singer P. 2014:134; Crisp 2015:119; Lazari-Radek 2017:513).

Međutim, za razliku od dva prethodna aksioma, Sidžvik aksiom racionalne benevolencije izvodi iz dva različita samoočigledna principa. Šnivind je zbog toga tvrdio da, pošto se do njega dolazi dedukcijom, aksiom benevolencije zapravo ne može da se prizna kao samoočigledan (Schneewind 1977:294–295). Sidžvik ga, s druge strane, i sam napominjući da se tu radi o dedukciji aksioma benevolencije iz „dve racionalne intuicije“ (ME:382), uporno tretira kao samoočigledan ili apstraktan princip (ME:xxxv, 388, 400, 421, 462n, 498, 505, 507). Krispov argument u odbranu Sidžvika ovde treba uzeti kao presudan: ništa ne sprečava da neki princip, kao derivat iz drugih samoočiglednih principa, ostane samoočigledan (Crisp 2015:120n49). Bilo kako bilo, Sidžvik

polazi od sledećeg samoočiglednog principa:

[D]obro bilo kog pojedinca nije važnije, sa stanovišta (ako smem tako da se izrazim) univerzuma, od dobra bilo kog drugog. (ME:382)²⁰

Sidžvik zatim dodaje drugi samoočigledan princip:

[K]ao racionalno biće, obavezan sam da težim opštem dobru – u onoj meri u kojoj je to dostupno mojim naporima – a ne samo nekom njegovom posebnom delu. (ME:382)²¹

Krisp je možda u pravu kada kaže da bismo, na osnovu analogije s kanonskom verzijom aksioma razboritosti, ovde pre očekivali sledeću jednostavniju formulaciju: „Treba težiti opštem dobru“ (Crisp 2015:120). Međutim, ono što zapravo dobijamo jeste Sidžvikova kompleksnija *kanonska* verzija aksioma racionalne benevolencije:

Iz ove dve racionalne intuicije možemo dedukovati, kao nužan zaključak, maksimu benevolencije u apstraktnom obliku: naime, da je svako moralno obavezan da dobro bilo kog pojedinca poštuje koliko i sopstveno dobro, osim ukoliko ne prosudi da je to dobro manje, kada se nepristrasno sagleda, ili s manjom izvesnošću zamislivo ili ostvarivo za njega. (ME:382)

²⁰U nedostatku Sidžvikovog imenovanja ovog samoočiglednog principa, Šejver je predložio da ga nazovemo „aksiomom lične irelevantnosti“ (Shaver 1999:62). Međutim, da bismo izbegli nepotrebne komplikacije u pogledu umnožavanja broja aksioma, smatramo da je pragmatičnije preimenovati Šejverov predlog u „princip lične irelevantnosti“ (premda, istini za volju, Sidžvik pokatkad pojmove „aksiom“ i „princip“ tretira kao sinonime). Na stranu to što se ovde zapravo radi o pogrešnom imenovanju na osnovu pogrešnog razumevanja ovog principa: naime, Sidžvik nigde ne kaže da zauzimanje „stanovišta univerzuma“ za sobom povlači ukidanje posebne brige za samog sebe, jer to bi, u krajnjem, protivrečilo njegovoj odbrani racionalnog egoizma (ME:xx; 405; 414). Suština je u tome da sopstveno dobro uviđamo kao ravnopravno s dobrom drugih tek kada zauzmemo „stanovište univerzuma“. Lazar-Radek i Piter Singer dodaju da nas ta Sidžvikova metaforička distanciranost štiti ne samo od moguće isključive perspektive sopstvenog dobra, već i od drugih mogućih isključivih stanovišta kao što su nacionalizam ili rasizam (Lazari-Radek i Singer P. 2014:134).

²¹Kao i u prethodnom slučaju, budući da Sidžvik ne pridaje nikakav naziv ovom drugom samoočiglednom principu, Šejver predlaže da ga nazovemo „aksiomom celine“ (Shaver 1999:62). Iz istog razloga sprečavanja umnožavanja broja aksioma, preimenujmo ga u „princip celine.

Da sumiramo i dodatno razjasnimo Sidžvikovu poentu o moralnoj aksiomatici: aksiomi pravde (pravednosti), razboritosti i racionalne benevolencije predstavljaju fundamentalne i samoočigledne principe filozofskog intuicionizma koji dostižu „najviši mogući stepen izvesnosti“; nije slučajno to što ih ima tri – oni su zamišljeni da na izvestan način korespondiraju trima metodima etike; otuda je besmisleno tragati za više od tri aksioma, ali ima smisla pokušati da se odredi *kanonska* formulacija svakog moralnog aksioma ponaosob; aksiom razboritosti predstavlja „logičku osnovu egoizma“ (ME:517), odnosno on je „*implicitan* racionalnom egoizmu“ (ME:386); aksiom pravednosti pripada podjednako i utilitarizmu i intuicionizmu u užem smislu (ME:386–387),²² aksiom racionalne benevolencije je, pak, „neophodan kao racionalna osnova utilitarističkog sistema“ (ME:387).

Ovo poglavlje završićemo izlaganjem upečatljivog prigovora koji se često upućuje Sidžvikovoj moralnoj aksiomatici. U stručnoj literaturi taj se prigovor već standardno naziva „prigovorom za nepravičnost“ (*unfairness objection*), a njegov naziv potiče iz Filipsove prve monografije o Sidžvik (Phillips 2011b:100–103). Ovaj prigovor, zapravo, vuče poreklo iz jednog usputnog Šnivindovog zapažanja kako je indikativno to što Sidžvik, uprkos akribičnosti s kojom izlaže svoja četiri epistemološka kriterijuma, nikada te uslove ne primenjuje na sopstvene aksiome (Schneewind 1977:297). Naime, kritikujući normativnu komponentu dogmatskog intuicionizma (zdravorazumske moralnosti u užem smislu), Sidžvik zahteva da tamo važeći intuitivni (deontološki) principi ispune „kartezijanski“ uslov jasnoće i razgovetnosti, da budu međusobno konzistentni i dovoljno određeni da bi na osnovu njih mogao da se donese sud o svakom pojedinačnom slučaju. Iz toga, potom, Sidžvik izvodi zaključak da intuitivni (deontološki) principi nisu stvarno ili istinski samoočigledni. Međutim, kada uvodi filozofske intuicije, odnosno moralne aksiome,

²² „Mesto“ aksioma pravednosti, u stvari, nije do kraja rešeno: „Jer on nije ni izrazito deontološki niti izrazito egoistički ili utilitaristički. Podjednako mogu da ga prihvate i deontolozi i egoisti i utilitaristi; sam po sebi, on nas ne obavezuje ni na jedno od ta tri shvatanja“ (Phillips 2022:126). Kao takav, pride svodiv na princip da „slične slučajeve treba tretirati slično“, sugerise se da je najbolje prihvatiti ga kao uslov konzistentnosti za bilo koju teoriju morala (Darwall 1974:485–486).

Sidžvik ih oslobađa takve verifikacije, priznajući da su one „suviše apstraktne prirode i suviše univerzalne po svom obimu da bismo mogli neposrednom primenom da utvrdimo šta bi trebalo da činimo u svakom konkretnom slučaju“ (ME:379). Sidžvikov argument protiv zdravorazumske moralnosti u užem smislu (protiv deontoloških principa) je „nepravičan“, jer i sam priznaje da su njegovi aksiomi suviše apstraktni da bi mogli da posluže kao praktični vodiči. Nešto ranije u ME Sidžvik za intuicije dogmatskog intuicioniste kaže da „dokle god ostaju u stanju donekle neodređenih opštosti... skloni smo da im pružimo bezupitni pristanak... ali čim pokušamo da im damo onu određenost kakvu zahteva nauka, otkrivamo da to ne možemo učiniti a da ne napustimo univerzalno prihvatanje“ (ME:342). Ali ovaj se prigovor, prema većini njegovih komentatora, s punim pravom može uputiti i njegovim filozofskim intuicijama, odnosno moralnim aksiomima, budući da Sidžvik nije izneo nijedan ozbiljan argument da njegovi aksiomi zadovoljavaju sve uslove koje je sam postavio, to je samo *pretpostavio*, pa su stoga njegovi aksiomi podložni istom opštem prigovoru kakav je on uputio deontološkim principima (Skelton 2011:608; Hurka 2014b:147–149).²³

Filips sopstvenu analizu „prigovora za nepravičnost“ zasniva na Sidžvikovoj, u suštini, neuspešnoj „strategiji prizivanja utilitarizma kao izvora određenosti“ (Phillips 2011b:103). Da bismo uvideli na šta je Filipsova kritika konkretno usmerena, navedimo najpre dva važna odlomka iz ME:

Pokušao sam da pokažem kako u principima pravde, razboritosti i racionalne benevolencije, kao što je opštepriznato, postoji makar jedan samoočigledan element, neposredno shvatljiv apstraktnom intuicijom... Poimanje ovih apstraktnih istina, s većom ili manjom razgovetnošću, smatram trajnom osnovom zajedničkog uverenja da su fundamentalni moralni propisi suštinski razumni.

²³Hurka dodaje da je u raspravi o deontologiji Sidžvik uputio ozbiljnu primedbu kako ta teorija ne može da donese određene sudove o pojedinačnim postupcima jer nije u stanju da precizno odvaga posebne dužnosti, a da tu istu primedbu nije uopšte uputio hedonističkim teorijama koje ne mogu precizno da uporede zadovoljstva. Hurka, dakle, optužuje Sidžvika za primenu dvostrukog standarda, što bi takođe moglo da se podvede pod „prigovor za nepravičnost“ (Hurka 2014b:151–152).

Nema sumnje da se ovi principi često stavljaju rame uz rame s drugim propisima kojima su običaj i opšti pristanak dali samo iluzoran izgled samoočiglednosti: no, čini mi se da razlika između ove dve vrste maksima postaje očigledna već samim razmišljanjem o njima. Direktnom refleksijom saznam da iskazi 'Treba da govorim istinu' i 'Treba da održim svoja obećanja' – ma koliko bili istiniti – za mene nisu samoočigledni; oni se izlažu kao iskazi koji zahtevaju neku vrstu racionalnog opravdanja. (ME:382–383)

Utilitarizam se, dakle, izlaže kao konačan oblik u koji intuicionizam teži da pređe, kada se zahtev za istinski samoočiglednim prvim principima dosledno sprovede. (ME:388)

Ali, pitanje upravo glasi da li je taj zahtev uopšte moguće dosledno sprovesti. Jer prizivanje utilitarizma kao izvora određenosti moguće je samo na osnovu pripisivanja nepremostive neodređenosti deontologiji, kojoj Sidžvik oduzima svaku mogućnost "aksiomatske" podrške.²⁴ Da bi Sidžvikova strategija zaista uspeła, on bi morao da tvrdi kako utilitarizam ispunjava i njegov četvrti kriterijum, odnosno kriterijum univerzalnog prihvatanja, što zapravo nigde ne čini, jer sopstvene principe, koje smatra istinski samoočiglednim, inače izuzima od četvorostrukog testiranja: „A, naravno, kao što pokazuje veliki broj poznatih diskusija o utilitarizmu, utilitarizam ne prolazi četvrti test. Postoji mnogo problematičnih slučajeva za utilitarizam, slučajeva gde utilitaristička presuda o nekoj partikularnoj situaciji mnogima intuitivno izgleda kao moralno neispravna. Dakle, nema nade da utilitarizam zadovolji uslov univerzalnog prihvatanja“ (Phillips 2011b:103).

U petom poglavlju ćemo videti da je Sidžvik zaista prestao da gaji tu nadu, nakon što u sledećem poglavlju razmotrimo njegovo nestandardno shvatanje utilitarizma.

²⁴Sličnu strategiju skoro vek kasnije sproveo je i Ričard Her u svojoj podeli moralnog mišljenja na intuitivni i kritički nivo, pri čemu intuitivni nivo (u kojem kao rukovodeći principi dominiraju upravo nedovoljno specifikovani deontološki principi) predstavlja „niži“, zdravo-razumski nivo moralnog mišljenja (up. Hare 1981:25-65; Dobrijević 2006:133-145).

INTUICIONISTIČKI UTILITARIZAM

U čemu se sastoji Sidžvikovo nestandardno shvatanje utilitarizma? Ako pogledamo par njegovih radova mimo *ME*, videćemo da se on otvoreno izjašnjava kao utilitarista, te da delimice usvaja određenja utilitarizma koja su pre njega već iznosili njegovi prethodnici, „klasični utilitaristi“ – Bentam i Mil. Zbog toga mnogi interpretatori i kažu da se period tradicionalnog utilitarizma završava upravo sa Sidžvikom. Tako, u članku „Public Morality“ iz knjige *Practical Ethics*, Sidžvik sasvim nedvosmisleno sebe naziva utilitaristom.¹ U posthumno objavljenom tekstu pod naslovom „Utilitarianism“ koji je nastao 1873., godinu dana pre objavljivanja prvog izdanja *ME* i koji se uneholiko može shvatiti kao kratki nacrt knjige u nastajanju, Sidžvik kaže da „utilitarizam, ako se iole prihvati, mora biti prihvaćen kao onaj koji nadvladava intuicionizam i egoizam“ (Sidgwick 2000f:8). U istom članku nailazimo i na definiciju utilitarizma, koja u prvi plan stavlja njegovu *normativnu* dimenziju:

Pod utilitarizmom podrazumevam etičku teoriju prema kojoj je, u bilo kojim okolnostima, spoljašnje ili objektivno ispravno delanje ono koje teži da proizvede najveću moguću sreću najvećeg mogućeg broja svih onih čiji su interesi u pitanju... Utilitarizam, prema ovoj definiciji, jeste etička a ne psihološka doktrina: teorija ne o tome šta jeste, već o tome šta treba da bude. (Sidgwick 2000f:3)

¹ „...za one koji, poput mene, smatraju da jedina istinska osnova morala jeste utilitaristička osnova“ (Sidgwick 1998b:36).

Već u ovom posthumno objavljenom tekstu Sidžvik normativnu doktrinu utilitarizma naziva „racionalnim utilitarizmom“ (Sidgwick 2000f:4),² implicitno se suprotstavljajući i Bentamovom i Milovom empirizmu. Ako, potom, izolujemo njegovu definiciju utilitarizma iz *ME*, moglo bi se tvrditi da Sidžvik i tu podjednako zastupa klasičnu, „maksimizujuću“ utilitarističku doktrinu:

Pod utilitarizmom se ovde podrazumeva etička teorija da je delanje koje je, pod bilo kojim datim okolnostima, objektivno ispravno ono koje će proizvesti najveću količinu sreće u celini; to jest, uzimajući u obzir sve one na čiju je sreću to delanje uticalo. (*ME*:411)³

Otuda ne treba da čudi što je jedan od najranijih istoričara utilitarističke etike *ME* označio kao „poslednji autoritativni iskaz tradicionalnog utilitarizma“ (Albee 1901:324). To bi, međutim, moglo da važi samo ako prenebregnemo činjenicu da Sidžvik, kao autor te knjige, nije imao nameru da njegovi čitaoci steknu baš takav utisak. Bilo je potrebno da prođe gotovo sedamdeset godina od poslednjeg izdanja *ME* da bi čitaoci konačno počeli da stiču jasniju predstavu o Sidžviku kao *reformatoru* utilitarizma, i to počev od Šnivinda kao njegovog prvog pouzdanog tumača:

Metodi se na brojne načine udaljavaju od klasičnog utilitarizma. Ta se knjiga usredsređuje na ispitivanje prihvaćenih moralnih mnjenja i načina mišljenja zdravog razuma. Ona sadrži odbacivanje empirizma, a odbacuje i pitanje determinizma kao irelevantno. Ona naglašava pokušaj izmirenja pozicija koje utilitaristi smatraju međusobno duboko suprotstavljenim. Etički egoizam ona nalazi podjednako razumnim kao i utilitarizam; a završava

²U tekstu „*Professor Calderwood on Intuitionism in Morals*“, koji je napisan kao odgovor kritičaru na prvo izdanje *ME*, svoju verziju utilitarizma Sidžvik iznova naziva „racionalnim utilitarizmom“ (Sidgwick 2000c:24).

³Dve stranice kasnije dodaje da pod „najvećom srećom“ podrazumeva „najveći mogući višak zadovoljstva u odnosu na bol“ (*ME*:413). Sreću Sidžvik inače tumači kao jednaku zadovoljstvu, ili kao ono što je sačinjeno od zadovoljstava, te kao „jedini krajnji cilj i standard ispravnog delanja“ (*ME*:402).

argumentacijom koja pokazuje da zbog toga nije moguće potpuno izmirenje različitih racionalnih metoda za donošenje moralnih odluka, te da je, shodno tome, carstvo praktičkog uma verovatno nekoherentno. (Schneewind 1974:372)

Sličan ton Šnivind zadržava i u svojoj nezaobilaznoj knjizi o Sidžvikovoj etici:

[P]ogrešno je posmatrati ovu knjigu prvenstveno kao odbranu utilitarizma. Istina je, naravno, da se u *Metodima* detaljno razrađuje izvestan način podrške utilitarizmu i da postoje mesta gde izgleda da Sidžvik sasvim jasno kaže kako je utilitarizam najbolja raspoloživa etička teorija. Na osnovu njegovih drugih spisa takođe znamo da sebe smatra privrženim utilitarizmu i da ga pretpostavlja u analiziranju specifičnih moralnih i političkih pitanja. Iz toga ipak ne sledi da *Metodi* treba da budu shvaćeni prosto kao argumentacija u prilog toj poziciji. Moramo da pokušamo da ih shvatimo na način koji ima smisla u svetlu autorovog eksplisitnog razumevanja tog dela. (Schneewind 1977:192)⁴

Sidžvikov autobiografski dodatak za predgovor šestog izdanja *ME* (koji je u neizmenjenom obliku preštampan i u „standardnom“ sedmom izdanju) najuputnije ukazuje na poentu njegovog pokušaja da reformiše utilitarizam, istovremeno nam otkrivajući razlog njegovog distanciranja od Bentama i Mila: „Činilo mi se da utilitarizam Mila i Bentama iziskuje izvesnu osnovu: tu osnovu mogla je da pruži samo neka fundamentalna intuicija“ (*ME:xx–xxi*).

⁴Irvin zauzima skeptičan stav prema ovim Šnivindovim opaskama, koja umeju da budu i samoprotivrečna: „Šnivind tvrdi da je greška tretirati *ME* prevashodno kao odbranu utilitarizma, jer ta je knjiga pre svega istraživanje metoda. Takav sud u nedovoljnoj meri uzima u obzir načine na koji su Sidžvikov opis i ocena različitih metoda oblikovani utilitarističkim pretpostavkama. Šnivind, međutim, takođe priznaje da na više mesta... Sidžvik 'kao da napušta svoju poziciju neutralnosti i svojim glasom argumentuje u korist utilitarizma'“ (Irwin 2009:518n72; Schneewind 1977:263). Krisp je, s druge strane, saglasan s onim Šnivindovim opaskama koje se ne mogu okarakterisati kao samoprotivrečne: „Zaludno je opisivati Sidžvika kao bezrezervnog utilitaristu, budući da je on ostao neodlučan između utilitarizma (ili 'univerzalističkog hedonizma') i egoizma (ili 'individualističkog hedonizma')“ (Crisp 2014:82).

Sidžvikovo simultano čitanje međusobno vrlo različitih etičara kao što su Mil (koji je, na sebi svojstven način, takođe išao protiv dogmatske struje tadašnjeg utilitarizma), Hjel, Kant i Džozef Batler, unelo je dosta kolebanja u njegovu zamisao izgradnje adekvatne etičke teorije (up. ME:xv–xx). Ipak, „kantovski trag u Sidžvikovoj misli“ (Schneewind 1977:419–420), oličen u njegovom doslovnom izjednačavanju kategoričkog imperativa s aksiomom pravednosti (ME:xx), uz snažnu želju da na neki način ostane veran utilitarističkoj tradiciji, po svemu sudeći bio je presudan da Sidžvik u svojoj kratkoj autobiografiji na koncu izjavi: „Ponovo sam postao utilitarista, ali na intuicionističkoj osnovi“ (ME:xx). A to ga, kako kaže jedan od njegovih interpretatora, „čini utilitaristom s razlikom“ (Singer M. 1982:343). Tu (specifičnu) razliku u odnosu na utilitarističke teorije koje prethode Sidžvikovoj s pravom možemo nazvati *intuicionističkim utilitarizmom* (up. Darwall 2000:293; Phillips 2011b:11).

Kakva je, onda, uloga intuicija ili, tačnije, stvarnih samoočiglednih intuicija u Sidžvikovoj (reformisanoj) verziji utilitarizma? U prethodnom poglavlju izložili smo moralnu aksiomatiku pomoću koje Sidžvik dospeva do kanonske verzije *aksioma racionalne benevolencije*, navodeći da je reč o moralnom aksiomu koji je „neophodan kao racionalna osnova utilitarističkog sistema“ (ME:387). Ali racionalnu osnovu utilitarizma ne treba brkati sa Sidžvikovim određenjem utilitarizma kao *maksimizujuće* doktrine.⁵ Aksiom racionalne benevolencije, kao krajnji rezultat faze *filozofskog* intuicionizma (ili kao vrhunac intuicionističke epistemologije morala), isključivo treba razumeti kao *epistemološko utemeljenje (opravdanje)* utilitarizma. Otuda poreklo Sidžvikovog uverenja da između filozofskog intuicionizma i utilitarizma ne može postojati nikakav sukob:

⁵ Irvin je u pravu kada kaže da Sidžvik dolazi do utilitarizma tako što postojećim aksiomima, izvedenim iz filozofskog intuicionizma, dodaje princip maksimizacije (Irwin 2009:518). Međutim, Skelton skreće pažnju na to da Sidžvik ne objašnjava eksplicitno na koji način izvlači maksimizaciju iz svojih intuicija: „Moguće je da mu je osnovna misao sledeća: da bi ciljanje na manje od maksimuma značilo težnju ka samo delu nekog dobra. Time bi se umesto opštem dobru težilo nekom njegovom posebnom delu“ (Skelton 2008:193).

