

ČASOPIS HUMANISTICKE STUDIJE

Glavni i odgovorni urednik:
Dragan K. Vukčević

Urednik broja
„Primijenjena etika”:
Kristina Bojanović

Redakcija:

1. Đorđije Borozan (Podgorica);
2. Ilija Vujačić (Podgorica);
3. Dragica Vujadinović (Beograd);
4. Milan Podunavac (Podgorica);
5. Cirila Toplak (Ljubljana);
6. Mirjana Maleska (Skoplje);
7. Asim Mujkić (Sarajevo);
8. Kristina Bojanović (Podgorica).

Savjet:

1. John Keane (Sidney);
2. Nenad Dimitrijević (Beograd);
3. Čedomir Čupić (Beograd);
4. Olga Breskaja (Vilnius);
5. Ana Krasteva (Sofija, Lyon);
6. Panos Ljoveras (Solun);
7. Đuro Šušnjić (Beograd);
8. Viljam Smirnov (Moskva);
9. Rudi Rizman (Ljubljana);
10. Alpar Lošonc (Novi Sad);
11. Vesna Kilibarda (Podgorica);
12. Stefano Bianchini (Bologna);
13. Hans-Georg Ziebertz (Würzburg);
14. Ratko Božović.

Sekretarka: Kristina Bojanović

Dizajn: Mile Grozdanić

Priprema za štampu: Bojan R. Popović
Medeon, Podgorica

Lektura i korektura: Sonja Živaljević

Izdavač: HS, UDG

SADRŽAJ

DRAGAN K. VUKČEVIĆ Uvodna riječ
glavnog i odgovornog urednika /5/

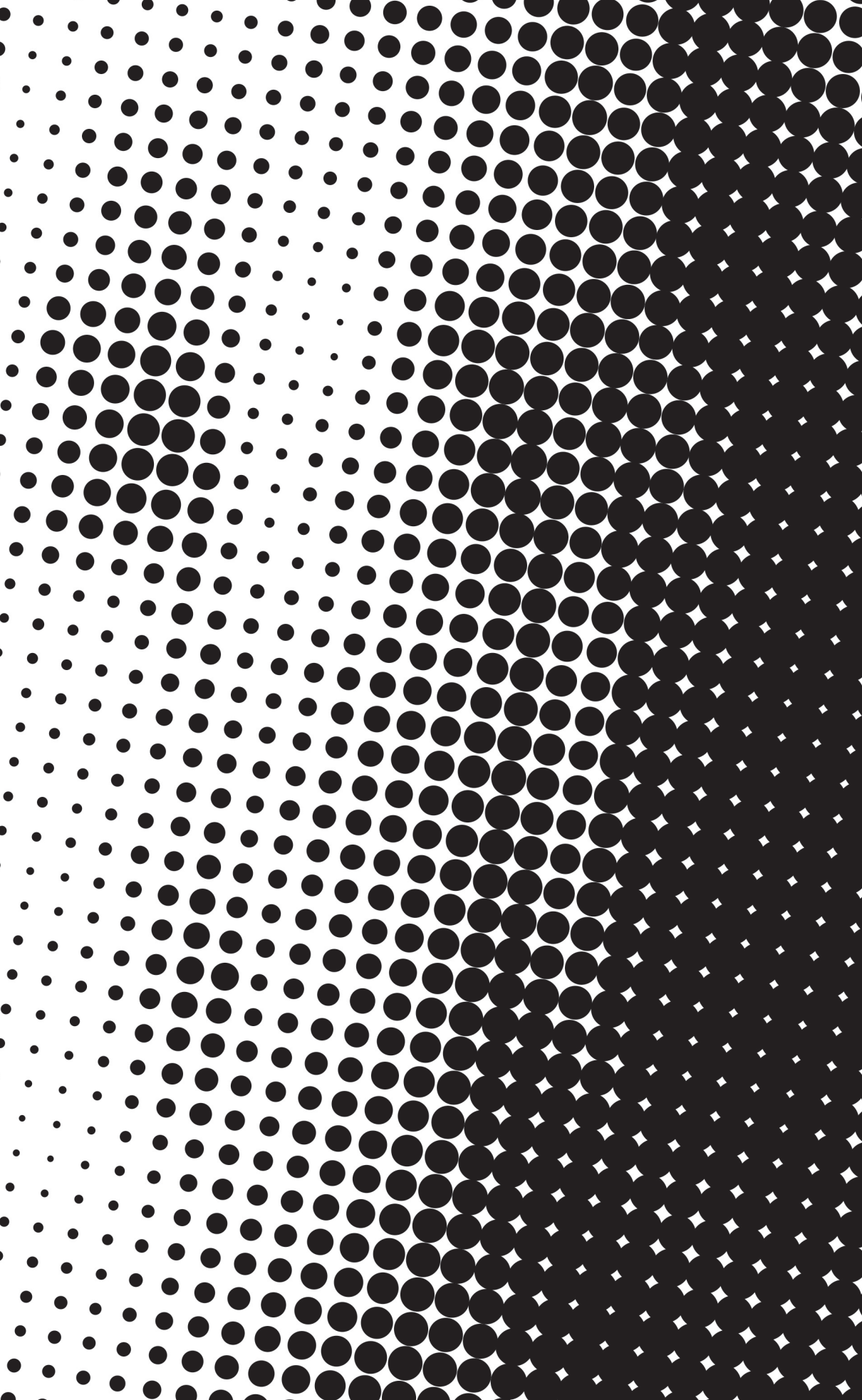
Uz temat ovog izdanja Humanističkih studija /7/