Utvrdili smo da se uobičajena antiteza između intuicionista i utilitarista mora potpuno odbaciti: jer takvi apstraktni moralni principi koje možemo priznati kao stvarno samoočigledne ne samo da su kompatibilni s utilitarističkim sistemom, već čak izgleda da su neophodni kako bi se obezbedila racionalna osnova za takav jedan sistem. (*ME*:496)

Racionalna osnova utilitarističkog sistema počiva, dakle, na aksiomatskoj, samoočiglednoj osnovi, koja, samim tim, ne iziskuje neko dalje opravdanje, pa dakle ni „dokaz utilitarizma“, na čiji ćemo se „praktični“ aspekt osvrnuti kasnije u ovom poglavlju. Povrh toga, potrebno je ukloniti još jednu nedoumicu oko razlike između aksioma racionalne benevolencije i utilitarizma kao normativne doktrine. Naime, videli smo da obe racionalne intuicije iz koje se ovaj aksiom izvodi, a onda i sam kanonski oblik „maksime benevolencije“, u svojim formulacijama sadrže pojam „dobra“. S tim u vezi Sidžvik potpunije kaže:

Utilitarizam se, dakle, izlaže kao konačan oblik u koji intuicionizam teži da pređe, kada se zahtev za istinski samoočiglednim prvim principima dosledno sprovede. Međutim, da bismo ovu tranziciju logički upotpunili, potrebno je da 'opšte dobro' protumačimo kao 'opštu sreću'. (*ME*:388)

Bez obzira na to da li je ta tranzicija uspešno logički upotpunjena, Sidžvik tvrdi je cilj racionalne benevolencije „sreća drugih“ (*ME*:386), odnosno da nas racionalna benevolencija usmerava „ka težnji za opštom srećom“ (*ME*:400). A to vodi ka Sidžvikovom naizgled alternativnom određenju utilitarizma. Naime, Sidžvik na nekoliko mesta u *ME* definiše utilitarizam kao univerzalistički hedonizam, ali kao najvažnije mesto treba istaći sledeće:

[P]redlažem da se utilitarizam ograniči na naziv univerzalistički hedonizam. (*ME*:119)

Uprkos svojoj jednostavnosti, takvo određenje (ograničenje) utilitarizma unelo je izvesnu dozu zbunjenosti kod Sidžvikovih interpretatora. Mnogi tu-

mači neretko i izbegavaju tematizovanje Sidžvikovog specifičnog shvatanja hedonizma: „Čitajući Šnivinda, retko smo svesni Sidžvikovog hedonizma“ (Donagan 1980:290). Postoji, međutim, i druga krajnost da se, kao kod Terensa Irvina, hedonizam generalno svrstava u jedan od Sidžvikovih pet aksioma (uprkos tome što ih zvanično ima tri), u obliku iskaza: „Zadovoljstvo je krajnje dobro“ (Irwin 2009:497).⁶ U svom poslednjem radu o Sidžvikovoj etici, Skelton izgleda brani Irvinovu revidiranu listu moralnih aksioma, govoreći da „postoje dobri razlozi da se smatra kako Sidžvik namerava da hedonizam predstavi kao filozofsku intuiciju... svoje hedonističke principe on eksplicitno karakteriše kao 'intuitivne' i kao da poseduju 'intuitivni karakter'“ (Skelton 2025:32). Da bi potkrepio svoju tezu, Skelton izdvaja sledeći odlomak iz *ME*:

[P]ostoji širi smisao u kojem bi se termin 'intuitivan' mogao legitimno primeniti kako na egoistički tako i na univerzalistički hedonizam; sve dotle dok bilo koji od ovih sistema postavlja kao prvi princip – koji, ako je iole saznatljiv, mora biti intuitivno saznatljiv – da je sreća jedini racionalni krajnji cilj delanja. (*ME*:201)

Dejvid Filips, pak, konstatuje da se hedonizam ne tematizuje u onom delu *ME* u kojem Sidžvik izlaže svoja tri moralna aksioma, iz čega sledi da on ne prihvata hedonizam kao *filozofsku* intuiciju, pa, shodno tome, ni ne teži tome

⁶U svojoj kraćoj knjizi o istoriji etike Irvin je razgovetniji u pogledu razloga zbog kojih bi Sidžvikov hedonizam trebalo tretirati aksiomatski: „Sidžvik smatra zadovoljstvo zajedničkim standardom zato što ono (prema njegovom mišljenju) predstavlja temelj koji se može saznati s većom izvesnošću nego drugi vrednosni principi. Prema njegovoj fundacionističkoj i intuicionističkoj koncepciji, znanje koje se oslanja na zaključivanje u krajnjem zavisi od nečega što je poznato neinferencijalno, bez upućivanja na neko dalje opravdanje. Osnovne činjenice o zadovoljstvu i dobru saznanju se neinferencijalno, a ostale moralne činjenice izvode se iz tih činjenica“ (Irwin 2020:244). Čitav problem sa Irvinovom interpretacijom Sidžvikovog hedonizma možda leži u tome što on Sidžvikovu teoriju vrednosti brka s njegovom moralnom aksiomatikom. Jer Sidžvik ne smatra samo to da je zadovoljstvo dobro, već da je ono jedino dobro, ili savremenim rečnikom rečeno, zadovoljstvo ili sreća jedine su stvari koje su intrinzično dobre, odnosno predstavljaju „jedini razuman krajnji cilj ljudskog delanja“ (*ME*:98; up. Phillips 2022:235). Zamku brkanja Sidžvikove teorije vrednosti s njegovom moralnom aksiomatikom u svojim interpretacijama uspešno su izbegli Markus Singer i Rodžer Krisp (up. Singer M. 2000:xxiii; Crisp 2007:106, 2011:27).

da njime proširi svoju moralnu aksiomatiku (Phillips 2011a:340n8).⁷ U svojoj drugoj monografiji o Sidžvikovoj etici, Filips dodaje da, u poređenju sa filozofskim intuicijama, hedonizam ima „niži nivo izvesnosti“ (Phillips 2022:158), premda je to, mora se naglasiti, pretpostavka bez tekstualnog pokrića.

Plauzibilno je tvrditi da Sidžvikove argumente u prilog hedonizmu treba razumeti u kontekstu njegove opšte epistemološke pozicije (Crisp 2007:116). Međutim, nije plauzibilno odvajati Sidžvikovo određenje utilitarizma kao maksimizujuće doktrine od njegovog određenja utilitarizma kao univerzalističkog hedonizma.⁸ Ograničenje koje Sidžvik ima na umu kad je reč o potonjem određenju utilitarizma označava njegov pokušaj da tu vrstu hedonizma jasnije *razgraniči* od druge vrste legitimnog hedonizma – egoističkog hedonizma – koji Sidžvik shvata kao samostalan, treći metod etike, a kojim ćemo se detaljnije baviti u narednom poglavlju.

Ono što nam spajanje Sidžvikova dva određenja utilitarizma zapravo otkriva jeste njegova preformulacija utilitarizma kao *normativne* doktrine, koja kao teorijsku posledicu ima odbacivanje *psihološkog* hedonizma,⁹ ili, drukči-

⁷S Filipsom je saglasan i Robert Šejver: „Sidžvik nigde ne tvrdi da hedonizam poseduje samoočiglednost ili najveću izvesnost“ (Shaver 1999:74).

⁸Među Sidžvikovim tumačima Terens Irvin je izgleda jedini koji na tome insistira (up. Irwin 2020:232). Sidžvik se, pak, već u „Predgovoru“ drugog izdanja svoje knjige suprotstavlja Bredliju (pritom ga ne imenujući) što je napisao jednostrani pamflet protiv njega, „pod (očiglednim) utiskom da je 'glavni argument' moje rasprave demonstracija univerzalističkog hedonizma“ (ME:x; up. Bradley 1877).

⁹Irvin napominje da to odbacivanje nije potpuno: „Sidžvik odbacuje hedonizam kao objašnjenje motiva (psihološki hedonizam), ali ga prihvata kao objašnjenje ličnog interesa (prudencijalni hedonizam)“ (Irwin 2009:455). Ovu napomenu posebno ćemo imati na umu kada u narednom poglavlju budemo raspravljali o racionalnom egoizmu. Inače, u literaturi se često ističe kako Sidžvik odbacuje psihološki hedonizam pod uticajem Džozefa Batlera i da prihvata njegovu teoriju o bezinteresnoj motivaciji (up. Crisp 2015:2). Prema Batleru, nije moguće biti uspešno motivisan pukim željama za zadovoljstvom, jer zadovoljstvo možemo postići samo ako želimo nešto drugo osim samog zadovoljstva, što je u etici kasnije nazvano „paradoksom hedonizma“: drugim rečima, češće stičemo zadovoljstvo težeći nekom cilju koji nije zadovoljstvo samo po sebi (up. ME:136-137; Phillips 2022:52). Međutim, iako Sidžvik prihvata ovaj argument kao odlučujući za odbacivanje psihološkog hedonizma, on ne smatra da ovaj „paradoks“ predstavlja prigovor hedonizmu kakav on zagovara: „Batler je svakako preuveličao svoj stav, makar koliko moje iskustvo pokazuje; jer mnoga zadovoljstva – pogotovo ona koja potiču od vida, sluha i mirisa, zajedno s mnogim emotivnim zadovoljstvima – javljaju mi se bez ikakve uočljive veze s prethodnim željama, i čini mi se sasvim zamislivim da naše primarne želje mogu biti u potpunosti usmerene ka takvim zadovoljstvima. Međutim, či-

je rečeno, afirmaciju univerzalističkog hedonizma „kao teorije o ispravnosti delanja, a ne o vrednosti motiva“ (Crisp 2015:204). Posmatrano iz ugla njegovog određenja utilitarizma kao maksimizujuće doktrine (koje sadrži pojam „objektivne ispravnosti“), iz iskaza da je zadovoljstvo krajnje dobro sledi da postupati ispravno znači maksimizovati to dobro (up. Darwall 1974:481). Jer kada raspravlja o krajnjem dobru, Sidžvik napominje da „izgleda da *praktično određenje ispravnog delanja* zavisi od određenja krajnjeg dobra“ (ME:391), pri čemu je pod ovim „praktičnim određenjem“ teško zamisliti da Sidžvik podrazumeva nešto drukčije od maksimizacije. A „krajnje dobro“ se nekoliko stranica kasnije iznova poistovećuje sa „srećom ili zadovoljstvom“ (ME:398). Sidžvik se u još jednom smislu može svrstati u klasičnog utilitaristu. Pošto se maksimizacija odnosi na uvećanje „najveće moguće sreće za najveći mogući broj“, unapred se mora računati na eventualni poremećaj raspodele najveće ukupne sreće, naročito u zamislivim slučajevima u kojima je u jednoj opciji sreća pravičnije raspoređena nego u drugoj (ME:416–417). Sidžvik se ovde ne poziva na aksiom pravednosti, već na utilitarističkoj tradiciji bliži „princip (čiste) jednakosti“ koji se tiče ispravne raspodele sreće, izražen kroz čuveni Bentamov diktum: „Svi treba da se računaju kao jedan i niko kao više od jednog“.¹⁰ Dakle, princip (čiste) jednakosti treba da posluži kao svojevrsna dopuna principu maksimizacije: „I čini se da je taj princip jedini koji ne iziskuje neko posebno opravdanje; jer... mora biti razumno postupati s nekim čovekom na isti način kao i s bilo kojim drugim, ako ne postoji očigledan razlog da se s njim postupa drugačije“ (ME:417). Uprkos tome što je Sidžvik smatrao da je princip jednakosti takav da ne iziskuje neko posebno opravdanje, ostaje nejasno da li ga je on naposljetku razlikovao od aksioma pravednosti.

Kako god, moglo bi se reći da je usvajanje bentamovskog „principa jedna-

njenički gledano, čini mi se da kroz čitavu skalu mojih impulsa, senzualnih, emocionalnih ili intelektualnih, mogu da razlikujem želje čiji je predmet nešto drugo mimo mog zadovoljstva“ (ME:44-45).

¹⁰Ovo je formulacija koja se mahom automatski preuzima iz Milovog eseja o utilitarizmu (Mil 1960:68), što čini i Sidžvik (ME:417), iako je zapravo reč o preformulaciji Bentamove tvrdnje iz njegove knjige *Rationale of Judicial Evidence*: „Svaki pojedinac u zemlji računa se kao jedan; nijedan pojedinac ne vredi više od jednog“ (u *The Works of Jeremy Bentham*, tom VII, ed. John Bowring, Edinburgh: Simpkin, Marshall, & Co., 1843: 334 – navedeno prema (Schofield 2011:418n14)).

kosti“ Sidžvikova poslednja dodirna tačka s klasičnim utilitarizmom. Njegova ambicija da pokaže superiornost utilitarizma u odnosu na intuicionizam, prvi put nagoveštena u ranom ali posthumno objavljenom tekstu „Utilitarianism“ (Sidgwick 2000f:8), ni u *ME* ne posustaje, premda se u izvesnom smislu me-nja strategija tog pokazivanja, s obzirom na Sidžvikovo radikalno drugačije shvatanje intuicionizma u odnosu na svoje prethodnike klasične utilitariste (o čemu smo već govorili u prethodnom poglavlju). Naime, dok se u tom ranom tekstu ističe potreba da utilitarizam *nadvlada* (*overruling*) intuicionizam, u knjizi se radije pribegava *izmirenju* (*reconciliation*) između ta dva metoda (*ME*:463). To „izmirenje“ postaje moguće na osnovu najčuvenije i najcitiranije Sidžvikove *hipoteze*, iskazane kroz nekoliko varijacija:

„[Z]dravorazumska moralnost može se uistinu izložiti kao makar nesvesno (*unconsciously*) utilitaristička“ (*ME*:424).

„[A]rgumentacija nema za cilj da dokaže tačnu podudarnost između utilitarističkih zaključaka i intuicija zdravog razuma, već nastoji da predstavi ovo drugo kao utilitaristički nepotpuno razvijeno (*inchoately*) i nesavršeno“ (*ME*:427).

„[P]okušao sam da pokažem da je zdrav razum nesvesno utilitaristički u svom praktičnom određenju upravo onih elemenata u zamisli krajnjeg dobra ili blagostanja koji bar na prvi pogled dozvoljavaju hedonističko tumačenje“ (*ME*:453–454).¹¹

¹¹Sidžvik smatra da zdravorazumska moralnost u izvesnoj meri podržava hedonizam, ali ipak priznaje da argumentacija koja bi nastojala da to demonstrira ne bi u potpunosti bila uspešna, budući da ne postoji opšta saglasnost da je zadovoljstvo jedina neinstrumentalna vrednost (up. *ME*:399). Najbistriji Sidžvikov argument u tom kontekstu glasi da nehedonistička dobra (kao što su znanje, lepota, sloboda ili vrlina), koja prihvataju pobornici pluralističkih shvatanja, zapravo proizvode zadovoljstvo, i da, grubo rečeno, „zadobijaju odobravanje zdravog razuma srazmerno stepenu te produktivnosti“ (*ME*:401; up. Skelton 2019:304). U knjizi *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau* Sidžvik se osvrće na svoje argumente iz *ME* i dodaje da su, uprkos tačnosti tvrdnje da hedonističke kalkulacije prate brojne neizvesnosti, neizvesnosti povezane s pluralističkim shvatanjima „neograničeno veće“ (Sidgwick 1902:106–107).

„[Z]dravorazumska moralnost kao nesvesno ili 'instinktivno' utilitaristička“ (ME:463).

Ovde je uglavnom reč o zdravorazumskoj moralnosti u užem smislu, odnosno o normativnoj dimenziji dogmatskog intuicionizma, pre u obliku konsekvencijalističkog ili teleološkog nego deontološkog intuicionizma. Međutim, katkad u ovom kontekstu Sidžvik o zdravorazumskoj moralnosti govori kao da ranije manje-više eksplicitno uspostavljena distinkcija između njenog šireg i užeg smisla gubi svoju relevantnost. Moglo bi se, dakle, uslovno i sažeto reći da konsekvencijalistički ili teleološki intuicionizam (zato što, za razliku od deontološkog intuicionizma, ne forsira apsolutne zabrane) istovremeno jeste nesvesno, u začetku (*inchoately*), nesavršeno i instinktivno sklon utilitarizmu. Imajući ovo na umu, nadalje u tekstu zdravorazumsku moralnost korist ćemo kao generički termin za oba oblika normativnog intuicionizma, ne osvrćući se *eo ipso* na razliku između njenog šireg i užeg smisla.

Kako Sidžvik opravdava svoju tvrdnju da je zdravorazumska moralnost nesvesno (nesavršeno, instinktivno, u embrionalnom obliku) utilitaristička? Tako što nastoji da pokaže da se zdravorazumska moralnost implicitno poziva na „princip korisnosti“, izražavajući latentnu težnju ka najvećoj sreći: „Postojeća moralna pravila... ispoljavaju težnju ka postizanju sreće... 'korisnost' je opšta karakteristika dispozicija na koje ih primenjujemo“ (ME:424–425). To implicira izvesno približavanje zdravorazumske moralnosti utilitarizmu, ali ne kroz „svesno zaključivanje na osnovu opažanja posledičnih prednosti“ (ME:456). „Zdravorazumska moralnost je 'nesvesno utilitaristička', u tom smislu što, kada nastanu praktične teškoće, zdrav razum nesvesno pribegava utilitarističkoj metodi da ih reši“ (Singer M. 2000: xxi). Sidžvik sasvim odlučno tvrdi da „zdravorazumsku moralnost treba da poimamo kao mašineriju pravila, navika i sentimenata, grubo i uopšteno, ali ne precizno ili potpuno prilagođenu postizanju najveće moguće sreće za sva osećajna bića“ (ME:475). Ali sasvim otvoreno tvrdi i to da između zdravorazumske moralnosti i utilitarizma postoji takozvana „pozitivna veza“, zahvaljujući kojoj na kraju dobijamo najpotpunije zamisliv „dokaz utilitarizma“:

[p]okazujući kako utilitarizam podržava opštu validnost važećih moralnih sudova, te na taj način dopunjuje nedostatke koje refleksija pronalazi u intuitivnom prepoznavanju njihove krutosti; a istovremeno obezbeđuje princip sinteze, metod za povezivanje nepovezanih i povremeno sukobljenih principa uobičajenog *moralnog* rasuđivanja u jedan potpun i harmoničan sistem. Ako sistematska refleksija o zdravorazumskoj moralnosti time pokazuje da se princip utilitarizma na koji se zdrav razum prirodno poziva radi daljeg razvoja svog sistema, za koji razvoj ista ta refleksija pokazuje da je nužan, dokaz utilitarizma izgleda onoliko potpun koliko ga je takvim moguće učiniti. (ME:422)

Prema ovom dokazu, kojeg često prati pojam „prakse“, sposobnost utilitarizma da podrži, razjasni i sistematizuje osnovna pravila zdravog razuma na način koji je prihvatljiv pristalici zdravorazumske moralnosti, u isti mu mah pruža i racionalne razloge da prihvati utilitarizam (up. ME:421–422; Skelton 2025:49). Na primer, pristalici zdravorazumske moralnosti utilitarista treba da pokaže kako pravilo poput govorenja istine uopšteno unapređuju najveću moguću sreću, ali da jedino utilitarizam može da objasni izuzetke od tih pravila, čime se dokazuje da je utilitaristički princip obuhvatniji i validniji od tog pravila zdravorazumske moralnosti (up. ME:448–449).¹²

Kako Skelton s pravom primećuje, Sidžvikov dokaz utilitarizma u nekim je slučajevima podložen sumnji (Skelton 2025:49). Jer zdrav razum smatra moralno dopustivim, a u nekim slučajevima i obaveznim, da se daje prednost sreći najbližima (deci, supružnicima, prijateljima, kolegama, komšijama, sugrađanima itd.) u odnosu na strance. Drugim rečima, zdravorazumska moralnost

¹²Isto važi i za utilitarističko objašnjenje izuzetaka od drugih, takoreći središnjih pravila zdravorazumske moralnosti: ako je ubistvo u samoodbrani ili odbrani drugih dozvoljeno, onda mora biti dozvoljeno i laganje u odbrani od „očiglednog kršenja naših prava“ (ME:315). Postoji, međutim, i negativna strana ove „pozitivne veze“ između utilitarizma i zdravorazumske moralnosti. Naime, Sidžvik je išao tako daleko da je na istoj (kalkulativnoj) osnovi opravdavao i negovorenje istine (ili držanje istine u tajnosti), ukoliko bi takav čin doprineo ili mogao doprineti najvećoj mogućoj sreći. Reč je o kontroverznoj ideji takozvanog „ezoteričkog morala“ (ME:489–490), kojom se nadalje u knjizi nećemo baviti, pošto smo je već tematizovali u zasebnom tekstu (Dobrijević 2021).

priznaje različite specijalne obaveze i brigu za one s kojima smo u posebnim odnosima, i ne prihvata nepristrasnost koju utilitarizam, po pravilu, zahteva. U tom je smislu „pristrasnost“ takoreći zaštitni znak zdravorazumske moralnosti: „Zdrav razum... smatra kao neposredno izvesno, bez ikakve dedukcije, da dugujemo specijalne dužnosti usrdnosti onima koji su u posebnim odnosima sa nama“ (ME:242).¹³ Sidžvik, međutim, veruje da je utilitarizam dovoljno elastična teorija da reši i ovaj, nazovimo ga, „problem pristrasnosti“. Štaviše, on pokušava da razuveri svoje čitaoce u pogledu ideje da utilitarizam zahteva nepristrasnost u praksi, smatrajući da, iako ta teorija principijelno upravo to zahteva, praksa pokazuje da se unapređenje opšte sreće najefikasnije postiže kada „svaki čovek, čak i s pogledom na opšte dobro... uglavnom brine o unapređenju dobra ograničenog broja ljudskih bića, i to generalno proporcionalno bliskosti njihove veze s njim.“ (ME:382; up. ME:241–242, 382, 430). Na kraju krajeva, odstupanje od strogog zahteva nepristrasnosti u određenim slučajevima opravdano je na osnovu pretpostavke da će takvo odstupanje, dugoročno gledano, maksimizovati ukupnu sreću (up. ME:431–432ff).

Džerom Šnivind je izneo dva različita argumenta koja treba da pokažu zbog čega je Sidžvikov „dokaz utilitarizma“ ipak plauzibilan: argument zavisnosti (*dependence argument*) i argument sistematizacije (*systematization argument*) (Schneewind 2010:21), prvenstveno se oslanjajući na sledeći odlomak iz ME:

Utilitarista mora, pre svega, nastojati da pokaže intuicionisti da principi istine, pravde itd., imaju samo zavisnu i podređenu validnost: tvrdeći ili da zdrav razum taj princip zapravo potvrđuje samo kao opšte pravilo koje dopušta izuzetke i kvalifikacije, kao u slučaju istine, te da nam je potreban neki dodatni princip za sistematizovanje tih izuzetaka i kvalifikacija; ili da je fundamentalni smisao neodređen i da iziskuje dalju razradu, kao u sluča-

¹³„Sidžvik smatra da je priznanje specijalnih obaveza i diferencirana veća briga za one s kojima smo u bliskim odnosima uopšteno optimalna, zato što iz odnosa s bliskima crpimo više zadovoljstva, često imamo bolje znanje o tome kako im možemo pomoći, i često smo uzročno bolje pozicionirani da im učinimo dobro“ (Brink 1994:182).

ju pravde; i dalje, da su različita pravila podložna međusobnim sukobima, te da nam je potreban neki viši princip da razreši na taj način postavljen problem; i opet, da različite osobe različito formulišu pravila, a da te razlike ne dopuštaju nikakvo intuicionističko rešenje, dok ujedno pokazuju neodređenost i dvosmislenost uobičajenih moralnih pojmova na koje se intuicionista poziva. (ME:421–422)

Prema *argumentu zavisnosti*, Sidžvik tvrdi da je pokazao kako principi zdravorazumske moralnosti nisu samostalno važeći i obavezujući, da ih je potrebno dopuniti nekim temeljnim principom ili principima, ali da iz toga ne sledi da zdravorazumsku moralnost treba odbaciti, pošto njene maksime uglavnom predstavljaju pouzdane vodiče za delanje: „Pošto utilitaristički princip [princip korisnosti] može da ograniči i nadvlada principe zdravog razuma, oni ne mogu biti nezavisno validni i obavezujući. Principi zdravog razuma nikada ne ograničavaju niti nadvladavaju utilitaristički princip... I pošto može da nadvlada principe zdravog razuma, on mora biti superioran u validnosti u odnosu na njih“ (Schneewind 2010:28). Iako argument zavisnosti uzgredno pokazuje kako ublažena retorika „izmirenja“ između intuicionizma i utilitarizma zapravo ne ispunjava do kraja svoju „ekumensku“ funkciju, mora se ipak priznati da Sidžvik zdravorazumskoj moralnosti zaista priznaje određenu validnost, ali ta je validnost svedena, rekli bismo, na njen *praktični* a ne epistemološki kredibilitet. Ili kako to Dejvid Brink lapidarno sažima: „Zdravorazumska moralnost je *eksplanatorno zavisna* od utilitarizma u smislu da se donošenje zdravorazumskih moralnih sudova rukovodi implicitnim prihvatanjem utilitarizma“ (Brink 1994:182).

Argument sistematizacije takođe se snažno oslanja na ovo „implicitno“ ili „nesvesno“ prihvatanje utilitarizma. On sadrži dva aspekta. Prvi aspekt je, slično kao kod argumenta zavisnosti, njegova *eksplanatorna* funkcija: treba pokazati da utilitarizam omogućava „adekvatnu eksplikaciju ili racionalnu rekonstrukciju zdravorazumske moralnosti“ (Schneewind 2010:35). A argument sistematizacije to može da pokaže jedino ako se nadmoć principa ko-

risnosti priznaje čak i iz perspektive same zdravorazumske moralnosti: „Na taj način... dokaz za nadređenost principa korisnosti ne podleže prigovoru da jednostavno pretpostavlja ono što treba dokazati u raspravi s intuicionistom“ (Langenfus 2000:107). Drugi aspekt argumenta sistematizacije jeste njegova, uslovno rečeno, *korektivna* ili *reformatorska* funkcija, pod pretpostavkom koja je ovde već izneta: da zdravorazumska moralnost sa svojim maksimama nije u potpunosti pogrešna, već da je previše neodređena, kruta, nedosledna i nepotpuna, da otuda iziskuje izvesne „korekcije“ ili „reforme“, a da je utilitarizam upravo taj koji poseduje moć da njene maksime precizira i razjasni kako bi se ona dovela u sistematičniji, naučniji oblik: „Sidžvik smatra da ova poenta nije u stvarnoj suprotnosti sa zdravorazumskom moralnošću, jer sama zdravorazumska moralnost podržava bilo kakve reforme koje bi dovele do veće sreće“ (Hooker 2000:351; up. Schultz 2017a:503). Kad se sve sabere, utilitaristička sistematizacija zdravorazumske moralnosti odvija se u nekoliko koraka: ona (i) podržava pravila ili maksime zdravog razuma, na taj način što „prve principe zdravog razuma... prihvata kao 'srednje aksiome' utilitarističke metode“ (ME:461);¹⁴ (ii) opravdava njihova ograničenja i izuzetke;¹⁵ (iii) objašnjava njene anomalije; (iv) rešava probleme neodređenosti; (v) podržava uobičajeno shvatanje o relativnoj važnosti različitih posebnih dužnosti; (vi) razrešava sukobe između pravila ili maksima, kao i između pojedinaca koji ih različito tumače; i (vii) objašnjava razlike među moralnim kodeksima u različitim vremenima i na različitim mestima (ME:425–426).¹⁶

Međutim, potrebno je skrenuti pažnju na to da Sidžvik nijednog trenutka ne zaboravlja da svaka, pa i utilitaristička, teorija polazi od zdravorazumske moralnosti kao od „važjećeg moralnog poretka“, doduše nesavršenog, ali baš stoga pogodnog za predložene reforme: utilitarista ne može da „izgradi moral

¹⁴Iako na prvi pogled pominjanje „srednjih aksioma“ deluje nejasno pa čak i epistemološki nedosledno (što bi i bilo da Sidžvik tu sintagmu ne stavlja pod navodnike), u fusnoti na istoj stranici ME Sidžvik razjašnjava, na Milovom tragu, da se tu zapravo radi o pravilima koje filozof treba da prihvati provizorno ili privremeno, „sve dok ne nađe nešto bolje“ (ME:461n1).

¹⁵Što znači da argument sistematizacije, sem eksplanatorne i korektivne, ima i opravdavajuću funkciju.

¹⁶Za ovo akribično nabrojanje, videti (Schneewind 2010:35; Crisp 2015:215n37).

de novo, ni za čoveka onakvog kakav jeste (apstrahujući njegovu moralnost), niti za čoveka kakav treba da bude i kakav će biti; on mora da pođe... od postojećeg društvenog poretka i od postojećeg morala kao dela tog poretka“ (ME:473–474). Tu, dakle, nema ni govora o nekakvom utilitarističkom „asimilovanju“ zdravorazumske moralnosti:

Utilitaristi su pre pozvani da pokažu prirodan prelaz od zdravorazumske moralnosti ka utilitarizmu... tako da se utilitarizam može predstaviti kao naučno potpun i sistematski refleksivan oblik te regulacije delanja. (ME:425)

Ali tu itekako ima govora o nečemu drugom, a što smo na kraju prvog poglavlja označili kao Sidžvikovo protreptičko naginjanje utilitarizmu izraženo kroz retoričke pitanje: „Ako ljudske aktivnosti nećemo da sistematizujemo tako što ćemo kao njihov zajednički cilj uzeti opštu sreću, na kojim ćemo ih drugim principima onda sistematizovati?“ (ME:406). Ovo jeste retoričko pitanje, jer Sidžvik na njega zapravo *ne odgovara* direktno, već pre *nagovara* čitaoca da prihvate sugerisanu superiornost utilitarizma u odnosu na zdravorazumsku moralnost, kako u normativnom tako i u praktičnom smislu.

Stvari, međutim, ne stoje tako kad je reč o odnosu utilitarizma prema racionalnom egoizmu, kao druge legitimne vrste (metoda) maksimizujućeg hedonizma.¹⁷ Dok Sidžvik, dakle, smatra da se utilitarizam i intuicionizam mogu međusobno izmiriti – s jedne strane zato što će svaki racionalni utilitarista za sebe reći da je istovremeno i epistemološki (filozofski) intuicionista, a s druge, zato što se normativno-praktični sukob između utilitarizma i intuicionizma rešava u korist utilitarizma – utilitarizam i egoizam ne samo da ne teže međusobnom izmirenju, već će se ispostaviti da utilitarizam, sasvim suprotno najranijoj ideji, nema nadvladavajuću snagu u odnosu na egoizam, što ćemo pokušati da pokažemo u poglavlju koje sledi.

¹⁷„Egoizam i utilitarizam imaju mnogo zajedničkog. Obe teorije su konsekvencijalističke, i obe nam daju isti cilj: najveću moguću ravnotežu zadovoljstva nad bolom. (Ključna razlika, naravno, jeste u tome što egoizam nalaže da maksimizujemo sopstvenu sreću, dok utilitarizam nalaže da maksimizujemo sreću svih)“ (Phillips 2022:80).

KA DUALIZMU PRAKTIČKOG UMA

Čini se da pojedinim filozofima ponajviše smeta Sidžvikov pokušaj zasnovivanja racionalnog egoizma na samoočiglednom aksiomu, pogotovo ako se potencira verovanje da je egoizam, u svim svojim oblicima, „u flagrantnoj suprotnosti sa zdravorazumskom moralnošću“ (Broad 1930:244), kojem se pridružuje uverenje obrnuto Sidžvikovom – da je očigledno da egoizam nije samoočigledan (Shaver 2020:449; up. Irwin 2009:464–465; Hurka 2014a:241).¹ Išlo se čak dotle da se tvrdilo kako Sidžvik brka razboritost, ili racionalni lični interes, sa egoizmom u smislu sebičnog ličnog interesa, koji nije i ne može biti, ništa više od pohlepe ili škrtosti, u skladu sa zdravim razumom (Singer M. 1986:76).

Ako pažljivije čitamo Sidžvika, videćemo da je takvo tumačenje sasvim pogrešno. Nema nikakve sumnje da je on bio svestan činjenice da racionalni egoizam nije pitanje puke sebičnosti i da, na primer, može poprimiti perfekcionistački oblik (Schultz 2014:472). Povrh toga, on svakako ne misli da se racionalni egoizam flagrantno suprotstavlja zdravorazumskoj moralnosti, budući da ga nedvosmisleno povezuje upravo sa zdravim razumom:

Teško da je preterivanje reći kako zdrav razum pretpostavlja da su 'zainteresovane' radnje, koje teže unapređenju delatnikove

¹Poistovećivanje aksioma razboritosti sa aksiomom egoizma problematizovano je već u jednom devetnaestovekovnom prikazu Sidžvikovog četvrtog izdanja ME (Gizycki 1890:120-121).

sreće, *prima facie* razumne, a da je *onus probandi* [teret dokazivanja] na onima koji smatraju da je nezainteresovano delanje kao takvo razumno. (ME:120)²

Uticajni Mur u ovom argumentu nije nalazio nikakvu plauzibilnost, jer je sintagmu „racionalni egoizam“ u svojoj najčuvenijoj knjizi *Principi etike* tumačio maltene kao oksimoron, u svakom slučaju kao samoprotivrečnost ili kao besmislicu (97–98 Moore 1903:up.).³ Za razliku od Mura, Rols ne pripisuje egoizmu iracionalnost, shvata ga, naprotiv, kao konzistentnu poziciju, ali „nesaglasnu s onim što se intuitivno shvata kao moralna tačka gledišta“ (Rawls 1971:136). Za njega to znači da racionalni egoizam ne treba smatrati alternativnom moralnom koncepcijom, „već pre izazovom za svaku takvu koncepciju“ (Rawls 1974:9).

Može biti da je Rols držao do ovog stava ohrabren Sidžvikovim iskazom iz teksta „Some Fundamental Ethical Controversies“, koji, s jedne strane, otkriva njegovu spremnost da prizna kako je „paradoksalno“ nazvati egoizam „moralnim“ uverenjem, ali i, s druge strane, spremnost da se odupre svakom pokušaju da se racionalnom egoizmu oduzme njegova samoočigledna, fundamentalna, aksiomatska osnova, istovremeno sa spremnošću da se kidanje veze racionalnog egoizma sa zdravim razumom proglasi apsurdom (Sidgwick 2000d:43–44). U tom kontekstu, čini nam se da Bernard Vilijams nudi trezvenije tumačenje:

Kako Sidžvik priznaje, nazvati egoizam metodom *etike* može biti prilično varljivo, budući da čisti egoizam lako možemo shvatiti kao suprotnost samoj ideji etičke perspektive. Ali Sidžvik sasvim jasno daje do znanja o čemu govori, i to je zapravo jedno od najboljih obeležja njegovog poduhvata. Poput Platona i Aristotela, o kojima je govorio da je 'velikim delom ove knjige' njihov uticaj

²Robert Šejver navodi dodatne stranice iz ME (ME:7, 419) kao potvrdu da Sidžvik konzistentno povezuje racionalni egoizam sa zdravorazumskom moralnošću (Shaver 1999:99).

³Ipak, čini se da Mur u svojoj kasnijoj knjizi *Ethics* odustaje od argumenta da je egoizam samoprotivrečan kada kaže da „nikada ne može biti dužnost za bilo kog delatnika da žrtvuje svoje dobro radi opšteg dobra“ (Moore 2005:119).

bio 'veći od uticaja bilo kog modernog autora' (ME:375–376n1), on je kao temeljno etičko pitanje smatrao pitanje 'Na koji je način razborito ili racionalno živeti' – a nije nemoguće da egoizam na njega pruži odgovor. (Williams 2006:280–281)

„Čisti egoizam“ bi, jasno je, označavao divergentan način mišljenja u odnosu na moralno mišljenje. Ali već smo videli da Sidžvik ne umu nema takvu vrstu suprotnosti. U onome što Vilijams naziva „temeljnim etičkim pitanjem“ Sidžvik zapravo prepoznaje jedno od najstarijih etičkih pitanja. Uzmemo li u obzir da se u svim relevantnim osvrtima na antičku etiku ona bezmalo jednoglasno karakteriše kao egoistička u racionalnom/razboritom smislu, tretirati racionalni egoizam na isti način kao i puku sebičnost za sobom bi povlačilo diskreditovanje čitave antičke etike. Za savesnog istoričara etike, poput Sidžvika, to bi bio najskandalozniji zaključak.⁴ Pa ipak, retki su savremeni komentatori koji na ovaj način razumevaju Sidžvikov (istorijsko-filozofski opravdan) razlog da egoizam predstavi kao metod etike, pod pretpostavkom da „temeljno etičko pitanje“, iako staro, nikada ne prestaje da biva aktuelno i da se uvek iznova postavlja kao pitanje od vitalne važnosti. Mimo Vilijamsa, samo je još Frankena uvideo da, kada se sagledava iz istorijsko-filozofskog ugla, nema ničeg spornog u Sidžvikovom potenciranju egoizma. Antičko pitanje je preživelo, ali se u međuvremenu sukobilo sa drugačijim i modernijim pitanjima:⁵ dok, prema Frankeninom „sidžvikovskom“ tumačenju, antička etika prepoznaje samo jednu regulativnu i vladajuću sposobnost u ljudskoj prirodi – egoistički um, moderna etika pridodaje još jednu – univerzalni um (ili „ne-egoističku savest“), pri čemu prethodno predstavlja izvorno monističku koncepciju, a potomje postaje dualistička koncepcija (Frankena 2000:285–286). Upravo će ovaj moderni etički dualizam, ujedno egoistički i univerzalistički, ali unutar *hedonističkog teorijskog okvira*, dovesti do onoga što će Sidžvik na-

⁴Ovde se suprotstavljamo, istim retoričkim sredstvima, Alenu Doneganu, koji kaže da „najskandalozniji“ Sidžvikov zaključak glasi da je „egoizam odbranljiv kao racionalni moralni sistem“ (Donagan 1980:288).

⁵Tragajući za prelazom od antičke ka modernoj etici, Sidžvik smatra da se on dogodio „uglavnom zahvaljujući uticaju hrišćanstva, a delimično i uticaju rimskog prava“ (Sidgwick 1931:7; videti i Ђаковац 2024:151-155).

zvati „najdublji problem etike“ (ME:386, n.4), odnosno „dualizmom praktičkog uma“.

Taj problem on ne bi ni postavio da je mislio onako kako ga, na primer, predstavlja Robert Šejver: da Sidžvika ne zanima kvalifikovanje egoizma kao teorije morala, da se on zadovoljava ustanovljavanjem činjenice da postoji „široko prihvatanje“ egoizma (ME:119), i da je otuda dovoljno uzimati ga naprosto kao teoriju o razlozima za delanje (Shaver 1999:60). Ovo jeste zavodljivo shvatanje, kojem i sâm Sidžvik kumuje svojim povremenim nepreciznim izražavanjem, ali i svojim navodnim sumnjama ili kolebanjima u pogledu statusa egoizma kao metoda etike. Za sada recimo samo to da njegovo prihvatanje egoizma kao konstituenta morala, a ne kao nezavisne teorije o razlozima za delanje, jeste ono što ga dovodi do „najdubljeg problema etike“.

Šejver je bliži Sidžvikovom shvatanju kada naznačava da kod njega, u stvari, postoje dve normativne tačke gledišta: „tačka gledišta univerzuma“ i „tačka gledišta pojedinca“ (Shaver 1999:89), pri čemu metaforu „tačka gledišta univerzuma“ treba razumeti kao zauzimanje pozicije nepristrasnog posmatrača, ili kao sinonim za „ne-egoističku savest“, odnosno utilitarističku teoriju. A da je „tačka gledišta pojedinca“ (stanovište racionalnog egoizma) *par excellence* normativna tačka gledišta, ilustruje sledeći Sidžvikov iskaz:

Smatram, zajedno sa Batlerom, da 'lična sreća predstavlja očiglednu obavezu', nezavisno od čovekovog odnosa prema drugim ljudima. (ME:386)

Racionalni egoizam je normativno gledište prema kojem je lična sreća krajnji (kategorički) kriterijum za određivanje ispravnog delanja s tačke gledišta pojedinca (up. ME:95, 121, 420).⁶ S tim u vezi, u jednom od svojih posled-

⁶Lazari-Radek i Piter Singer koji su nastojali da preko takozvanog „raskrinkavajućeg argumenta“ razreše problem dualizma praktičkog uma, što ćemo detaljnije razmatrati kasnije u ovom poglavlju, pozivajući se u svojoj analizi na određene stranice Sidžvikove knjige (ME:35-36), racionalnom egoizmu ipak ne oduzimaju njegovu normativnu dimenziju: „Čak i egoisti koji ne priznaju univerzalne ciljeve, ali priznaju lični interes kao nešto na šta je krajnje razumno ciljati, i dalje prihvataju da postoji 'diktat uma'. Jer prema ovom shvatanju, kada se težnja ka ostvarenju ličnog interesa sukobi sa iracionalnim željama, um nalaže da sledimo

njih tekstova posvećenih Sidžviku, Šejver nudi nešto blagonaklonije tumačenje „normativnog egoizma“ kao tekovine takozvanih britanskih moralista, na koju se Sidžvikova razmišljanja uveliko oslanjaju i nadovezuju: „Gotovo svi oni su *vrlo* odlučni u tvrđenju da moral i lični interes nisu u sukobu. Kada se osvrnemo na ovu istoriju, uviđamo zašto je Sidžvik egoizmu pridavao tako istaknutu ulogu u *Metodima etike*“ (Shaver 2022:300). Posebno je zanimljivo Šejverovo nastojanje da odbrani Sidžvika od Murovog napada na egoizam kao inherentno kontradiktornu poziciju, napada koji bi, prema Muru, trebalo da diskredituje egoizam kao racionalnu doktrinu. Prema Šejverovom sažetom prikazu, Mur tvrdi da egoista istovremeno smatra: (i) da treba da maksimizujem svoje dobro; (ii) da drugi ne treba da maksimizuju moje, već sopstveno dobro; (iii) da „x je moje dobro“ znači „moje posedovanje x-a je dobro“; i (iv) da, ako je moje posedovanje x-a dobro, onda bi i drugi trebalo da maksimizuju moje posedovanje tog dobra. Odatle, prema Muru, proizlazi kontradikcija: egoista istovremeno tvrdi da drugi i treba i ne treba da maksimizuju njegovo dobro (Shaver 2022:303–304; up. Moore 1903:98–102). Ono što Mur, međutim, ovde previđa jeste da se egoizam može formulisati bez upotrebe izraza „moje dobro“, što Sidžvik zapravo i čini: „Sidžvikov zvanični iskaz glasi da egoista prihvata 'sopstvenu najveću sreću kao krajnji cilj delanja svakog pojedinca... razumno je da čovek dela na način koji najviše doprinosi njegovoj ličnoj sreći' (ME:119). Izražavanje egoizma preko pojmova „treba“ ili „razumno“ i sreće izbegava Murov argument. Egoisti je lako da negira ekvivalent tvrdnje (iv): 'ako treba da težim svojoj sreći, onda drugi treba da maksimizuju moju sreću“

lične interese. Stoga ideja o tome šta 'treba' da činimo ima mesto u egoističkom shvatanju jednako kao i u bilo kom uobičajenom sistemu morala“ (Lazari-Radek i Singer P. 2014:39). Prema našem mišljenju, Lazari-Radek i Singer trebalo je da ovde skrenu posebnu pažnju na Sidžvikovo uverenje da racionalni egoizam (ili egoistički hedonizam) nije nužno povezan s našom psihološkom motivacijom za delanje, na čemu inače insistira psihološki egoizam (ili psihološki hedonizam), teorija koju Sidžvik odbacuje upravo na osnovu prihvatanja racionalnog egoizma kao normativnog stanovišta: „Egoistički hedonizam postaje mogući etički ideal na koji, čini se, psihološki hedonizam upućuje. Ako se može pokazati da je krajnji cilj svakog našeg delanja uvek isključivo neko lično zadovoljstvo (ili odsustvo bola), onda takav zaključak zaista sugerise da svako treba da teži svom najvećem zadovoljstvu. Kao što je već rečeno, ne može se izvesti uverljiv zaključak iz psihološke generalizacije ka etičkom principu; ipak, um ima prirodnu sklonost da pređe s jedne pozicije na drugu“ (ME:42).