DIO I TEMA BROJA: Primijenjena etika
DEJL ŽAKET Šta je posao novinara? /13/
DEJL ŽAKET Cenzura i uskraćivanje informacija radi višeg dobra /25/
MARK IZRAEL i IJAN HEJ Zašto uopšte da brinemo o etici? /39/
MARK IZRAEL i IJAN HEJ Činiti dobro i
izbegavati da se naudi drugima /49/

DIO II Četiristo godina od rođenja Bleza Paskala
MILOSAV GUDOVIĆ Paskal, ili o lađi ne-izvesnog /67/
KRISTINA BOJANOVIĆ Blez Paskal: Misao kao etička kategorija /73/

DIO III Trista godina od rođenja Imanuela Kanta
IMANUEL KANT Ogled o mentalnim bolestima /83/
MOMČILO T. SELESKOVIĆ Kriticism /93/
KRISTINA BOJANOVIĆ Život po maksimama.
O knjizi Manfreda Kuna, *Kant. Biografija* /103/

DIO IV Prikazi
NIKOLA BANIĆEVIĆ Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato,
Razum i moć: kako države misle /113/
ILIJA VUJAČIĆ Milan Podunavac, *Režimi straha* /117/
KRISTINA BOJANOVIĆ Arnold Tojnbi, *Proučavanje istorije* /127/



Uvodna riječ glavnog i odgovornog urednika

Časopisi su prozori sa kojih sagledavamo svijet i kroz koje taj svijet nas prepoznaje. Jedan od tih prozora je upravo otvoren na zidu naše institucije. Ime mu obećava i obavezuje. Ono ukazuje na posvećenost idealu koji je u temeljima savremene kulture i evropskog identiteta. Nažalost, ovaj ideal je uveliko zaboravljen.

Vrijeme u kom živimo karakteriše buka masovnosti, vladavina mjerljivosti i tiranija vidljivog. To je svijet u kom su stvari pojele tvorca, sredstva obezvrijedila ciljeve, a uspješno postalo značajnije od smislenog. Zaboravili smo da je čovjek dužan obnoviti ljudskost, na kojoj je potrebno graditi novu solidarnost. Na njoj se i zasniva obnova duhovnosti koja je rodno mjesto plemenitosti uma.

Otuda potreba za novim humanizmom kojemu nije dovoljna samo pravna zasnovanost i politička utemeljenost. Taj humanizam traži novi oblik ljudskog dostojanstva. Njegova suština je obnova cjelovite ličnosti. To je podvižnički posao u vremenu razmravljenog života i rasijanog uma.