(Shaver 2022:304). Drugim rečima, Sidžvikov egoista zaobilazi ovaj problem tako što ne kaže da je njegova sreća *dobra*, već samo da „svoju sreću treba da... uzima kao svoj krajnji cilj“ (ME:420).⁷

Postoji još jedan način „blagonaklonog tumačenja“ Sidžvikovog isticanja racionalnog egoizma kao ravnopravnog metoda etike, kojem se tumačenju opet može pružiti izvesno istorijsko opravdanje: „U istoriji filozofije morala čini se da postoje najmanje dve oštro različite koncepcije morala. Prema najširoj koncepciji, moral je jednostavno praktična racionalnost u najpotpunijem smislu: reći da je neki postupak moralno ispravan znači reći da je on racionalan. Sidžvik je glavni eksponent ove široke koncepcije, a možda je i Kant“ (Gibbard 1990:40). Uz dužno poštovanje prema Gibbardovom tumačenju, ovde ćemo samo podsetiti na to da je Kantova „široka koncepcija morala“ dijame-tralno suprotna Sidžvikovoj koncepciji, budući da Kant „umnom samoljublju“, to jest racionalnom egoizmu, umnogome oduzima od onog što mu Sidžvik pri-daje. Pre svega, za Kanta, delatnici koji se rukovode principom samoljublja ili lične sreće zapravo se rukovode materijalnim, odnosno empirijskim praktič-kim principima (up. Kant 1990:44), pa čak i ako takvi principi pripadaju „široj koncepciji praktičkom uma“, kao empirijski uslovljeni ne mogu pretendovati na status, kao kod Sidžvika, krajnjeg ili kategoričkog kriterijuma u pogledu toga šta treba činiti: „Granice moralnosti i samoljublja toliko su jasne i toliko oštro povučene da čak i najobičnije oko nikako ne može pogrešiti u razliko-vanju da li nešto pripada jednom ili drugom“ (Kant 1990:59). Očigledno je da Sidžvik ima najširu moguću koncepciju morala, budući da, za razliku od Kanta, doslovno stavlja znak jednakosti između praktičkog uma i moralnosti. S tim je izgleda saglasan i Dejvid Filips, ali sa više simpatija za Sidžvikovo nego za Kantovo shvatanje praktičkog uma: „Za Sidžvika, pošto ima najširu koncepciju morala prema kojoj je moralnost u krajnjoj liniji samo praktički

⁷ Gotovo istovetan argument ranije je izneo i Entoni Skelton, na koga Šejver u svom tekstu, međutim, ne referiše: „Murov argument da je egoizam samoprotivrečan nije uspešan. On se može izbeći jednostavno tako da se iz formulacije egoizma izostavi govor o dobru. Nije neubedljivo tvrditi da činjenica da mi nešto donosi sreću predstavlja razlog da to podržavam ili da treba da unapređujem isključivo svoju najveću sreću ili svoje najsnažnije želje. U tom slučaju egoista može da izbegne pozivanje na pojam dobra“ (Skelton 2019:290).

um, egoizam se računa kao metod etike i ne može se olako odbaciti“ (Phillips 2022:38).⁸

Vratimo se za čas Sidžvikovim navodnim sumnjama ili kolebanjima u pogledu statusa egoizma kao metoda etike, za koje pojedini tumači i komentatori govore da je trebalo da predstavljaju poslednje Sidžvikove refleksije o egoizmu uopšte, čime bi se zapravo izbeglo njegovo potonje formulisanje problema „dualizma praktičkog uma“. Naime, on na jednom mestu kaže:

Može se dovesti u pitanje da li [egoizam] treba uvrstiti među prihvaćene 'metode etike', budući da postoje snažni razlozi za tvrdnju da se sistem morala, koji bi bio zadovoljavajući za moralnu svest čovečanstva u celini, ne može izgraditi na osnovu prostog egoizma. (ME:119)

S obzirom na ostale Sidžvikove iskaze u prilog egoizmu koji se provlače do kraja knjige *ME*, navedenu rečenicu najbolje je shvatiti kao sažeto pre-pričavanje generalnog stava njemu savremenih kritičara egoizma. Već naredna rečenica, koju smo maločas delimično naveli citirajući Šejverovu odbranu Sidžvika od Mura, po svemu sudeći predstavlja Sidžvikov odgovor tom generalnom stavu:

[Č]ini se da je *dovoljno* ukazati na *široko prihvatanje principa* da je *razumno* za čoveka da dela na način koji najviše doprinosi njegovoj ličnoj sreći. (ME:119)

Ovde dolazi do izražaja gorepomenuta primedba o Sidžvikovom povremenom nepreciznom izražavanju, jer na osnovu njegovih dodatnih iskaza u odbranu racionalnog egoizma postaje jasno da, u filozofskom smislu, upravo *nije dovoljno* pozivati se samo na njegovo široko (zdravorazumsko) prihvatanje. Sidžviku je, pre svega, potrebno da pokaže kako aksiom razboritosti

⁸Pre Filipisa, u svojoj monografiji o racionalnom egoizmu nešto slično je tvrdio i Robert Šejver: „Sidžvik je zainteresovan za ono što je najracionalnije učiniti, a ne samo za ono što je moralno učiniti“ (Shaver 1999:99).

predstavlja „logičku osnovu egoizma“ (ME:517), odnosno da postoji *konceptualna* veza između *principa* ili *aksioma* razboritosti i racionalnog egoizma:⁹

Aksiom razboritosti, *onako kako sam ga izložio*, predstavlja samo-očigledan princip, *implicitan* racionalnom egoizmu... (ME5:387; ME:386; podvukao A. D.)

U izdanjima koja prethode petom izdanju ME ta se konceptualna veza izražavala preko relacije *utemeljenosti*:

Aksiom razboritosti, *onako kako sam ga izložio*, jeste samoočigledan princip na kojem je, prema meni, racionalni egoizam *utemeljen* (ME3: 388, ME4: 387)

Podvučena Sidžvikova fraza – „*onako kako sam ga izložio*“ – koja se u neizmenjenom obliku provlači kroz nekoliko izdanja ME, kao da sugerise da postoji nekakva *jedinstvena* formulacija aksioma razboritosti, nezavisno od autorovog insistiranja na konceptualnoj vezi između tog aksioma i racionalnog egoizma, bilo preko relacije *utemeljenosti* ili relacije *obuhvaćenosti*. Međutim, kao što smo videli u trećem poglavlju, kod Sidžvika nema jedinstvene

⁹Sidžvikovo traganje za konceptualnom vezom između aksioma razboritosti i racionalnog egoizma smatramo daleko važnijom od njegove nedorečene opaske o sistematizujućoj moći egoističkog hedonizma, čiju su moć, u poređenju sa univerzalističkim hedonizmom (utilitarizmom) onako kako ga sam Sidžvik postavlja, pojedini kritičari s pravom doveli u pitanje. Ako ostavimo po strani Sidžvikovu prilično nejasnu tvrdnju o teško osporivom „autoritetu“ ljubavi prema sebi, čiji izvor, po svemu sudeći, opet potiče iz „racionalnosti“ traganja za ličnom srećom, u sledećoj rečenici on tu vrstu „racionalnog autoriteta“ poistovećuje sa „prosvećenim samointeresom“ koji pruža „prima facie održiv princip za sistematizaciju delanja“ (ME:199), pri čemu se ovde zapravo misli na sistematizaciju zdravorazumske moralnosti. Piter Singer, a za njim i Šnivind, sugerisali su da superiornost utilitarizma u pogledu sistematizacije zdravorazumske moralnosti možda pruža i konačno objašnjenje zašto je Sidžvik na kraju krajeva utilitarista (Singer P. 1974:506; Schneewind 1977:361). Sverdlik i Šejver smatraju da ovo mesto na neki način pokazuje posrnuće Sidžvikove metodologije, i da to pruža argument protiv racionalnog egoizma (Sverdlik 1985:552; Shaver 1999:109). Mi, pak, tvrdimo da bi taj argument bio plauzibilan jedino u slučaju da se prenebregne Sidžvikovo insistiranje na konceptualnoj vezi između aksioma razboritosti i racionalnog egoizma, što ga naposljetku i dovodi do problema „dualizma praktičkog uma“. Takvo insistiranje bi ga dovelo do tog problema čak i da je otvoreno priznao inferiornost moći racionalnog egoizma, u poređenju s utilitarizmom, da sistematizuje zdravorazumsku moralnost.

formulacije aksioma razboritosti, niti se on posebno trudio da ih stavi u nekakav hijerarhijski poredak, uz uverenje, katkad implicitno katkad eksplicitno, da se formulacijama aksioma razboritosti, ma koliko ih bilo, ne može oduzeti samoočigledan status apstraktnih (filozofskih) intuicija (up. *ME*:382). Ipak, ono na čemu smo ranije insistirali bilo je, kao i slučaju preostala dva moralna aksioma, isticanje *kanonske* verzije aksioma razboritosti, a koja glasi „Čovek treba da teži sopstvenom dobru u celini“. U skladu sa Sidžvikovim zahtevom da u kontekstu rasprave o hedonizmu generalno pojam „dobra“ treba zameniti pojmom „sreće“ (*ME*:388), Šnivind predlaže prihvatljivo preinačenje kanonske formulacije aksioma razboritosti: „Moja sopstvena najveća sreća jeste racionalni krajnji cilj za mene“ (Schneewind 1977:297).

Ukoliko pritom uzmemo u obzir sve što je prethodno rečeno u prilog Sidžvikove odbrane racionalnog egoizma kao normativnog stanovišta, kao i činjenicu da Sidžvik u završnom poglavlju racionalni egoizam poistovećuje sa „maksimom razboritosti“ (*ME*:498), onda bi ta formulacija morala da zadobije oblik normativnog principa: „Svako treba da teži unapređenju ili ostvarenju sopstvene najveće sreće“. Budući da aksiom razboritosti, ako se povedemo za Šnivindovom sugestijom, i počiva na pretpostavci individualne sreće kao krajnjeg cilja, onda se on kao normativno stanovište mora izraziti u vidu principa da bi trebalo postupati tako da se taj krajnji cilj unapredi ili ostvari (pri čemu se, naravno, „krajnji cilj“ shvata intrinzično a ne instrumentalno, kao sredstvo za bilo koje druge ciljeve) (up. *ME*:89, 119; Nakano-Okuno 2011:29; Crisp 2014:83–84).¹⁰ Sidžvik to i naglašava kada kaže da se egoistički smisao

¹⁰Naravno, kao pomni čitalac Džozefa Batlera, što smo već pomenuli u prethodnom poglavlju (videti fusnotu 9), Sidžvik je potpuno svestan fenomena koji se u stručnoj literaturi naziva „Batlerovim paradoksom hedonizma“, ili češće skraćeno „paradoksom hedonizma“, a koji se sastoji u tome da delatnici koji svesno nastoje da maksimizuju vlastitu sreću vrlo verovatno hitaju ka neuspehu da to zaista i ostvare (Butler 2017:93, Sermon 11, para. 1.9). Nije zgoreg spomenuti da ga Sidžvik naziva „fundamentalnim paradoksom egoističkog hedonizma“, koji se zapravo svodi na to da nam iskustvo pokazuje da se sreća pre može postići ukoliko postupamo iz nekih drugih motiva nego iz svesne potrage za sopstvenom srećom, odnosno ako postupamo shodno odlukama koje nisu direktno usmerene na ostvarenje sopstvene sreće (*ME*:136-137; up. Nakano-Okuno 2011:32; Schultz 2017b:273-274). Međutim, u ovom kontekstu čak je i utilitaristička teorija, prema Sidžvikovom mišljenju, spremna da prizna vlastite granice: „Doktrina da je opšta sreća vrhunski standard ne mora se shvatiti da

„mog dobra u celini“ ne može razumeti čisto deskriptivno (na primer, izražavanjem želje ili konstatacijom doživljaja zadovoljstva), budući da u sebi sadrži i normativni element, odnosno „imperativ“ ili „diktat uma“ (ME:105, 112).

Međutim, Dejvid Brink je prvi skrenuo pažnju na to da, kada dospemo do završnog poglavlja knjige *ME*, postaje uočljivo da Sidžvik naginje priznanju da „plauzibilnost racionalnog egoizma zavisi od izvesne metafizičke tvrdnje o prirodi ličnog identiteta kroz vreme“ (Brink 1994:185). Pogledajmo šta Sidžvik s tim u vezi kaže:

Bilo bi suprotno zdravom razumu poricati da je razlika između bilo koje pojedinačne osobe i bilo koje druge stvarna i fundamentalna i da, shodno tome, 'ja' vodim računa o kvalitetu svoje egzistencije kao pojedinca na način koji je od fundamentalne važnosti, a koji se razlikuje od mog odnosa prema kvalitetu egzistencije drugih pojedinaca. Ako je to tako, ne vidim kako bi se moglo dokazati da ovu razliku ne treba uzimati kao fundamentalnu u određivanju krajnjeg cilja racionalnog delanja pojedinca. (ME:498)

Bezmalobližno istovetnu tvrdnju nalazimo i u već pomenutom članku „Some Fundamental Ethical Controversies“:

[P]retpostavku na kojoj se zasniva racionalnost egoizma filozofi su osporavali, iako se to osporavanje zdravom razumu čini toliko apsurdnim da ozbiljan zahtev za njenim eksplicitnim izlaganjem deluje prilično paradoksalno. Ta pretpostavka jednostavno glasi da je razlika između bilo koje pojedinačne osobe i bilo koje druge stvarna i fundamentalna, te da, shodno tome, 'ja' vodim računa o kvalitetu svoje egzistencije kao pojedinca na način koji je od

podrazumeva kako je univerzalna benevolencija jedini ispravan ili uvek najbolji motiv delanja. Jer... nije nužno da cilj koji pruža kriterijum ispravnosti uvek bude i cilj kojem svesno težimo; i ako iskustvo pokazuje da će se opšta sreća zadovoljavajuće ostvariti ako ljudi često postupaju iz drugih motiva nego iz čiste univerzalne filantropije, očigledno je da će se tim drugim motivima, prema utilitarističkim principima, razumno davati prednost“ (ME:413).

fundamentalne važnosti, a koji se razlikuje od mog odnosa prema kvalitetu egzistencije drugih pojedinaca. Ako se ovo prihvati, onda se ne može opovrgnuti tvrdnja da ovu razliku treba uzimati kao fundamentalnu u određivanju krajnjeg cilja racionalnog delanja pojedinca; a meni se ta tvrdnja čini samoočiglednom, iako ona *prima facie* protivreči podjednako samoočiglednoj tvrdnji da moje sopstveno dobro ne treba smatrati važnijim od dobra drugoga. (Sidgwick 2000d:44)

Pošto Sidžvik izjavljuje da se ta tvrdnja odnosi na „samoočiglednu“ intuiciju „na kojoj je racionalnost egoizma zasnovana“ (Sidgwick 2000d:44), to jest da je metafizička distinkcija između osoba ili *odvojenost osoba* ono što stoji u osnovi racionalnog egoizma,¹¹ ovde bismo mogli da parafraziramo Dejvida Filipisa i da tu tvrdnju nazovemo Sidžvikovim *metafizičkim argumentom u prilog racionalnosti egoizma* (up. Phillips 2022:211).

Iz afirmacije ovog metafizičkog argumenta Sidžvik nastoji da izvuče posledicu koja će ga direktno voditi do postavljanja problema dualizma praktičkog uma. Na prvi pogled, međutim, to nije sasvim jasno. Čini se da Sidžvik sugerise da razlika između pojedinaca (odvojenost osoba) za sobom povlači *iracionalnost* žrtvovanja sopstvenog dobra radi veće koristi drugih bez neke adekvatne nadoknade. Tako ga je, na primer, najranije tumačio Dejvid Brink: „Sidžvik pretpostavlja da je, budući da smo odvojene osobe koje vode različite živote, nerazumno zahtevati *nekompensovane žrtve* od delatnika. Zato što smo odvojene osobe, ne nadoknađuje mi se kada podnesem žrtvu radi veće koristi za tebe; tvoji dobici ne mogu da nadoknade moje gubitke. Sidžvikovo pozivanje na odvojenost osoba implicitno uvodi princip da *racionalnost* žrtvovanja zahteva kompenzaciju” (Brink 1992:209). Skloni smo da se složimo s Brinkovom interpretacijom, uz napomenu da Sidžvik taj princip ne uvodi

¹¹Sintagma „odvojenost osoba“ (*separateness of persons*) nije Sidžvikova, ali je počev od Rolsove *Teorije pravde* reaktivno primenjivana i kao argument u odbranu savremene utilitarističke/konsekvencijalističke teorije protiv koje ju je Rols prvobitno bio skovao (videti, na primer Hare 1984:107; Norcross 2009). Navedeni odlomci iz Sidžvikovih spisa dopuštaju upotrebu te sintagme u korist dodatnog opravdanja racionalnog egoizma.

implicitno već, naprotiv, sasvim *eksplicitno*, najpre u tekstu „Some Fundamental Ethical Controversies“, a potom i u autobiografskom predgovoru za šesto izdanje *ME*.¹²

Zajedno sa (a) fundamentalnim moralnim uverenjem da treba da žrtvujem sopstvenu sreću, ako time mogu uvećati sreću drugih više nego što umanjujem svoju sopstvenu, takođe zatičem (b) uverenje... da bi bilo iracionalno žrtvovati bilo koji deo sopstvene sreće osim ako ta žrtva u nekom trenutku ne bi bila nekako kompenzovana izvesnim ekvivalentnim dodatkom mojoj sreći. Oba ova fundamentalna uverenja zatičem u sopstvenoj misli sa toliko jasnoće i izvesnosti koliko to proces introspektivne refleksije može pružiti. (Sidgwick 2000d:43)

Racionalnost obzira prema sebi čini mi se jednako neporecivom kao i racionalnost samožrtvovanja. (*ME*:xviii)

Lazari-Radek i Piter Singer su u pravu kada primećuju da ovaj osobeni i jezgroviti princip iz Sidžvikove kratke autobiografije, a koji predstavlja samo još jednu preformulaciju principa racionalnog egoizma, jeste princip na koji Sidžvik upućuje kada u zaključnom poglavlju postavlja problem dualizma praktičkog uma (Lazari-Radek i Singer P. 2014:118n1). Ali i Entoni Skelton je u pravu kada kaže da kod postavljanja tog problema nije toliko reč o afirmaciji metafizičke činjenice razlike između pojedinaca i posledice koju Sidžvik iz nje izvlači koliko o isticanju njenog normativnog značaja (Skelton 2025:53).

Preostaje nam da se najzad upustimo u genealogiju i razvoj problema dualizma praktičkog uma, kao i u analizu pojedinih predloga kako da se taj problem razreši, i to počev od Sidžvikovih vlastitih postavki tog problema.

Sâm izraz „dualizam praktičkog uma“ pojavljuje se u Sidžvikovoj knjizi na svega tri mesta (*ME*:xii, xxi, 404n1). Međutim, čitavo završno poglavlje

¹²Razjašnjenja radi, tekst „Some Fundamental Ethical Controversies“ objavljen je 1889. godine, uoči četvrtog izdanja *ME*, u kojem je Sidžvik pokušao da odgovori na prigovore upućene pojedinim njegovim tezama iz prethodna tri izdanja.

te knjige posvećeno je prirodi tog problema (uz njegov nagoveštaj u petom poglavlju druge knjige, pod naslovom „Sreća i dužnost“). U tekstu „Some Fundamental Ethical Controversies“ ovaj se problem alternativno naziva „dualizmom racionalnih ili rukovodećih principa“, delimično stoga što za „dualizam praktičkog uma“ Sidžvik izjavljuje da „nije naročito zadovoljan tom frazom“ (Sidgwick 2000d:43), pa stoga ostaje nejasno zašto je u potonjim izdanjima *ME* ipak nastavio da ga upotrebljava. Kako god, u stručnoj literaturi problem dualizma praktičkog uma najčešće se predstavlja kao sukob između interesa i dužnosti, ili egoizma i utilitarizma, ili razboritosti i morala, ili lične sreće i opšte sreće, ili između egoističkog hedonizma i univerzalističkog hedonizma, ili između aksioma razboritosti i aksioma racionalne benevolencije. Ako u obzir uzmemo samo sedmo izdanje njegove knjige, Sidžvik ga uglavnom izlaže na dva načina: kao konflikt između dužnosti i ličnog interesa ili između lične i opšte sreće (up. *ME*:x, xviii; Frankena 1992:193; McLeod 2000:274). A odnos napetosti između racionalnog egoizma i utilitarizma on vidi kao „najdublji problem etike“ (*ME*:386n4).

Postavljanje ovog problema imalo je različite varijacije kroz nekoliko izdanja knjige *ME*. S tim u vezi, ne sme se prenebregnuti treće izdanje te knjige, u kojem se brani dualistički pogled na *ljudsku prirodu*. Konflikt unutar praktičkog uma proističe iz

[n]eizbežne dvostruke koncepcije ljudske jedinke kao celine u sebi i kao dela veće celine. Postoji nešto što je za njega razumno da želi kada sebe shvata kao nezavisnu jedinku, i nešto drugo što on mora prepoznati da je razumno želeti kada zauzme stanovište veće celine; prethodni predmet želje nazivam njegovim vlastitim krajnjim 'dobrom', a potonji krajnjim dobrom shvaćenim univerzalno. (*ME*3: 402)

Šnivind ističe da, uprkos tome što je ovaj pasus izbačen nakon trećeg izdanja, „dvostruka koncepcija ljudske jedinke“ (*twofold conception of a human individual*) ostaje osnova dualizma praktičkog uma u svim kasnijim izdanjima knjige *ME* (Schneewind 1977:369). Dvostruka priroda individue opravda-

va ovaj dualizam „krajnjih dobara“, jer individua, kao „nezavisna jedinka“, ima razloga da teži svom krajnjem dobru, dok kao deo veće celine, zauzimajući univerzalno stanovište, ona takođe ima razloga da teži krajnjem opštem dobru. Oba su razloga podjednako validna; i lično dobro i opšte dobro podjednako su racionalna krajnja dobra. Uz sitne terminološke izmene, Sidžvik ostaje dosledan ovom shvatanju sve do poslednjeg izdanja svoje knjige: „Ne zastupam razumnost težnje ka opštoj sreći s većim ubeđenjem nego što zastupam razumnost težnje ka ličnoj sreći“ (*ME:x*). Dakle, metafizička odvojenost unutar ljudske prirode predstavlja osnovu za normativnu odvojenost lične sreće (ili ličnog krajnjeg dobra) i opšte sreće (ili opšteg krajnjeg dobra) (up. Simhony 2000:35).

Izvor ove „dvostruke koncepcije ljudske jedinke“ Sidžvik pronalazi u Batlerovoj teoriji o „dualitetu regulativnih principa u ljudskoj prirodi“. U svojoj kratkoj istoriji etike Sidžvik kaže da Batler jasno razdvaja dužnost (*savest*) i interes (*samoljublje*):

Batlerova izričita izjava o dualitetu regulativnih principa u ljudskoj prirodi konstituiše važan korak u etičkoj spekulaciji, jer ona jasno rasvetljava najfundamentalniju razliku između etičke misli moderne Engleske i one starog grčko-rimskog sveta... u platonizmu i stoicizmu, i u grčkoj filozofiji morala uopšte, prepoznaje se samo jedna regulativna i upravljačka sposobnost pod imenom 'um' – ma kako razumeli tu regulaciju uma; u modernom etičkom shvatanju, kada se ono razjasni, pronalaze se dve (regulacije) – univerzalni um i egoistički um, ili *savest* i *samoljublje*. (Sidgwick 1931:197–198)

Sidžvik je, prema sopstvenom priznanju, Batlerov „dualitet regulativnih principa“ naprosto preimenovao u „dualizam praktičkog uma“ (*ME:xviii–xix*). Ali, prema Terensu Irvinu, tom je prilikom Sidžvik ponešto i prećutao. Naime, istina je da Batler prepoznaje „dualitet regulativnih principa“, pridavajući i *samoljublju* i *savesti* ravnopravni status racionalnih principa. Međutim, iako Sidžvik smatra da Batler prihvata dualizam praktičkog uma u kome su

samoljublje i savest podjednako „autoritativni“ (*ME:xix*), pokazuje se da to nije Batlerova završna reč, jer on naposljetku savest stavlja iznad samoljublja, odnosno dužnosti iznad ličnih interesa (Irwin 2009:431–432; up. Butler 2017:Sermon 2, para. 9-14; Sermon 3, para. 1-5).

Ipak, najdramatičniji prikaz problema dualizma praktičkog uma, koji se u sekundarnoj literaturi opisuje još i kao nepopravljivo pesimistički, beznađežan ili sumoran, potiče iz završnih rečenica prvog izdanja *ME*:

Čitav sistem naših verovanja o intrinzičnoj razumnosti delanja, bez neke hipoteze, neproverljive iskustvom, koja izmiruje individualni i univerzalni um, mora se srušiti ukoliko nema verovanja, u ovom ili onom obliku, da je moralni poredak, koji u realnom svetu vidimo samo kao nesavršeno ostvaren, ipak zapravo savršen. Ako odbacimo to verovanje, možda ćemo i dalje moći da u vanmoralnom univerzumu pronađemo adekvatan predmet za spekulativni um, koji se u nekom smislu može konačno razumeti. Ali kosmos dužnosti na taj se način zaista svodi na kaos: a dugotrajni napor ljudskog intelekta da formuliše savršen ideal racionalnog delanja pokazuje se kao unapred osuđen na neizbežan neuspeh. (*ME1: 473*)

A na pretposlednjoj stranici ovog izdanja Sidžvik izjavljuje:

Imamo... protivrečnost tako fundamentalnu da, ukoliko se ona ne da prevladati, čitav sistem mora da se sruši, a skepticizam će trijumfovati... (*ME1: 472*)

Iako je Sidžvik preformulisao svoj zaključak, koji varira između drugog i sedmog izdanja, i uprkos tome što se stiče utisak da su kasnija izdanja bila u manjoj meri pesimistična jer se ne završavaju rečju „neuspeh“ (up. Crisp 2015:233), moglo bi se reći da on nigde ne odustaje od uverenja u „trijumf“ skepticizma u pogledu mogućnosti racionalnog razrešenja problema dualizma praktičkog uma. Otuda treba ukloniti jednu zabludu koja se neretko pojavljuje u tumačenjima ovog problema. Naime, ponekad se kaže da Sidžvik

pretpostavlja da se utilitarizam i egoizam ne mogu izmiriti bez izvesne božanske pomoći (up. Orsi 2008:19–20; Phillips 2013), ili se, pak, postavlja pitanje zašto je Sidžvik smatrao da bi postojanje Boga koji nagrađuje vrlinu u zagrobnom životu razrešilo dualizam praktičkog uma (Hurka 2014b:151). Niti Sidžvik baš to pretpostavlja, niti postavlja takvo pitanje. Sidžvik zapravo razmatra *teističku hipotezu* ili *religiozni postulat* o božanskom moralnom upravljanju univerzumom, pod prinudom što se „veza između utilitarističke dužnosti i najveće sreće pojedinca... ne može na zadovoljavajući način dokazati na empirijskim osnovama“ (ME:503).¹³ Teistička hipoteza, za koju Sidžvik otvoreno kaže da „nije neophodna“,¹⁴ najpre se predstavlja kao *zamišljena sankcija* za racionalnog egoistu, pod pretpostavkom da bi moralno božanstvo (koje izdaje utilitarističke naloge) moglo da ili (posthumno) nagradi egoistu zbog poštovanja utilitarističkih naloga ili da ga (posthumno) kazni zbog njihovog nepoštovanja. Sidžvik na koncu izjavljuje da ipak ne može da pronađe nijednu intuiciju („jasnu i izvesnu“) da bi takvo božanstvo nagradilo poslušnost i kaznilo neposlušnost shodno njegovim utilitarističkim zahtevima, pa stoga odbacuje ovu strategiju izmirenja (ME:507; up. Skelton 2025:51–52). Ali teistička hipoteza dodatno se razmatra i kao eksterni opozit inherentnoj nemoći praktičkog uma. Videli smo da praktički um kao takav, prema Sidžviku, ne može da se osloni na vlastite snage kako bi se „formulisao savršen ideal racionalnog delanja“ (ME1: 473). Zbog te svoje inherentne nemoći ili manjka kapaciteta, praktički um „kao da“ priziva neku eksternu inteligentnu instancu (božanstvo) koja bi jedina mogla da osigura podudaranje između onoga

¹³Džon Skorupski je jedan od retkih interpretatora koji to jasno uviđa: „[O]n zapravo ne kaže da takav postulat može biti dat“ (Skorupski 2000:308); „Sidžvik... razmatra legitimitet postavljanja vrhovnog bića... ali se uzdržava od toga da to i podrži“ (Skorupski 2007:430).

¹⁴„Nije neophodno, ako etiku jednostavno razmatramo kao moguću nezavisnu nauku, da fundamentalnu premisu čiju validnost sada ispitujemo pretvorimo u teistički oblik“ (ME:507n1). Interesantno je da teističkoj tezi prethodi Sidžvikovo kratko razmatranje nečega što svakako spada u tradiciju britanske etičke misli, u kojoj se dugo smatralo da je moć simpatije (saosećanja) jedno od najsnažnijih utilitarističkih oruđa. Sidžvik, međutim, smatra da čak i uz najpotpunije razvijenu sposobnost za simpatiju, i dalje ostaje malo verovatno da će postojati „savršeno podudaranje između utilitarističke dužnosti i ličnih interesa“ (ME:502), prevashodno stoga što je naša simpatija obično snažnija prema ljudima koji su nam bliski (up. Schneewind 1977:371; Strahovnik 2019:107–108).

što treba da činimo na razboritim osnovama i onoga što treba da činimo na moralnim osnovama. Sve i da se utilitarizam i racionalni egoizam podudaraju u svojim zahtevima, nedokazivost postojanja eksternog nepristrasnog garanta tog podudaranja svedoči o tome da je ono kontingentno i nepotpuno (up. *ME*:506–509; McLeod 2000:276; Orsi 2008:19).

Čini nam se da, kad je reč o problemu dualizma praktičkog uma, daleko važniji odlomci u filozofskom smislu predstavljaju završni delovi Sidžvikove knjige koji se gotovo u neizmenjenom obliku provlače od četvrtog do poslednjeg izdanja *ME*:

Ne mislim da bi, ukoliko bismo izgubili nadu u postizanje praktičnog rešenja ove fundamentalne kontradikcije, kroz bilo koji legitimno stečen zaključak ili postulat o moralnom poretku sveta, bilo razumno da potpuno napustimo moral: ali bi, čini se, bilo nužno odustati od ideje potpunog racionalizovanja morala. Nesumnjivo bismo i dalje, ne samo iz ličnog interesa, već i kroz simpatiju i osećanja koja štite društveno blagostanje, stečenih obrazovanjem i održavanih komunikacijom sa drugim ljudima, osećali želju za opštim poštovanjem pravila koja doprinose opštoj sreći; a praktički um bi nas i dalje odlučno podsticao na izvršenje dužnosti u uobičajenijim slučajevima u kojima je ono što se prepoznaje kao dužnost u skladu s ispravno shvaćenim ličnim interesom. Ali u ređim slučajevima prepoznatog sukoba između ličnog interesa i dužnosti, praktički um, bivajući u samom sebi podeljen, prestao bi da deluje kao motiv na bilo kojoj strani; sukob bi morao da se razreši komparativnom prevlašću jedne ili druge grupe neracionalnih pobuda. (*ME*:508)

Komentarišući ovaj poduži odlomak u tekstu „Some Fundamental Ethical Controversies“, Sidžvik dodaje nešto što možemo okarakterisati kao želju ili savet njegovih tadašnjih kritičara:

[T]rebalo bi da zauzmem stav koji su mnogi utilitaristi od Hjuma otvoreno zastupali – da su krajnji ciljevi određeni osećanjem, a ne umom. (Sidgwick 2000d:44)

To bi, naravno, bio stav koji je Sidžvik doživljavao kao korak nazad u odnosu na stav koji je branio kroz čitavu svoju knjigu (i prava je šteta što taj komentar nije preštampan u svim potonjim izdanjima *ME*, jer umnogome rasvetljava Sidžvikov glavni razlog opiranja pretećim „neracionalnim pobudama“) – da autoritet morala i njegova motivaciona snaga proističe isključivo iz njegove racionalnosti, a nikako ne iz osećanja (čija motivaciona snaga može biti usko povezana s neracionalnim pobudama), pa bi ono „manje od potpune racionalizacije za Sidžvika bio znak neuspeha unutar normativnog mišljenja“ (Orsi 2008:21).

S obzirom na Sidžvikovu početnu odlučnost da uspostavljanjem takozvanog „fundamentalnog postulata etike“ jasno odredi granice tendencija različitih etičkih metoda, način na koji on postavlja problem dualizma praktičkog uma neočekivano ga, ali i neizbežno, dovodi do samoprotivrečnosti. Podsetimo se, stoga, kako glasi „fundamentalni postulat etike“:

Rasuđivanja koja vode konfliktnim zaključcima ne možemo, dabome, poimati kao validna, pa stoga kao fundamentalan postulat etike predlažem da se, ukoliko dva metoda dospeju u sukob, jedan od njih mora modifikovati ili odbaciti. (*ME*:6)¹⁵

Sidžvik je, kako stvari stoje, odustao od bilo kakvog pokušaja da na teorijskom nivou modifikuje ili odbaci racionalni egoizam, a kamoli utilitarizam, nastavivši da oba metoda tretira kao podjednako validna, uprkos tome što je, epistemološki gledano, bilo relativno lako predvideti da će njihovi divergentni pravci rasuđivanja voditi međusobnom sukobu, odnosno međusobno

¹⁵S tim u vezi, još uvek je najupečatljivije tumačenje Džona Mekija: „Ostajemo sa suparničkim očiglednim intuicijama da je za čoveka racionalno da teži ličnoj sreći i da je za čoveka racionalno da teži opštoj sreći. Te težnje nisu same po sebi protivrečne; protivrečnost nastaje samo kad tim dvama intuicijama dodamo činjenički iskaz da ono što najbolje unapređuje čovekovu ličnu sreću ne koincidira uvek sa onim što unapređuje opštu sreću. Činjenice su te koje odlučuju da li te dve intuicije dolaze u praktični konflikt ili ne“ (Mackie 1976:323).

konfliktnim zaključcima. Ili kako to dobro zapaža Sidžvikov biograf Bart Šulc, iako racionalni egoizam i utilitarizam „kad se razmatraju zasebno deluju epistemološki ubedljivo, kad se uzmu zajedno i primene u praksi, mogu da proizvedu konfliktne preskripcije“ (Schultz 2004:214). Upravo je primena u praksi (nedostatak praktičnog podudaranja između racionalnog egoizma i utilitarizma) ta koja je Sidžvika još od prvog izdanja svog kapitalnog dela navela da govori o „neuspehu“ u pogledu postizanja potpune racionalizacije morala (up. ME1: 473; ME:xvi).

Pokušajmo sada da problem dualizma praktičkog uma povežemo s onim što smo govorili u prethodna dva poglavlja. Naime, u trećem poglavlju izložili smo određeni *epistemološki* okvir koji smo nazvali Sidžvikovom *moralnom aksiomatikom*. Moralna aksiomatika traga za racionalnim, samoočiglednim, fundamentalnim moralnim principima (moralnim intuicijama) kojima se zdravorazumska moralnost već implicitno rukovodi. Sidžvik dospeva do tri takva principa ili „aksioma“, čije smo „konačne“ formulacije, sledeći najrelevantnija tumačenja Sidžvikove filozofske etike, označili kao „kanonske“, ali koje mogu imati i svoje plauzibilne varijante:

1. Aksiom razboritosti: „Svako treba da teži unapređenju ili ostvarenju sopstvene najveće sreće“ (up. ME:381, 388);
2. Aksiom racionalne benevolencije: „Sreća jednog pojedinca, gledano s tačke gledišta univerzuma... nije važnija od sreće drugog“ (up. ME:382, 388);
3. Aksiom pravednosti: „Slične slučajeve treba tretirati slično“, što se u savremenoj etici najčešće naziva „principom konzistencije“ (up. ME:xx, 380).

Moralna aksiomatika treba da pruži „trajnu osnovu opštem uverenju da su ovi fundamentalni nalozi morala suštinski razumni“ (ME:383). Aksiom razboritosti je, dakle, podjednako racionalan kao i aksiom racionalne benevolencije ili pravednosti (premda poslednji aksiom u ovom kontekstu možemo ostaviti po strani).

Na jednom mestu (koje smo već navodili u prvoj fusnoti drugog poglavlja) Sidžvik kaže:

U razmatranju ovog pitanja važno je uzimati odvojeno dve vrste sudova koje sam istakao kao 'moralne' i 'razborite'. Obe bi se vrste u nekom širem smislu uistinu mogle nazvati 'moralnim'.
(ME:25)

Iz njegove perspektive gledano (a to je perspektiva „najšire moguće koncepcije moralnosti“), da nema ovog „šireg smisla“ pojma razboritosti koji nam, ma koliko bio specifičan, dopušta da ga svrstamo u skup moralnih pojmova, uspostavljanje nečeg poput racionalnog egoizma kao metoda *etike* ne bi bilo moguće. Ili kao što Šnivind u svojoj odbrani Sidžvika kaže: „[A]ko princip na kojem egoizam počiva nije moralni princip, onda ne može biti kontradikcije između egoizma i morala, ma koliko se njihove odredbe razlikovale“ (Schneewind 1974:402).

Dakle, gledano iz perspektive Sidžvikovog *epistemološkog* (aksiomatskog) okvira, problema dualizma može se predstaviti na sledeći način. Ne radi se o tome da se treba opredeliti za neku teoriju: *racionalni egoizam* u slučaju sleđenja aksioma razboritosti, ili *utilitarizam* u slučaju sleđenja aksioma racionalne benevolencije. U jednom istom moralnom subjektu postoje racionalni i opravdani razlozi da teži vlastitom dobru ili ličnoj sreći (pristrasnost), kao što postoje racionalni i opravdani razlozi da teži opštem dobru ili opštoj sreći (nepriistrasnost). Ukoliko se aksiom razboritosti i aksiom racionalne benevolencije u nekim graničnim slučajevima međusobno sukobe, ako racionalni i opravdani razlozi kojima se rukovodimo zapadnu u uzajamnu protivrečnost, može doći do suspenzije racionalnog odlučivanja. Drugim rečima, ako praktički um ne može da odluči šta treba činiti kada ta dva aksioma dospeju u međusobni konflikt, jer je racionalno slediti *ili* jedan *ili* drugi u nedostatku mogućnosti da se slede oba istovremeno, doći će upravo do kolapsa racionalnosti i racionalnog delanja. I upravo je to problem dualizma praktičkog uma kao „najdubljeg problema etike“ (ME:386n4): nemogućnost racionalnog razrešenja potencijalnog sukoba između dva podjednako racionalna aksioma ili

principa. Da se podsetimo, Sidžvik kaže da ćemo, ukoliko se od nas ne traži da „potpuno napustimo moral“, morati da napustimo „ideju potpunog racionalizovanja morala“ (ME:508). I to je Sidžvikova konačna reč: skepticizam u pogledu mogućnosti racionalnog i praktičnog rešenja problema kakav je otpočetak nametnuo epistemološki okvir njegove filozofske etike.

A prema *aksiološkom* okviru njegove filozofske etike, kojim smo se bavili u četvrtom poglavlju, moglo bi se reći da problem dualizma praktičkog uma izvire iz vrednosne doktrine o izvoru (poreklu) razloga za delanje. Taj izvor je jedinstven i naziva se „sreća“: racionalni egoizam Sidžvik alternativno naziva „egoističkim hedonizmom“, a utilitarizam „univerzalnim hedonizmom“. Dualizam praktičkog uma se, stoga, može predstaviti i kao dualizam *hedonističkog* praktičkog uma. Dakle, jedinstveni izvor obe vrste hedonizma je sreća kao krajnji cilj delanja: „Egoizam i utilitarizam opažaju isti izvor razloga (sreća), istu vrstu razloga (maksimizovanje, unapređivanje), ali se razlikuju u pogledu toga da li su ti razlozi egoistički ili nepristrasni“ (Hills 2003:326). Krajnji cilj (razlog za delanje) može da diktira dva divergentna normativna pravca, što podržava i zdravorazumska moralnost, koja implicitno priznaje i nepristrasne razloge da unapređujemo opštu sreću i egoističke razloge da unapređujemo ličnu sreću. Otuda, argument da je sreća jedini (intrinzično vredan) izvor razloga za delanje može se upotrebiti da se pokaže podjednaka racionalna odbranljivost i egoističkog i univerzalističkog hedonizma (up. Hills 2003:316).

Već od prvog izdanja ME iskrsavali su raznovrsni interpretatorski predlozi kako da se dualizam praktičkog uma konačno razreši.¹⁶ Ali gotovo svi ti predlozi u najmanju ruku zahtevaju napuštanje Sidžvikovog epistemološkog (aksiomatskog) okvira, i zbog toga se mogu nazvati *eksternim* (*eksternalističkim*) rešenjima. Malobrojni predlozi rešenja problema dualizma koji, pak, ne zahtevaju napuštanje Sidžvikovog epistemološkog (aksiomatskog) okvira mogu se nazvati *internim* (*internalističkim*) rešenjima. Najjednostavnije eksterno rešenje predstavlja odbacivanje racionalnog egoizma kao vrste predmoralnog

¹⁶T. H. Grin, Sidžvikov prijatelj ali i filozofski antipod, duhovito je predložio da se dualizam praktičkog uma jednostavno proglasi „filozofskom fikcijom“ (Green 2003:272).

mišljenja. Uostalom, kaže se, moralni (nepristrasni) razlozi imaju nadvladavajuću snagu u odnosu na egoističke (pristrasne) razloge.¹⁷ Sidžvikov epistemološki (aksiomatski) okvir, međutim, ne može da prizna nikakvo eksterno rešenje problema dualizma. Uprkos tome, ovde ćemo najpre izložiti jedan sporan, ali zbog toga ne manje zanimljiv, pokušaj eksternog rešenja tog problema, koji je ponudio već više puta u knjizi pomenuti Dejvid Brink, a potom i jedan pokušaj internog rešenja problema dualizma, koji su u svojoj zajedničkoj monografiji o Sidžvikovoj etici predložili Lazari-Radek i Piter Singer.

Prema Brinkovom mišljenju, glavna teškoća za Sidžvikove tumače leži u mogućnosti dva sasvim različita načina predstavljanja dualizma praktičkog uma. Jer ovaj problem može da se predstavi kao sukob između suparničkih teorija morala (između utilitarizma i *etičkog* egoizma) ili kao sukob između utilitarističkog opisa *morala* i egoističke teorije *racionalnosti*. U prvom slučaju, dualizam praktičkog uma reflektovao bi sukob između dve jednako racionalne i jednako odbranjive koncepcije morala. U drugom slučaju, „dualizam praktičkog uma reflektuje sukob između zahteva morala i zahteva individualne racionalnosti“ (Brink 1988:291).