Nije slučajno da časopis „Humanističke studije“ nastaje na ovom prostoru. Prostoru čiju je duhovnost oblikovala i čudesna knjiga „Primjeri čojstva i junaštva“. U stvari, dok budemo mogli dopisivati tu knjigu novim primjerima obnavljaće se i vatra humanosti u nama. Zato ovakvi časopisi liče na pokušaj stvaranja malog ostrva ljudskosti u hladnom moru otuđenosti.

Zato „Humanističke studije“.

D. K. V.

Uz temat ovog izdanja Humanističkih studija

Etično živjeti — onako kako propisuje većina filozofskih doktrina — uvijek je bilo teško, a posebno je izazovno i teže kad breme i duh vremena postavljaju nova, specifična i odveć moralno problematična iskušenja, kada se društvo i kultura rapidno mijenjaju i čovjek izobražava, kada vrebaju začudne, otuđujuće i spotičuće opasnosti. Čini se da nikad kao sada nije bilo potrebnije sloviti o etici, baš stoga što se postavlja pitanje čemu još etika, i šta filozofija može da učini u jednom preoblikovanom, odrođenom i razvremenjenom svijetu. Možemo čuti da se više ne vjeruje u ontološku utemeljenost etike, smatra se da su nam dovoljni politika i pravo, instinktivna moralnost i kolektivna prinuda. Ali ipak je teško proglasiti je iluzijom, jer u velikoj mjeri i na različite načine oblikuje naše živote. Zato je istinski zadatak filozofske etike da orijentiše život izvan trenutno preovlađujućih mogućnosti, da bi ga vratila konkretnim specifičnostima ljudskog iskustva. Etika rasvjetljava oblike života koji odgovaraju ljudskoj prirodi, ali istovremeno otvara one koji su alternative faktično datima. Otkrivena u istorijskoj refleksiji, filozofska etika predstavlja podvig posredovanja i tumačenja koji je povezan sa zahtjevima života.

Nove primjene nauke, razvoj tehnike i tehnologije koji imaju ogroman uticaj na čovjeka i proizvode brojne i velike promjene u načinu življenja na globalnom planu, donijeli su sve veće i češće moralne izazove. Tehnologija i posredovanost njome izmijenile su mogućnosti života i smrti, nauka je preinačila način na koji opažamo svijet, univerzum, čak i karakter samoga bivanja, a politički događaji i ratovi predrugovali su lice i naličje naših mogućnosti kulture. Drugim riječima, čini se da su kretanje istorije i razvoj kulture i znanja nadmašili kapacitet tradicionalnih oblika refleksije o etičnome bivanju i razumijevanja kako živjeti dobro, ispravno i pravdeno. Naš život je podvrgnut radikalnim promjenama, a one se reflektuju u transformaciji vrijednosti, koje se često i iznova konstituišu, pa je sasvim očekivano da etička teorija sve to uzima u razmatranje. Otuda je došlo do potrebe za pojavom discipline pod nazivom *primijenjena etika*, čija su područja bavljenja široka i brojna, ali se, u suštini, njena definicija vezuje za određenje domena specifičnih oblasti primjene moralnog kriterijuma i artikulaciju skupova pravila koja se u tim oblastima mogu postići. Bioetika, poslovna etika, medicinska etika, novinarska etika, etika zaštite životne sredine — neke su od najznačajnijih i

najizazovnijih oblasti koje primijenjena etika tematizuje i (ob)razlaže, preplićući pitanja ispravnosti i pravičnosti sa pitanjima praktičnosti, efikasnosti, korisnosti itd.