Brink tvrdi da postoji tekstualno pokriće za obe vrste tumačenja. Prvo tumačenje, koje on naziva *internalističkim*,¹⁸ afirmiše unutrašnju ili konceptualnu vezu između moralnih zahteva i motivacije ili razloga za delanje. Posledica prihvatanja internalističkog tumačenja jeste ta da racionalnost morala nije otvoreno pitanje: imati moralnu obavezu znači imati razlog da se ta obaveza izvrši (Brink 1988:292).

Nasuprot tome, prema *eksternalističkom* tumačenju, moguće je poricati unutrašnju ili konceptualnu vezu između morala i racionalnosti, budući da racionalnost morala može zavisiti od faktora koji su spoljašnji moralnim zahtevima. Drugim rečima, eksternalizam dopušta mogućnost da moralne obaveze ne pružaju uvek razloge za delanje. Jer, za razliku od internaliste, eksternalista veruje da možemo najpre da identifikujemo moralne obaveze, a onda da se

¹⁷U takvom pravcu išlo bi, na primer, Baderovo kantovsko (Bader 2015:177), ali i Herovo utilitarističko rangiranje razloga po važnosti (Hare 1981:24; Dobrijević 2006:62-64).

¹⁸Brink se ovde poziva na Frankenin tekst o Sidžvikovom internalizmu (Frankena 1974).

pitamo da li je racionalno ispuniti ih. Krajnja posledica prihvatanja eksternalizma jeste otvorena mogućnost da se racionalni autoritet morala dovede u pitanje, pa bi ono što je racionalno ispravno moglo da bude moralno neispravno, i obrnuto (Brink 1988:292–296, 1992:210; Orsi 2008:32).

Brinkovo opredeljivanje za eksternalističko tumačenje, međutim, nije neosnovano, jer neka mesta u *ME* navode na takva čitanja. Pre svega, iako Sidžvik nikada ne osporava racionalnost egoizma, nije sasvim jasno, tvrdi Brink, da li ga istovremeno shvata i kao *etičku* teoriju:

Može se dovesti u pitanje da li [egoizam] treba uvrstiti među prihvaćene 'metode etike', budući da postoje snažni razlozi za tvrdnju da se sistem morala, koji bi bio zadovoljavajući za moralnu svest čovečanstva u celini, ne može izgraditi na osnovu prostog egoizma. (*ME*:119)¹⁹

Brink dodaje da Sidžvik najčešće govori o „egoizmu“ ili „racionalnom egoizmu“, ponekad pod njim podrazumevajući „razboritost“, ali retko, ili gotovo nikada, „etički egoizam“ (Brink 1988:299). S druge strane, nesumnjivo je da egoizam prevashodno karakteriše kao teoriju racionalnosti ili razloga za delanje (*ME*:89, 95). Prema internalističkom tumačenju, to ipak ne predstavlja problem, jer time se samo pokazuje da Sidžvik ne pravi razliku između racionalnog i etičkog egoizma. Internalisti su spremni da proglase trijumf nad eksternalistima, kako Brink pomalo ironično zapaža, budući da je njihovo tumačenje jedino kadro da ustanovi nekakvu vezu između racionalnog i etičkog egoizma:

I zaista, jedno prirodno objašnjenje činjenice da Sidžvik propušta da pravi razliku između racionalnog i etičkog egoizma glasi da on, kao internalista, smatra da nema razlike koju treba praviti. Teorije morala su upravo teorije o racionalnosti ili o razlozima za delanje. I, naravno, činjenica da Sidžvik tretira racionalni egoizam kao metod *etike* čini se da predstavlja dobro svedočanstvo u

¹⁹Ovaj smo odlomak maločas već navodili, ali smo ga tumačili u proširenom kontekstu i obrazlagali sasvim drugačije od Brinka.

prilog internalističkoj tezi da su racionalni egoizam i etički egoizam zapravo ekvivalentni. Ukoliko je to istinito, to je svedočanstvo u prilog internalističkoj interpretaciji dualizma praktičkog uma; dualizam praktičkog uma je konflikt unutar morala između dve suparničke teorije morala o razlozima za delanje. (Brink 1988:299)

Trijumf internalističkog nad eksternalističkim tumačenjem bio bi, smatra Brink, ipak preuranjen. Jer Sidžvikove sumnje u pogledu plauzibilnosti *etičkog* egoizma donekle predstavljaju svedočanstvo protiv internalističke interpretacije (Brink 1988:306). Prema eksternalističkoj interpretaciji, egoizam treba shvatiti kao *racionalni*, a ne kao *etički* egoizam. Razliku između te dve teorije moguće je ustanoviti, a značajni delovi *ME* idu u pravcu pravljenja te razlike. Racionalni egoizam bilo bi stanovište da delatnik ima razlog da učini *X* samo u slučaju da *X* doprinosi delatnikovom ličnom interesu ili njegovoj sreći, dok bi etički egoizam bilo stanovište da delatnik ima moralnu obavezu da učini *X* samo u slučaju da *X* doprinosi delatnikovom ličnom interesu ili njegovoj sreći (Brink 1988:295). Sidžvikove glavne rasprave o dualizmu praktičkog uma – „Predgovor šestom izdanju“, koji se, kao što smo videli, često naziva Sidžvikovom intelektualnom mini-autobiografijom (*ME*:xiv–xxi), peto poglavlje iz druge knjige, pod naslovom „Sreća i dužnost“ (*ME*:162–175), i zaključno poglavlje, pod nazivom „Međusobni odnosi tri metoda“ (*ME*:496–509) – sve redom pokazuju Sidžvikovo izlaganje dualizma praktičkog uma kao sukoba između dužnosti i interesa, a ne između dve koncepcije dužnosti. Drugim rečima, dualizam praktičkog uma se na tim ključnim stranicama predstavlja kao sukob između utilitarističkog opisa dužnosti i egoističkog ili razboritog/prudencijalnog opisa racionalnosti, terminologijom koja opravdava eksternalističku interpretaciju dualizma praktičkog uma (Brink 1988:303). Takav terminološki izbor sugerise da on o dualizmu govori kao da se pre radi o napetosti između utilitarističkog opisa dužnosti i egoističkog opisa interesa ili racionalnosti, nego o sukobu između suparničkih koncepcija dužnosti (Brink 1994:204). Ako je, pak, egoizam *etički* egoizam, onda egoizam i utilita-

rizam predstavljaju suparničke i, stoga, inkompatibilne teorije morala, jer su osnove moralnih obaveza kakve one izlažu međusobno inkompatibilne (Brink 1988:304). Međutim, ako se egoizam shvata kao *racionalni* a ne kao etički egoizam, onda su racionalni egoizam i utilitarizam makar delimično međusobno konzistentni. „Delimično“ u ovom slučaju znači „nesavršeno“, jer racionalni autoritet morala u tom slučaju zavisi od stepena podudaranja između dužnosti i interesa. Pošto Sidžvik veruje da je to podudaranje nesavršeno (*ME*:175, 502–503), postoji tenzija između racionalnog egoizma i utilitarizma, u smislu u kojem ne možemo uvek da postupamo tako da istovremeno zadovoljimo i racionalni egoizam i utilitarizam (Brink 1994:205). Ali uprkos tenziji između dužnosti i interesa, racionalni egoizam može da opravda delatnikove razloge za delanje, a utilitarizam njegove moralne obaveze, što bi značilo da je, za Sidžvika, utilitarizam najbolja normativno-moralna pozicija, dok racionalni egoizam nije suparnička etička koncepcija, već najbolja teorija racionalnosti. Prema Brinku, nadalje, samo eksternalističko tumačenje dopušta Sidžviku da izbegne samoprotivrečnost koja mu preči gorenavedenim postavljanjem „fundamentalnog postulata etike“ (Brink 1988:305). Prihvatanje internalističke interpretacije bi ga, naprotiv, gurala u pravcu samoprotivrečnosti, samopobijanja, pa dakle i odbacivanja fundamentalnog postulata etike. Osim toga, internalistička interpretacija narušava i Sidžvikov treći uslov za ustanovljavanje fundamentalnih intuicija, prema kojem one moraju biti međusobno konzistentne (*ME*:341):

Teško je videti kako Sidžvik ovde može da izbegne nedoslednost ako se egoizam tumači, kako ga internalisti moraju tumačiti, kao etički egoizam, a čini se da on može da izbegne nedoslednost ako se egoizam tumači, kako ga eksternalisti tumače, kao racionalni a ne etički egoizam. (Brink 1988:304)

Ako, prema strogom trećem uslovu, fundamentalne intuicije moraju da budu međusobno konzistentne, onda nije istinito da i egoizam i utilitarizam počivaju na fundamentalnim intuicijama (Brink 1994:191n11). Prema tome, samo je eksternalističko čitanje u stanju da spasi Sidžvikov kriterijum kon-

zistencije. Dosledna internalistička interpretacija bi, povrh toga, morala da dualizam praktičkog uma predstavlja kao epistemološki konflikt, a time se, smatra Brink, promašuje Sidžvikova poenta. Eksternalistička interpretacija, pak, predstavlja dualizam praktičkog uma sasvim u Sidžvikovom duhu: kao normativni konflikt, kao sukob između *zahteva* morala i *zahteva* racionalnosti (Brink 2019:168).

Kritičari Brinkove argumentacije gotovo jednoglasno ukazuju na ključnu manjkavost njegove eksternalističke interpretacije, kojoj je, po svemu sudeći, jedini cilj da se istakne kako moralno postupanje nije uvek racionalno, te da bi dualizam trebalo shvatiti kao dualizam između morala i racionalnosti (McLeod 2000:281; Orsi 2008:33). Naime, razdvajanje zahteva morala i zahteva racionalnosti neminovno bi vodilo i razdvajanju principa i njihovog domena primene: princip racionalnog egoizma bi važio kao rukovodeći princip unutar nekog vanmoralnog domena, a princip utilitarizma unutar moralnog domena. Oni se, prema Brinku, mogu sukobiti zato što nije uvek racionalno (u nečijem ličnom interesu) da se bude moralan (da se postupa onako kako utilitarizam zahteva). Ali ako je kod Sidžvika reč o dva različita domena, onda njegova priča o njihovoj međusobnoj napetosti i protivrečnosti, što u krajnjem može dovesti do blokade praktičkog rasuđivanja, nije nimalo uverljiva: jer njihov eventualni mogući sukob postaje problem samo ako je reč o principima koji važe za isti domen (Phillips 2011b:135, 2022:227, 229). Ako se, potom, vratimo Sidžvikovim iskazima, videćemo da on upravo insistira na racionalnosti moralnog delanja i da se Brinkovo eksternalističko čitanje ne uklapa sasvim u ono što Sidžvik zapravo ima da kaže o odnosu između racionalnosti i morala unutar svoje koncepcije praktičkog uma (koja, uz dužno poštovanje prema Brinkovoj smeloj interpretaciji, itekako podrazumeva i epistemološko-aksiomatski konflikt), koja je *unitarna* ili *indiferentno moralna i racionalna* koncepcija (Schultz 2004:213–214; Phillips 2011b:137). Kao primeri mogu da posluže njegovi iskazi o racionalnosti morala iz teksta „Some Fundamental Ethical Controversies“:

Razumno je za pojedinca da svoju sopstvenu sreću prinese kao krajnju žrtvu radi veće sreće drugih, kao što je za njega jednako razumno da svoju sopstvenu sreću shvata kao krajnji cilj. (Sidgwick 2000d:45)

[I]spunjenje dužnosti je za pojedinca krajnje razumno, ništa manje nego sleđenje ličnih interesa. (Sidgwick 2000d:46)

Budući da Sidžvik u istom tekstu karakteriše dualizam kao „dualizam racionalnih i rukovodećih principa“ (Sidgwick 2000d:43), koji se u trećem izdanju njegove knjige opisuje kao „nesvodivi rezultat etičke refleksije“ (ME3: 401-402), čini se da bi njegov odgovor na pitanje „da li je uvek racionalno biti moralan“, nasuprot onome što sugerise Brinkovo eksternalističko tumačenje, nesumnjivo bio potvrđan (McLeod 2000:281).

U drugom poglavlju smo videli da Sidžvik termine kao što su „treba“, „ispravno“ i „razumno“ tretira kao srodne i međusobno zamenljive pojmove. Iz te perspektive gledano, „racionalnost“ bi bila zajedničko svojstvo moralne i razborite ispravnosti, te bi moralno delanje bilo onoliko razumno ili razložno koliko i razborito delanje, a njihova suprotnost okarakterisana kao iracionalna (up. McLeod 2000:283).

Da li je, onda, moguće rešenje dualizma praktičkog uma koje ne zahteva potpuno napuštanje Sidžvikovog epistemološkog (aksiomatskog) okvira, i koje bi se, kako smo već sugerisali, moglo nazvati *internim* rešenjem tog problema, zasnovano na konsekventnom razvijanju Sidžvikovih vlastitih, ali nedorečenih uvida? Kataržina de Lazari-Radek i Piter Singer veruju da u svojoj analizi Sidžvikove filozofske etike upravo pružaju, ako ne *konačno*, onda makar *uverljivo* interno rešenje problema dualizma praktičkog uma (Lazari-Radek i Singer P. 2016:192).

Lazari-Radek i Singer bi da zadrže Sidžvikovu monističku koncepciju o poreklu razloga za delanje (u koju, kao utilitaristi, ne mogu da ne veruju) i aksiom racionalne benevolencije, a da pritom „raskrinkaju“ poreklo one moralne intuicije (aksiom razboritosti) koja se smatra odgovornom za stvaranje finalne dualističke koncepcije praktičkog uma. Drugim rečima, ako želimo

da ostanemo utilitaristi a da izbegnemo skeptički zaključak koji prethodi ideji racionalnosti morala, onda treba da pribegnemo internoj reviziji Sidžvikove moralne aksiomatike:

Iako se divimo *Metodima etike*, nijedno filozofsko delo ne bi trebalo smatrati imunim na revizije. Naša najznačajnija revizija jeste pokušaj da ojačamo temelje Sidžvikove ideje zauzimanja 'stanovišta univerzuma'. Tvrdimo, za razliku od Sidžvika koji se ustezao, da je 'stanovište univerzuma' prava perspektiva racionalnog bića, na način na koji alternativne perspektive, poput egoizma, to nisu. (Lazari-Radek i Singer P. 2014:378)

Argumenti koji ispituju kauzalno poreklo nekog našeg moralnog verovanja, s ciljem da uzdrmaju njegovu pouzdanost, nazivaju se „podrivajućim“ ili „raskrinkavajućim“ (*debunking arguments*) i pripadaju porodici genealoških ili etioloških argumenata ili objašnjenja. Revizija koju Lazari-Radek i Singer preduzimaju, kao što ćemo uskoro videti, nije ništa drugo do pribegavanje jednoj posebnoj vrsti podrivajućeg argumenta²⁰ pomoću kog treba „raskrinkati“ poreklo aksioma razboritosti (egoizma) kako bi se u isti mah prevladao dualizam praktičkog uma i odbranio aksiom racionalne benevolencije (racionalnost utilitarizma):

Dualizam praktičnog uma može se rešiti u korist nepristrasnosti.
(Lazari-Radek i Singer P. 2012:9)

Ali pre nego što detaljnije razmotrimo (ne)uspeh realizacije ove mogućnosti, pozabavimo se činjenicom da je jedan oblik argumenta usmerenog protiv pouzdanosti moralnih verovanja bio poznat i Sidžviku, na šta Lazari-Radek i Singer (Lazari-Radek i Singer P. 2012:10, 2014:174–175), a pre njih Lilamer (Lillehammer 2010), skreću pažnju. Sa tim se argumentom Sidžvik suočava kako u knjizi *ME*, tako i u ogledu „The Theory of Evolution in its Application

²⁰Dakle, uprkos tome što su takvi argumenti, kako Lazari-Radek i Singer naglašavaju, obično usmereni na opovrgavanje istinitosti naših moralnih verovanja, naročito ideje objektivnosti u etici, koju ovi autori, pak, nastoje da odbrane (Lazari-Radek i Singer P. 2012:9).

to Practice“ (Sidgwick 2000e).²¹ Odgovarajući na sličan način u oba ova spisa, Sidžvik preispituje da li je naša moralna sposobnost „derivativna“ (ima li evoluciono ili, možda, božansko poreklo), odnosno da li nam znanje o poreklu naših intuicija može pomoći da procenimo njihovu valjanost. S tim u vezi on kaže:

Svi suparnički i sukobljeni moralni principi koje su ljudi bilo gde pretpostavljali moraju biti jednako derivativni... a puko priznanje njihove derivativnosti ne može nam pružiti nijedan kriterijum za razlikovanje istinitih od lažnih moralnih principa... Ne postoji nijedan razlog zašto bismo iskaze o moralnoj sposobnosti proglasili nepouzdanim, samo zato što predstavljaju ishod jednog dugog procesa razvoja. Takva bi nas argumentacija ostavila bez ijedne stabilne i pouzdane sposobnosti: a time bi uništila i svoje sopstvene premise. (Sidgwick 2000e:12)

Na sličnu kritiku takve argumentacije, koja vodi beskonačnom regresu i sveopštem skepticizmu, pa je otuda samopobijajuća, nailazimo i u *ME*:

Premise traženog dokazivanja moraju se sastojati od uzrokovanih verovanja, koja će kao prouzrokovana podjednako morati da se pokažu istinitim, i tako dalje *ad infinitum*. (*ME*:213)

Budući da Sidžvik na više mesta pravi analogiju između aksiomatskog sistema matematike (aritmetike i geometrije) i moralne aksiomatike unutar sopstvene filozofske etike,²² pri čemu se fundamentalni aksiomi (moralne intuicije) do kojih dolazi shvataju kao nužni i *a priori* saznatljivi, za njega takva argumentacija (evoluciono objašnjenje porekla moralnih verovanja), u suštini empirijski zasnovana, zapravo nema mnogo smisla. On to sagledava kao

²¹S tom razlikom što ni u jednom od sedam izdanja knjige *ME* nema eksplicitnog upućivanja na Darvina.

²²Aksiom pravednosti to najbolje ilustruje: „Nesumnjivo je da shvatam, jednako jasno i izvesno kao što shvatam bilo koji aksiom u aritmetici ili geometriji, da je za mene 'ispravno' i 'razumno' da tretiram druge onako kako smatram da mene treba tretirati u sličnim prilikama“ (*ME*:507).

eksterni napad na etiku, i zato može da kaže kako „teorija evolucije... nema gotovo nikakvog uticaja na etiku“ (Sidgwick 2000e:11; up. Lazari-Radek i Singer P. 2012:10).

Indikativno je, u tom kontekstu, njegovo određenje „moralne sposobnosti“. U pomenutom ogledu „The Theory of Evolution in its Application to Practice“ stoji da se moralna sposobnost može shvatiti kao „sposobnost 'intuicije' ili racionalnog uviđanja objektivno ispravnog ili neispravnog“ (Sidgwick 2000e:12). Kao oblik direktnog (samoočiglednog) uvida u istinitost ili lažnost moralnih verovanja, po analogiji sa intuiraњem matematičkih istina, moralna sposobnost je vrsta autonomnog ili nezavisnog znanja. Da bi potkrepio ovu tvrdnju, Sidžvik se poziva, kako Lazari-Radek i Singer ispravno primećuju, na distinkciju između „jeste“ i „treba“ (Lazari-Radek i Singer P. 2014:176): etički iskazi su iskazi o nečemu „u osnovi različitom od onoga čime se fizika nauke i psihologija bave“, pa tako „ne mogu biti nekonzistentni s bilo kojim fizičkim ili psihološkim zaključcima“ (ME:213). Nijedna teorija o uzrocima razvoja moralne sposobnosti ne bi mogla da dovede u pitanje valjanost fundamentalnih moralnih pojmova kao što su „ispravno“, „dobro“ ili „ono što treba činiti“, pa otuda nijedna takva teorija ne bi mogla da dokaže da su „svi iskazi oblika 'X je ispravno' ili 'dobro' nepouzdati“ (ME:213).²³

Zašto i kako, onda, Lazari-Radek i Singer zamišljaju da prevladaju Sidžvikov dualizam praktičkog uma pomoću podrivajućeg argumenta? Zato što bi, kako oni tvrde, Sidžvika trebalo uhvatiti za reč tamo gde priznaje da je „možda, ipak, moguće pokazati da su neka moralna verovanja prouzrokovana na takav način da se čini verovatnim kako su u potpunosti ili delimično po-

²³Rodžer Krisp na dva mesta dodatno razjašnjava Sidžvikovu poentu da ne možemo podri-vati moralne intuicije (makar one koje sačinjavaju njegovu moralnu aksiomatiku) samo zato što je za njih moguće navesti neko kauzalno objašnjenje: „Sidžvik odbija da prizna da puko znanje o kauzalnoj istoriji izvesnih očiglednih saznanja pruža bilo kakav osnov za nepoverenje prema njima. Sve naše kognitivne sposobnosti imaju takvu istoriju, pa samim tim i sva naša verovanja (uključujući i verovanja onih koji kritikuju intuicije)“ (Crisp 2015:98); „Prvo, to da je neka intuicija 'samoočigledna' – to jest takva da je njeno razumevanje dovoljno da bi je opravdalo – sasvim je konzistentno sa time da je prouzrokovana. Drugo, ne moramo ni da pokažemo da će uzroci o kojima je reč verovatno dovesti do istinitih sudova, pošto će nas to voditi regresu u opravdanju. Konačno, kauzalni sudovi o kojima je reč pripadaju naučnom domenu, a to se ne odnosi na iskaze koji se tiču onoga što treba da činimo“ (Crisp 2016:124).

grešna“ (ME:213; up. Lazari-Radek i Singer P. 2014:175). Da je Sidžvik konsekventno razvio ovu misao, prvi na udaru njegove kritike bio bi racionalni egoizam (aksiom razboritosti), te do problema dualizma praktičkog uma ne bi ni došlo. A da bi rešili taj problem i „postavili etiku na racionalne osnove“ (Lazari-Radek i Singer P. 2014:174) doslednije od Sidžvika, Lazari-Radek i Singer moraju da se okrenu jednom savremenijem obliku podrivajućeg argumenta, takozvanom *evolucionom* podrivajućem argumentu.

Da je naš savremenik, i Sidžvik bi, uvereni su ovi autori, donekle podržao tezu o uticaju evolucije na moral, pogotovo premisu od koje polazi Šeron Strit (Sharon Street), a koju Lazari-Radek i Singer u potpunosti prihvataju: „Evolucione sile imale su ogromnu ulogu u oblikovanju sadržaja čovekovih vrednosnih stavova“ (Street 2006:109). Međutim, evolucionim podrivajući argument za kojim Strit poseže je oblik normativnog skepticizma usmeren protiv verovanja u mogućnost uspostavljanja objektivnosti u etici, čemu se Lazari-Radek i Singer, na tragu Sidžvika, odlučno suprotstavljaju: njihov cilj je da pokažu ograničen domen i delimičnu valjanost evolucionog podrivajućeg argumenta, a njihova odbrana objektivnosti u etici istovremeno pokazuje, u vidu nus-produkta kritike kakvu iznose na račun biološkog redukcionizma, način da se prevlada Sidžvikov dualizam (Lazari-Radek i Singer P. 2012:13, 2017:280, 296).

Šeron Strit argumentuje da je teorija evolucije nespojiva sa podržavanjem objektivnosti u etici. Naime, oni koji brane objektivizam suočavaju se sa izborom između dve mogućnosti. Prva mogućnost je da evolucija ne pokazuje nikakvu tendenciju da selektuje stvorenja sa objektivno istinitim vrednosnim stavovima, u kojem bi slučaju objektivisti morali da priznaju da je većina naših moralnih verovanja neopravdana. Druga mogućnost je da evolucija ipak favorizuje selekciju stvorenja koja neguju moralnu objektivnost, ali bi takva tvrdnja bila oprečna naučnom razumevanju funkcionisanja evolucije (Street 2006:109; Lazari-Radek i Singer P. 2012:13).

Kad je reč o prvom izazovu koji se stavlja pred objektiviste, a koji bismo, oslanjajući se na Lilamera (Lillehammer 2010:365), mogli nazvati *izazovom*

kontingencije, Strit pribegava jednom vrlo slikovitom primeru: verovatnoća da imamo objektivno istinite vrednosne stavove je poput plovidbe do Bermuda u čamcu čiji pravac određuju vetrovi, plima i oseka; ako bismo uopšte dospeli do obala Bermuda, bila bi to tek ogromna slučajnost. A kad je o drugom izazovu reč, koji bismo mogli nazvati *izazovom opstanka*, Strit tvrdi da je u naučnom smislu plauzibilnije objasniti moralna verovanja kao ona koja su doprinela našem opstanku (evoluciono probitačna verovanja), nego ih braniti kao istinite vrednosne stavove: specifična sposobnost da se prepoznaju objektivno istiniti vrednosni stavovi ne bi uvećala naš reproduktivni uspeh (Street 2006:121–123; Lazari-Radek i Singer P. 2012:13–16, 2017:287).

Lazari-Radek i Singer pokušavaju da, odgovarajući na izazov opstanka, ujedno odgovore i na izazov kontingencije (Lazari-Radek i Singer P. 2012:16). Može biti, tvrde oni prkoseći Šeron Strit, da bi naša sposobnost da mislimo, obrnuto, upravo težila tome da uveća naš reproduktivni uspeh (bila bi evoluciono probitačna), te da smo postali misleća bića baš zato što nam je to omogućilo da rešimo brojne probleme koji bi inače ugrozili ili otežali naš opstanak. Sposobnost da mislimo nam je, između ostalog, omogućila da prepoznamo i otkrijemo neke istine koje ne doprinose direktno našem opstanku, kao što su istine više matematike ili fizike:

Ideja da smo sposobni da poimamo moralne istine naprosto je primena naše sposobnosti da mislimo, koja nam omogućava da shvatimo *a priori* istine uopšte, uključujući i matematičke i moralne istine. (Lazari-Radek i Singer P. 2012:18)

Evolucija nas je, drugim rečima, učinila osetljivim za moralne istine, ali na indirektan način, na osnovu toga što nam je pružila sposobnost mišljenja, nus-produkt u vidu naše sposobnosti da shvatimo *a priori* istine ma koje vrste.

Treba napomenuti da i u svojim ranijim, samostalnim radovima Piter Singer anticipira odgovore na oba izazova koje će uputiti Šeron Strit:

Um je drugačiji. Iako je naša sposobnost da mislimo evoluirala iz istih bioloških razloga kao naše ostale karakteristike, um je obda-

ren mogućnošću... sleđenja objektivnih standarda argumentacije.
(Singer P. 1981:169)

A potom i u tekstu „Ethics and Intuitions“, gde tvrdi da moralna verovanja možemo braniti pozivajući se na „racionalnu intuiciju, ili na nešto poput... 'intuitivnih iskaza stvarne jasnoće i izvesnosti' na koje se Sidžvik poziva u svojoj odbrani utilitarizma u *Metodima etike*“ (Singer P. 2005:351).

Dakle, ako normativna epistemološka verovanja, poput logičkih i matematičkih, nisu podložna evolucionom podrivajućem argumentu, isto može važiti i za poneka moralna verovanja (moralne intuicije), kao što je aksiom racionalne benevolencije, koji Lazari-Radek i Singer, sledeći Sidžvika, smatraju samoočigledno istinitim (Lazari-Radek i Singer P. 2012:17). Aksiom racionalne benevolencije ne može se objasniti kao ishod nekog kontingentnog procesa. Jer, kažu oni, nemoguće je objasniti kako bi evolucija mogla da favorizuje (univerzalni) altruizam one vrste kakvu zahteva aksiom racionalne benevolencije:

Naprotiv, postoje snažne evolucionne sile koje bi imale tendenciju da ga eliminišu... Teško je uvideti koje bi plauzibilno evoluciono objašnjenje moglo postojati za ideju jednake brige za interese potpunih stranaca koji ne pripadaju nečijoj grupi. (Lazari-Radek i Singer P. 2017:290)

Pošto nema plauzibilnog evolucionog objašnjenja našeg pristajanja na taj princip, tvrdiće se da je aksiom racionalne benevolencije (ili princip nepristrasnosti) imun na evolucionu podrivajući argument (Lazari-Radek i Singer P. 2014:152). Utilitarističko shvatanje da svako vredi jednako umni je uvid, jer evolucija nije mogla da usadi u nas vrednosne stavove koji će nas navesti da žrtvujemo lične interese zbog potpunih stranaca.

Međutim, Lazari-Radek i Singer su spremni da podrže izazove Šeron Strit pod pretpostavkom da evoluciono objašnjenje porekla moralnih verovanja može diskreditovati makar one moralne intuicije koje vladaju domenom pristrasnosti (domen koji, naravno, nije ograničen na privilegovanje odnosa prema sebi, već podrazumeva i proširenje privilegovanja na porodicu, rodbinu,

prijatelje itd). A gledano iz perspektive teorijskog interesa ovog etičkog due-ta, najpoželjniji i ujedno najprikladniji kandidat za evoluciono podrivanje, što je do sada već postalo jasno, jeste Sidžvikov aksiom razboritosti. U najmanju ruku, može se plauzibilno tvrditi da je verovanje u racionalni egoizam evoluciono probitačno bilo ono istinito ili neistinito (Parfit 2016:173). Još se plauzibilnije može tvrditi da je aksiom razboritosti, za razliku od aksioma racionalne benevolencije, direktan proizvod evolucionog procesa (Lazari-Radek i Singer P. 2014:193). Dakle, da bi nameravana interna revizija uspjela, Lazari-Radek i Singer moraju da poriču racionalnost aksioma racionalne razboritosti (Lazari-Radek i Singer P. 2014:197), koju Sidžvik smatra jednom od svojih osnovnih tvrdnji u *ME*. A on to ne bi smatrao da je uvideo da su evolucionari pritisci, koji nisu racionalni, uticali na ojačavanje ove moralne intuicije, pa stoga takvoj intuiciji nije mesto u Sidžvikovoj racionalnoj moralnoj aksiomatici. Kontraargument koji se poziva na činjenicu opšte prihvaćenosti ove moralne intuicije nije plauzibilan sa „stanovišta univerzuma“, jer je upravo evolucija ta koja favorizuje pretežnost egoističkog (pristrasnog) nad altruističkim (nepristrasnim) ponašanjem: „Kad bi ovo rešenje uspjelo, ono bi potkopalo egoizam, ostavljajući utilitarizam kao jedinu ispravnu normativno-etičku teoriju, u istim mah razrešavajući Sidžvikov dualizam praktičkog uma“ (Andes 2019:362).

Ranije smo u tekstu napomenuli da Lazari-Radek i Singer svoje rešenje dualizma praktičkog uma shvataju kao *uverljivo*, ali ne i kao *konačno*, premda nas njihova sugestivna argumentacija može navesti na pomisao da ponuđeno rešenje tretiraju upravo kao konačno. Postoji, međutim, jedan detalj u njihovoj argumentaciji koji nas navodi da posumnjamo u *uverljivost* njihovog rešenja. Naime, reč je o mestu na kojem dopuštaju mogućnost da budući empirijski rezultati (napredak teorije evolucije) otkriju ranjivost (oborivost) aksioma racionalne benevolencije (up. Lazari-Radek i Singer P. 2012:26). Osim što dopuštanje takve mogućnosti direktno protivreči njihovoj (i samostalnoj i zajedničkoj) odbrani *a priori* znanja, ono nam istovremeno pokazuje da njihovo verovanje u objektivnost u etici i imunost aksioma racionalne benevolencije na evolucionari podrivajući argument već sada predstavlja običnu iluziju.

APENDIKS: NASTAVAK DUALIZMA PRAKTIČKOG UMA DRUGIM SREDSTVIMA

Derek Parfit, samozvani „sidžvikovac“, ali možda najznačajniji filozof morala još od osamdesetih godina prošlog veka, jedan je od retkih tumača koji Sidžvikov dualizam praktičkog uma vidi kao problem koji uistinu iziskuje *reviziju* (Parfit 2011:130–149), ali ne u već viđenom *internalističkom* ili *eksternalističkom* obliku. Međutim, Parfit, nasuprot svima, ne traga za konačnim rešenjem tog problema, već pre za njegovom *revitalizacijom*. Videćemo, međutim, da ta revitalizacija ne ide u pravcu *pluralizma* praktičkog uma, za šta je Majkl Smit najranije sumnjičio Parfita (Smith 2009:123). Naime, Parfitov dualizam navodno ostavlja prostora za razloge koji su ne samo razboriti i nepristrasni, nego i lični i pristrasni, pa bi, u tom pogledu, to bio pre oblik pluralizma nego dualizma. Ali pokazaće se da potonji razlozi ne predstavljaju nezavisnu vrstu razloga. Pa ipak, Smitova kritika najavila je pobornike takozvanog „normativnog pluralizma“, doktrine da se normativnost sastoji od mnoštva međusobno nesamerljivih domena (razloga), a koja Sidžvikov dualizam svrstava u „oblik proto-pluralizma o normativnosti“ (Sagdahl 2022:3, 60). Kako god, ovde ćemo se pozabaviti samo nekim aspektima Parfitove revitalizacije dualizma praktičkog uma.

Za svog omiljenog etičara Parfit uopšteno, ali pohvalno, kaže:

Iako je Sidžvik pravio greške... smatram da ih nije pravio mnogo.
(Parfit 2011:xl)

Prema Parfitu, jedna od malobrojnih Sidžvikovih grešaka tiče se *loše postavljene problema* dualizma praktičkog uma, koji jeste *realan* problem, a ne „filozofska fikcija“, kako ga je svojevremeno okarakterisao T. H. Grin. Ono što nam je potrebno jeste *nova* verzija dualizma, zbog toga što je „Sidžvikovo shvatanje... delimično tačno“ (Parfit 2011:134).

Da bi pokazao zbog čega je ono tek delimično tačno, Parfit najpre polazi od prikaza *prve (izvornije) verzije* Sidžvikovog dualizma praktičkog uma:

Uvek imamo najviše razloga da učinimo ono što bi u nepristrasnom smislu bilo najbolje, osim ako neki drugi postupak ne bi bio bolji po nas same. U takvim bismo slučajevima imali dovoljno razloga da postupimo ili na jedan ili na drugi način. Ako bismo znali relevantne činjenice, ili bi jedan ili drugi postupak bio racionalan. (Parfit 2011:131)

Parfit, potom, iznosi i *drugu verziju* Sidžvikovog dualizma, koju imenuje kao *dualizam dužnosti i ličnog interesa*:

Ako dužnost i lični interes nikada nisu u sukobu, uvek bismo imali najviše razloga i da ispunimo svoju dužnost i da učinimo ono što bi bilo najbolje za nas. Ali ako bismo morali da biramo između dva postupka, od kojih bi jedan bio naša dužnost a drugi bolji po nas, um nam ne bi pružao nikakve smernice. U takvim slučajevima ne bismo imali snažnije razloge da postupamo bilo na jedan bilo na drugi od ova dva načina. Ako bismo znali relevantne činjenice, ili bi jedan ili drugi postupak bio racionalan. (Parfit 2011:142–143)

Prema Parfitovom mišljenju, obe Sidžvikove verzije dualizma sadrže neke pogrešne pretpostavke. Pre svega, Sidžvik insistira na tome da imamo i nepristrasne i razborite razloge za delanje,²⁴ ali da su ti razlozi „*potpuno neu-*

²⁴Potrebno je napomenuti da Parfit radije pribegava terminu „samointeresnih“ nego „razboritih“ razloga (up. Parfit 2011:131). Pošto ne vidimo da ima značenjskih razlika između tih termina, ovde ćemo, kao i ranije u knjizi, nastaviti da koristimo pojmove „razboritosti“ i „razboritih razloga“.

poredivi“ (Parfit 2011:132). Upravo u pretpostavci o *neuporedivosti* tih razloga za delanje Parfit vidi prvu Sidžvikovu grešku. Pretpostavka o neuporedivosti nepristrasnih i razboritih razloga zasnovana je, smatra Parfit, na Sidžvikovom verovanju da obe vrste razloga zapravo predstavljaju *odlučujuće* (*decisive*) razloge za delanje. Dva sukobljena odlučujuća razloga, nepristrasni i razboriti, izlažu se kao *jednako* snažni ili *jednako* odlučujući: inače ne bi došlo do njihovog međusobnog sukoba. U ovom potenciranju odlučujućih razloga *jednake snage* leži, dakle, druga Sidžvikova greška.

Parfitova revizija dualizma, otuda, mora da ide u pravcu da se, nasuprot Sidžviku, pokaže kako su:

- a) nepristrasni i razboriti razlozi uporedivi, ali „*vrlo neprecizno uporedivi*“ (Parfit 2011:137);²⁵
- b) da ne poseduju jednaku snagu, već da njihova snaga može da varira (da mogu biti slabiji ili snažniji) i
- c) da se opis karaktera razloga kao *odlučujućih* zameni opisom njihovog karaktera kao *dovoljnih* (*sufficient*) razloga; drugim rečima, sukob odlučujućih razloga može biti razrešen prostom zamenom sa disjunktivnim dovoljnim razlozima različitih stepena snage.

Kada se b) i c) uzmu zajedno, Parfit može da kaže:

Naši razlozi da nešto učinimo su dovoljni onda kada ti razlozi nisu slabiji, ili nadjačani, od naših razloga da postupamo na bilo koje druge moguće načine. (Parfit 2011:33)

²⁵„Takva velika nepreciznost, možemo da tvrdimo, postoji zato što te razloge pružaju sasvim različite vrste činjenica. Naši nepristrasni razlozi su lično neutralni (*person-neutral*), u smislu što te razloge pružaju činjenice čiji opis ne mora da se odnosi na nas. Jedan primer je činjenica da bi neki događaj prouzrokovao veliku patnju. Svi imamo razloge da žalimo zbog nečije patnje i da, ako možemo, sprečimo ili ublažimo patnju te osobe, koja god osoba to bila i u ma kakvom je odnosu sa nama. Imamo takve razloge da sprečimo ili žalimo zbog patnje bilo kog osećajnog ili svesnog bića“ (Parfit 2011:138).

Uz to, Parfit sugerše da treba da odbacimo Sidžvikovu tvrdnju da, posmatrano iz lične perspektive, razboriti razlozi predstavljaju suverene razloge. Naime, Parfit u svoju reviziju dualizma uključuje *pristrasne* (*partial*) razloge, odnosno razloge koji se tiču onih sa kojima smo *blisko povezani*, a da je Sidžvik pogrešio (njegova treća greška) kad je oštro razdvajao *lične* (*personal*) od pristrasnih razloga, budući da obe te vrste razloga sačinjavaju podvrstu razboritih razloga (up. Parfit 2011:136; Jakobsen 2020:48–49).

Na osnovu prethodno rečenog, Parfit predlaže novu verziju dualizma praktičkog uma:

Kada bi jedan od naša dva moguća postupka učinio da se stvari odvijaju na način koji bi, nepristrasno gledano, bio bolji, a drugi postupak učinio da se stvari odvijaju bolje ili po nas same ili po one s kojima smo blisko povezani, često imamo dovoljno razloga da postupimo ili na jedan ili na drugi od ova dva načina. (Parfit 2011:137)

U čemu se sastoji prednost ove verzije dualizma? Parfit će reći da već upotreba reči „često“ dopušta razne izuzetke, i da ona treba da zameni Sidžvikovo „uvek“, koje ne dopušta nikakve izuzetke (Parfit 2011:137). Povrh toga, kako razborite i nepristrasne razloge pružaju potpuno različite vrste činjenice, to ih čini tek približno uporedivim. Drugim rečima, često ne postoji mogućnost da se *precizno* utvrdi relativna snaga tih međusobno različitih razloga (Parfit 2011:132). Ali, isto tako često je *zamisliva* mogućnost racionalnog razrešenja sukoba između razboritih i nepristrasnih razloga, uzevši u obzir upravo relativnu snagu tih razloga. S tim u vezi, Parfit kaže:

Da li bismo imali dovoljno razloga da spasemo sebe od blage nelagodnosti, umesto da spasemo milion ljudi od smrti ili agonije? Odgovor, smatram, glasi: ne. Ovaj užasan čin ne bi bio racionalan. (Parfit 2011:135)

Ali, budući da, poput Sidžvika, Parfit nastoji da podrži i važnost morala i važnost razboritosti, on dopušta da i obrnuto isto važi: naime, zamislivo je

da slabi moralni razlozi često mogu da budu prevladani snažnim razboritim razlozima (up. Parfit 2011:132; Jakobsen 2020:50).

Ukratko, Parfitova revizija sastoji se u prelasku sa Sidžvikove „krute“ verzije dualizma na „elastičniji“ dualizam gde su neprecizna poređenja između različitih vrsta razloga ponekad moguća (u pojedinim slučajevima kada možemo da odvagamo koja vrsta razloga preteže po važnosti).

Ali moglo bi se ispostaviti da ova „elastična revitalizacija“ dualizma praktičkog uma, ukupno uzev, predstavlja veću opasnost po moralnost nego što je to Parfit očekivao:

Parfit je možda prevladao Sidžvikov dualizam u pojedinim slučajevima (jer on, za razliku od Sidžvika, veruje su moralni razlozi makar ponekad nadvladavajući a ne samo dovoljni), ali može biti da nije otišao dovoljno daleko. Čak i ako samo ponekad imam dovoljno razloga da delam u oba pravca – egoistički ili moralno – da li će moralnost išta vredeti ako svaki put izaberem da delam egoistički? (Lazari-Radek 2017:520)

Utoliko ima smisla reći da je Parfitova revidirana verzija dualizma praktičkog uma u izvesnom smislu radikalnija od Sidžvikove (up. Smith 2009:99).

Bibliografija

Primarna literatura

- Sidgwick, Henry (1883). *The Principles of Political Economy*. London: MacMillan & Co.
- (1902). *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London: MacMillan & Co.
 - (1903). *The Development of European Polity*. London: MacMillan & Co.
 - (1904). *Miscellaneous Essays and Addresses*. London: MacMillan & Co.
 - (1905). *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures & Essays*. London: MacMillan & Co.
 - (1931). *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. sixth. London: Beacon Press.
 - (1981). *The Methods of Ethics*. seventh edition. U knjizi se skraćenica *ME* koristi samo za poslednje, sedmo izdanje knjige, dok se prethodnim izdanjima na datu skraćenicu dodaju brojevi od 1 do 6: *ME1* (1874), *ME2* (1877), *ME3* (1884), *ME4* (1890), *ME5* (1893), *ME6* (1901). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
 - (1998a). *Practical Ethics: A Collection of Addresses and Essays*. Oxford: Oxford University Press.
 - (1998b). „Public Morality”. U: *Practical Ethics: A Collection of Addresses and Essays*, str. 31–46.
 - (1998c). „The Aims and Methods of an Ethical Society”. U: *Practical Ethics: A Collection of Addresses and Essays*, str. 15–30.

- Sidgwick, Henry (2000a). *Essays on Ethics and Method*. Urednik Marcus G. Singer. (Ogledi iz ovog zbornika, uz godinu izdanja, imaju dodatak abecednog slova po redosledu pojavljivanja u ovoj knjizi, a ne po sadržaju originala). Oxford: Clarendon Press.
- (2000b). „Further on Criteria of Truth and Error”. U: *Essays on Ethics and Method*, str. 166–170.
 - (2000c). „Professor Calderwood on Intuitionism in Morals”. U: *Essays on Ethics and Method*, str. 23–26.
 - (2000d). „Some Fundamental Ethical Controversies”. U: *Essays on Ethics and Method*, str. 35–46.
 - (2000e). „The Theory of Evolution in its Application to Practice”. U: *Essays on Ethics and Method*, str. 10–22.
 - (2000f). „Utilitarianism”. U: *Essays on Ethics and Method*, str. 3–9.
 - (2012). *The Elements of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sekundarna literatura

- Albee, Ernest (1901). *A History of English Utilitarianism*. London: George Allen & Unwin.
- Andes, Peter (2019). „Sidgwick’s Dualism of Practical Reason, Evolutionary Debunking, and Moral Psychology”. U: *Utilitas* 31.4, str. 361–377.
- Anscombe, G. E. M. (1958). „Modern Moral Philosophy”. U: *Philosophy* 33, str. 1–19.
- Bader, Ralf M. (2015). „Kantian Axiology and the Dualism of Practical Reason”. U: *The Oxford Handbook of Value Theory*. Urednik Iwao Hirose i Jonas Olson. Oxford: Oxford University Press, str. 175–201.
- Baldwin, Thomas (2002). „The Three Phases of Intuitionism”. U: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Urednik Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, str. 92–112.
- Bekon, Fransis (2009). *Istinita uputstva za tumačenje prirode: Velika obnova i Novi organon*. Beograd: Službeni glasnik.
- Blanshard, Brand (1974). „Sidgwick the Man”. U: *The Monist* 58.3, str. 349–370.

- Bosanquet, Bernard (1904). „Critical Notice of *Principia Ethica*”. U: *Mind* 13.50, str. 254–261.
- Bradley, F. H. (1877). *Mr. Sidgwick's Hedonism: An Examination of the Main Argument of The Methods of Ethics*. London: Henry S. King & Co.
- Brink, David O. (1988). „Sidgwick's Dualism of Practical Reason”. U: *Australasian Journal of Philosophy* 66.3, str. 291–307.
- (1992). „Sidgwick and the Rationale for Rational Egoism”. U: *Essays on Henry Sidgwick*. Urednik Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, str. 199–240.
- (1994). „Common Sense and First Principles in Sidgwick's Methods”. U: *Social Philosophy and Policy* 11.1, str. 179–201.
- (2019). „Three Dualisms: Sidgwick, Green, and Bradley”. U: *Collingwood and British Idealism Studies* 25.1, str. 161–187.
- Broad, C. D. (1930). *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Broome, John (2004). „Reasons”. U: *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Urednik R. Jay Wallace i dr. Oxford: Clarendon Press, str. 28–55.
- (2018). „Reason Fundamentalism and What Is Wrong With It”. U: *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Urednik Daniel Star. Oxford: Oxford University Press, str. 297–318.
- Bucolo, Placido, Roger Crisp i Bart Schultz (2011). „Introduction: A Living Mind of Humanity”. U: *Henry Sidgwick: Ethics, Psychics, Politics*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 26–37.
- Butler, Joseph (2017). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and Other Writings on Ethics*. Urednik David McNaughton. Oxford: Oxford University Press.
- Cekić, Nenad (2013). *Metaetika: problemi i tradicije*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- (2020). „Šta pokazuje Kantov 'kompas'?” U: *Theoria* 4, str. 17–35.

- Crisp, Roger (2002). „Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism”. U: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Urednik Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, str. 56–75.
- (2007). „Sidgwick’s Hedonism”. U: *Henry Sidgwick: Ethics, Psychics, Politics*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 103–156.
- (2011). „Pleasure and Hedonism in Sidgwick”. U: *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*. Urednik Thomas Hurka. Oxford: Oxford University Press, str. 26–44.
- (2014). „Sidgwick and Utilitarianism in the Late Nineteenth Century”. U: *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Urednik Ben Eggleston i Dale E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 81–102.
- (2015). *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick’s Methods of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- (2016). „Rossian Pluralism, Egoism, and Pleasure”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 18.1, str. 119–133.
- (2018). „The Methods of Ethics”. U: *Phenomenology and Mind* 15, str. 48–58.
- Darwall, Stephen (1974). „Pleasure as Ultimate Good in Sidgwick’s Ethics”. U: *The Monist* 58.3, str. 475–489.
- (2000). „Sidgwick, Concern, and the Good”. U: *Utilitas* 12.3, str. 291–306.
- Deigh, John (1992). „Sidgwick on Ethical Judgment”. U: *Essays on Henry Sidgwick*. Urednik Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, str. 241–258.
- (2004). „Sidgwick’s Conception of Ethics”. U: *Utilitas* 16.2, str. 168–183.
- (2007). „Sidgwick’s Epistemology”. U: *Utilitas* 19.4, str. 435–446.
- Dobrijević, Aleksandar (2006). *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju / „Filip Višnjić”.
- (2016). „The Dualism of Practical Reason and the Autonomy: Sidgwick’s Pessimism and Kant’s Optimism”. U: *Filozofija i društvo* 4, str. 749–756.

-
- (2019). „Skepticizam u pogledu fundamentalizma razloga”. U: *Theoria* 2, str. 153–160.
 - (2021). „Da li je „ezoterički moral“ oksimoron?” U: *Etika i istina u doba krize*. Urednik Nenad Cekić. Beograd: Filozofski fakultet, str. 59–66.
 - (2022). „Evoluciono objašnjenje moralnih verovanja i Sidžvikov dualizam praktičkog uma”. U: *Filozofija i nauka*. Beograd: SANU / Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, str. 267–276.
- Dobrijević, Aleksandar i Ivan Mladenović (2013). „Normativnost i razlozi”. U: *Razlozi i normativnost*. Urednik Aleksandar Dobrijević i Ivan Mladenović. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 7–15.
- Donagan, Alan (1977). „Sidgwick and Whewellian Intuitionism: Some Enigmas”. U: *Canadian Journal of Philosophy* 7.3, str. 447–465.
- (1980). „A New Sidgwick: *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy* by J. B. Schneewind”. U: *Ethics* 90.2, str. 282–295.
- Dufner, Annette (2022). „The Role of Kant in Sidgwick’s Classical Utilitarianism: Two Self-Evident Axioms and the Partial Convergence between Kantianism and Utilitarianism”. U: *Kantian Review* 27, str. 345–362.
- Ђаковац, Александар (2024). *Увод у хришћанску етику: историјски контекст*. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Ewing, A. C. (1959). *Second Thoughts in Moral Philosophy*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ezorsky, Gertrude (1974). „Unconscious Utilitarianism”. U: *The Monist* 58.3, str. 468–474.
- Frankena, William K. (1957). „Henry Sidgwick”. U: *Encyclopedia of Morals*. Urednik Vergilius Perm. New York: Philosophical Library, Inc., str. 534–544.
- (1974). „Sidgwick and the Dualism of Practical Reason”. U: *The Monist* 58.3, str. 449–467.

- Frankena, William K. (1992). „Sidgwick and the History of Ethical Dualism”. U: *Essays on Henry Sidgwick*. Urednik Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, str. 175–198.
- (2000). „The Methods of Ethics, Edition 7, Page 92, Note 1”. U: *Utilitas* 12.3, str. 278–290.
- Gauthier, David P. (1970). „Introduction”. U: *Morality and Rational Self-Interest*. Urednik David P. Gauthier. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Gibbard, Allan (1982). „Inchoately Utilitarian Common Sense: The Bearing of a Thesis of Sidgwick’s on Moral Theory”. U: *The Limits of Utilitarianism*. Urednik Harlan B. Miller i William H. Williams. Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 71–85.
- (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2002). „Knowing What to Do, Seeing What to Do”. U: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Urednik Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, str. 212–228.
- Gizycki, G. Von (1890). „Review of *The Methods of Ethics*, by Henry Sidgwick”. U: *International Journal of Ethics* 1.1, str. 120–121.
- Green, T. H. (2003). *Prolegomena to Ethics*. Urednik David O. Brink. Oxford: Clarendon Press.
- Guyer, Paul (2024). *Kant’s Impact on Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press.
- (1984). „Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie”. U: *Utility and Rights*. Urednik R. G. Frey. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, str. 106–120.
- Harrison, Ross (1996). „Cambridge Philosophers VI: Henry Sidgwick”. U: *Philosophy* 71.277, str. 423–438.

-
- (2001). „The Sanctions of Utilitarianism”. U: *Proceedings of the British Academy* 109, str. 93–116.
 - Harrod, Roy (1951). *The Life of John Maynard Keynes*. London: Macmillan.
 - Hayward, F. H. (1901a). „A Reply”. U: *International Journal of Ethics* 11.3, str. 360–365.
 - (1901b). *The Ethical Philosophy of Sidgwick*. London: Swan Sonnenschein.
 - Hills, Alison (2003). „The Significance of the Dualism of Practical Reason”. U: *Utilitas* 15.3, str. 315–329.
 - Hooker, Brad (2000). „Sidgwick and Common-Sense Morality”. U: *Utilitas* 12.3, str. 347–360.
 - Hurka, Thomas (2003). „Moore in the Middle”. U: *Ethics* 113.3, str. 599–628.
 - (2014a). *British Ethical Theorists from Sidgwick to Ewing*. Oxford: Oxford University Press.
 - (2014b). „Sidgwick on Consequentialism and Deontology: A Critique”. U: *Utilitas* 26.2, str. 129–152.
 - Irwin, Terence (2009). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume III: From Kant to Rawls*. Oxford: Oxford University Press.
 - (2020). *Ethics Through History: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
 - Jakobsen, Martin (2020). *Moral Realism and the Existence of God: Improving Parfit's Metaethics*. Leuven: Peeters.
 - Jones, E. E. C. (1906). „Mr. Moore on Hedonism”. U: *International Journal of Ethics* 16.4, str. 429–464.
 - Kant, Imanuel (1990). *Kritika praktičkog uma*. Beograd: BIGZ.
 - (2008). *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
 - Krishna, Nakul (2016). „Two Conceptions of Common-Sense Morality”. U: *Philosophy* 91.3, str. 391–409.
 - Langenfus, William (2000). „The Impossibility of Sidgwick's 'Proof'”. U: *History of Philosophy Quarterly* 17.1, str. 99–120.
 - Lazari-Radek, Katarzyna de (2014). „Review of David Phillips, *Sidgwickian Ethics*”. U: *Mind* 123.491, str. 951–956.

- Lazari-Radek, Katarzyna de (2017). „Sidgwick”. U: *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Urednik Sacha Golob i Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, str. 509–520.
- Lazari-Radek, Katarzyna de i Peter Singer (2012). „The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason”. U: *Ethics* 123.1, str. 9–31.
- (2014). *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- (2016). „Doing Our Best For Hedonistic Utilitarianism: Reply to Critics”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 18.1, str. 187–207.
- (2017). „Parfit on Objectivity and 'The Profoundest Problem of Ethics'”. U: *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Urednik Peter Singer. Oxford: Oxford University Press, str. 279–296.
- Lillehammer, Hallvard (2010). „Methods of Ethics and the Descent of Man: Darwin and Sidgwick on Ethics and Evolution”. U: *Biology & Philosophy* 25, str. 361–378.
- MacIntyre, Alasdair (1998). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Second edition. London: Routledge.
- Mackie, John Leslie (1976). „Sidgwick's Pessimism”. U: *The Philosophical Quarterly* 26.105, str. 317–327.
- (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books.
- McLeod, Owen (2000). „What is Sidgwick's Dualism of Practical Reason?” U: *Pacific Philosophical Quarterly* 81, str. 273–290.
- Мићић, Стефан С. (2024). *Етика врлине: класичне и савремене перспективе*. Београд: Универзитет у Београду - Филозофски факултет.
- Mil, Džon Stjuart (1960). *Utilitarizam*. Београд: Kultura.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1942). „An Autobiography”. U: *The Philosophy of G. E. Moore*. Urednik P. A. Schilpp. Evanston & Chicago: Northwestern University.
- (2005). *Ethics*. Urednik William H. Shaw. Oxford: Clarendon Press.

- Nakano-Okuno, Mariko (2011). *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. Basingstoke i New York: Palgrave Macmillan.
- Norcross, Alastair (2009). „Two Dogmas of Deontology: Aggregation, Rights, and the Separateness of Persons”. U: *Social Philosophy and Policy* 26, str. 76–95.
- Orsi, Francesco (2008). „The Dualism of the Practical Reason: Some Interpretations and Responses”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 10.2, str. 19–41.
- Parfit, Derek (2001). „Rationality and Reasons”. U: *Exploring Practical Philosophy: from Action to Values*. Urednik Dan Egonsson i dr. Aldershot: Ashgate, str. 17–39.
- (2011). *On What Matters, Volume One*. Oxford: Oxford University Press.
- (2016). „Conflicting Reasons”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 18.1, str. 169–186.
- Paytas, Tyler i Tim Henning, urednici (2020). *Kantian and Sidgwickian Ethics*. New York & London: Routledge.
- Pellegrino, Gianfranco i Massimo Renzo (2008). „Guest Editors’s Preface”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 10.2, str. 9–18.
- Phillips, David (1998). „Sidgwick, Dualism and Indeterminacy in Practical Reason”. U: *History of Philosophy Quarterly* 15.1, str. 57–78.
- (2011a). „Sidgwick on Promises”. U: *Promises and Agreements: Philosophical Essays*. Urednik Hanoch Sheinman. Oxford: Oxford University Press, str. 327–341.
- (2011b). *Sidgwickian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- (2013). „Sidgwickian Ethics: An Overview”. U: *Revue d’études benthamiennes* 12. URL: <http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/669>.
- (2022). *Sidgwick’s The Methods of Ethics, A Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- Prior, Arthur N. (1949). *Logic and the Basics of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

- Raphael, David D. (1974). „Sidgwick on Intuitionism”. U: *The Monist* 58.3, str. 405–419.
- Rashdall, Hastings (1885). „Professor Sidgwick’s Utilitarianism”. U: *Mind* 10.38, str. 200–226.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1974). „The Independence of Moral Theory”. U: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48. Objavljeno za 1974-1975, str. 5–22.
- (1980). „Kantian Constructivism in Moral Theory”. U: *The Journal of Philosophy* 77.9, str. 515–572.
- (1981). „Foreword to *The Methods of Ethics*”. U: Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*. Seventh edition. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (2007). „Four Lectures on Henry Sidgwick”. U: *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, str. 375–415.
- Raz, Joseph (1975). *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- Reichlin, Massimo (2018). „On the Idea of a ‘Method’ in Moral Philosophy”. U: *Phenomenology and Mind* 15, str. 60–69.
- Ross, David (2002). *The Right and the Good*. Urednik Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, Bertrand (1959). *My Philosophical Development*. London: Simon & Schuster.
- Sagdahl, Mathea Slåttholm (2022). *Normative Pluralism: Resolving Conflicts between Moral and Prudential Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts, i London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2014). *Being Realistic About Reasons*. Oxford: Oxford University Press.

- Schneewind, J. B. (1967). „Henry Sidgwick (1838–1900)”. U: *Encyclopedia of Philosophy*. Urednik Paul Edwards. Sv. 6. New York: Macmillan, str. 434–436.
- (1974). „Sidgwick and the Cambridge Moralists”. U: *The Monist* 58.3, str. 371–404.
- (1977). *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- (2010). „First Principles and Common-Sense Morality in Sidgwick’s Ethics”. U: *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, str. 21–41.
- Schofield, Philip (2011). „Sidgwick on Bentham: The ‘Double Aspect’ of Utilitarianism”. U: *Henry Sidgwick: Ethics, Psychics, Politics*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 412–469.
- Schultz, Bart (1992). „Introduction: Henry Sidgwick Today”. U: *Essays on Henry Sidgwick*. Urednik Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, str. 1–61.
- (2004). *Henry Sidgwick – Eye of the Universe: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2007). „Why Read Sidgwick Today?” U: *Proceedings of the World Congress on Henry Sidgwick: Happiness and Religion*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 367–406.
- (2014). „Henry Sidgwick and the Irrationality of the Universe”. U: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*. Urednik W.J. Mander. Oxford: Oxford University Press, str. 461–482.
- (2017a). „Sidgwick, Henry (1838–1900)”. U: *The Bloomsbury Encyclopedia of Utilitarianism*. Urednik James E. Crimmins. London: Bloomsbury, str. 503–509.
- (2017b). *The Happiness Philosophers: The Lives and Works of the Great Utilitarians*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Shaver, Robert (1999). *Rational Egoism: A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (2000). „Sidgwick’s Minimal Metaethics”. U: *Utilitas* 12.3, str. 261–277.
- (2006). „Sidgwick on Moral Motivation”. U: *Philosophers’ Imprint* 6.1, str. 1–14.
- (2014). „Sidgwick’s Axioms and Consequentialism”. U: *Philosophical Review* 123.2, str. 173–204.
- (2020). „Sidgwick’s Distinction Passage”. U: *Utilitas* 32.4, str. 444–453.
- (2022). „The Decline of Egoism”. U: *Utilitas* 34.3, str. 300–316.

Sidgwick, Arthur i Eleanor Mildred Balfour Sidgwick (1906). *Henry Sidgwick: A Memoir*. London: The Macmillan & Co.

Simhony, Avital (2000). „T.H. Green and Henry Sidgwick on the ’Profoundest Problem of Ethics’”. U: *Anglo-American Idealism, 1865 – 1927*. Urednik W. J. Mander, str. 33–50.

Singer, Marcus G. (1974). „The Many Methods of Sidgwick’s Ethics”. U: *The Monist* 58.3, str. 420–448.

- (1982). „Review of J. B. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*”. U: *Noûs* 16.2, str. 339–350.
- (1986). „Common Sense and Paradox in Sidgwick’s Ethics”. U: *History of Philosophy Quarterly* 3.1, str. 65–78.
- (2000). „Introduction: The Philosophy of Henry Sidgwick”. U: Henry Sidgwick, *Essays on Ethics and Method*, str. xiv–xxxviii.

Singer, Peter (1974). „Sidgwick and Reflective Equilibrium”. U: *The Monist* 58.3, str. 490–517.

- (1981). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- (2005). „Ethics and Intuitions”. U: *The Journal of Ethics* 9, str. 331–352.

Skelton, Anthony (2002). „Henry Sidgwick”. U: *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*. Urednik J. Mander i A. P. F. Sell. Bristol: Thoemmes Press, str. 617–624.

-
- (2006). „Henry Sidgwick’s Practical Ethics: A Defense”. U: *Utilitas* 18.3, str. 199–217.
 - (2007). „Schultz’s Sidgwick”. U: *Utilitas* 19.1, str. 91–103.
 - (2008). „Sidgwick’s Philosophical Intuitions”. U: *Etica & Politica / Ethics & Politics* 10.2, str. 185–209.
 - (2010a). „Henry Sidgwick’s Moral Epistemology”. U: *Journal of the History of Philosophy* 48.4, str. 491–520.
 - (2010b). „On Sidgwick’s Demise: A Reply to Professor Deigh”. U: *Utilitas* 22.1, str. 70–77.
 - (2011). „Utilitarian Practical Ethics: Sidgwick and Singer”. U: *Henry Sidgwick: Ethics, Psychics, Politics*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 592–633.
 - (2015). „Review of Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 3, *From Kant to Rawls*”. U: *Philosophical Review* 124.2, str. 279–286.
 - (2019). „Late Utilitarian Moral Theory and Its Development: Sidgwick, Moore”. U: *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*. Urednik John Shand. Oxford: Wiley Blackwell, str. 281–310.
 - (2025). *Sidgwick’s Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skorupski, John (1979). „Sidgwick’s Ethics, Critical Review of *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy* by J. B. Schneewind”. U: *The Philosophical Quarterly* 29.115, str. 158–169.
- (2000). „Desire and Will in Sidgwick and Green”. U: *Utilitas* 12.3, str. 307–328.
 - (2007). „Sidgwick and the Many-Sidedness of Ethics”. U: *Proceedings of the World Congress on Henry Sidgwick: Happiness and Religion*. Urednik Placido Bucolo, Roger Crisp i Bart Schultz. Catania: University of Catania Press, str. 409–443.
- Smith, Michael (2009). „Desires, Values, Reasons, and the Dualism of Practical Reason”. U: *Ratio* 22.1, str. 98–125.

- Strahovnik, Vojko (2019). *Moralni sudovi, intuicija i moralna načela*. Zagreb: Naklada „Lara“.
- Stratton-Lake, Philip (2002). „Introduction”. U: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Urednik Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press, str. 1–28.
- (2018). „Reasons Fundamentalism and Value”. U: *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Urednik Daniel Star. Oxford: Oxford University Press, str. 275–296.
- Street, Sharon (2006). „A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value”. U: *Philosophical Studies* 127.1, str. 109–166.
- Sverdlik, Steven (1985). „Sidgwick’s Methodology”. U: *Journal of the History of Philosophy* 23.4, str. 537–553.
- White, Nicholas P. (1992). „The Attractive and the Imperative: Sidgwick’s View of Greek Ethics”. U: *Essays on Henry Sidgwick*. Urednik Bart Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, str. 311–330.
- Williams, Bernard (2006). „The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics”. U: *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, str. 277–296.

Izdavač:

Institut za filozofiju

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Za izdavača:

prof. dr Irina Deretić

Recenzenti:

prof. dr Nenad Cekić

prof. dr Aleksandar Đakovac

prof. dr Stefan Mičić

Štampa:

Institut za filozofiju

Tiraž:

30 primeraka

Ilustracija na koricama:

J. M. W. Turner - *The Shipwreck*

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

141.1 Цицвик Х.

17

ДОБРИЈЕВИЋ, Александар, 1971-

Ka dualizmu praktičkog uma [Elektronski izvor] : Sidžvikova filozofska etika / Aleksandar Dobrijević. - Beograd : Univerzitet, Filozofski fakultet, Institut za filozofiju, 2025 (Beograd : Univerzitet, Filozofski fakultet, Institut za filozofiju). - 1 elektronski optički disk (CD-ROM) : tekst ; 12 cm

Sistemske zahteve: Nisu navedeni. - Nasl. sa naslovnog ekrana. - Tiraž 30. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija.

ISBN 978-86-6427-390-9

a) Цицвик, Хенри (1838-1900) – Etika

COBISS.SR-ID 179886601