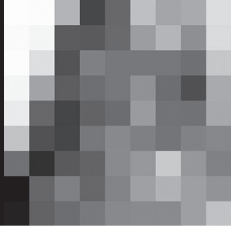
U tekstovima iz primijenjene etike podjednako susrećemo vrijednosti i stavove koje su nam u nasljeđe ostavile metaetika i normativna etika, „tradicionalne” sfere ustanovljenja morala, vrline, dužnosti, odgovornosti, i redefinisane/problematizaciju istih. Njihove zaključke možemo kritikovati i opovragavati, ali im moramo priznati aktuelnost i dalekosežnost, tim prije što tematizuju relevantne probleme, poput rata, gladi, svakovrsnih kriza i nasilja, (ne)etično ponašanje u politici, medijima, institucijama, i pokušavaju da iznađu, predlože i saopšte moralno ispravne prakse. Primijenjena etika ima posebno mjesto u filozofiji, odnosno u primjeni morala na praktična pitanja: na čovjekovo konkretno djelanje, te samim tim predstavlja sintezu teorijskih znanja i empirijskih generalizacija ljudskog stvaranja i djelovanja, kojima je svrha dobar, pravedan, zakonit i častan život.

Izbor tekstova iz primijenjene etike koji je pred vama obuhvata oblasti moralne odgovornosti u medijima i etike istraživanja u društvenim naukama. Za temat su poslužile knjige autora Dejla Žaketa, *Novinarska etika (moralna odgovornost u medijima)* i Marka Izraelija i Ijana Heja, *Etika istraživanja u društvenim naukama (između etičkog ponašanja i poštovanja propisa)*, objavljene u ediciji „Primenjena etika” beogradske izdavačke kuće Službeni glasnik. Tekstovi na uvjerljiv i argumentovan način promišljaju izazove u koje savremeno društvo i predstavnici pojedinih profesija često, ako ne i konstantno, zapadaju: u kontekstu novinarske etike razmatraju se moralna odgovornost medija, profesionalni standardi u novinarstvu, pitanje cenzure i uskraćivanja informacija radi „višeg dobra”, dok se tekstovi vezani za položaj etike u istraživanjima koje sprovode društvene nauke bave postulatom činjenja dobra i nezaobilaznošću brige o etici kao bazičnog principa časnog, dosljednog, uspješnog i valjano sprovedenog istraživačkog rada. Tekstovi u okviru ovog temata odabrani su na osnovu praktične važnosti problema i stepena u kome su navedena pitanja podložna etičkom rasuđivanju. Doduše, kada se nađemo u situaciji da smo saglasni oko vrjednosnih pitanja, ali se razilazimo u poimanju činjenica, etičko rasuđivanje teško da može pomoći, jer mu ponestaje objektivnosti; no, ovakve teme iznimno je važno delegirati zato što je svaka ponuđena (etička) staza, pa makar vijugava, neshvatljiva i/ili čak neprihvatljiva, svojevrsni orijentir u začudnom svijetu i potencijalni odgovor na moralnu prepreku. Mediji, političari i zakonodavci utiču na svačiji život, a implikacije tog uticaja raznovrsne su i zavise od brojnih činilaca i ličnih kapaciteta da se ta moć racionalizuje i kritički sagleda, u kojem smislu je na nosiocima humanističkih nauka ponajveća odgovornost. Zato je jedna od namjera ovog temata da ponudi puteve kritičkog promišljanja i izazove nove, bolje, dopunjenije odgovore, koje će primijenjena etika strpljivo i velikodušno sačekati.

Pored navedenog temata, ovo izdanje časopisa *Humanističke studije* donosi osvrte na dva značajna jubileja: četiristo godina od rođenja filozofa i naučnika Bleza Paskala i trista godina od rođenja jednog od najuticajnijih svjetskih filozofa, Imanuela Kanta. Pred čitaocima su tekstovi saopšteni na *Omažu Blezu Paskalu*, organizovanom na Univerzitetu Donja Gorica, dok je tri stotine godina od rođenja Imanuela Kanta ispraćeno prigodnim tekstovima o njegovoj knjizi *Kritika čistog uma*, prevodom Kantovog značajnog *Ogleda o mentalnim bolestima*, te prikazom knjige *Kant. Biografija*. Posljednji dio časopisa je, shodno uobičajenoj praksi, posvećen recenzijama recentne literature iz oblasti humanističkih nauka.

Novim zamahom, možda skromnim, no, vjerujemo, korisnim, upečatljivim i pamtljivim, nudimo svježinu domaćem akademskom miljeu, puštamo stameni humanistički glas i pozivamo na saradnju intelektualno radoznale duše.

doc. dr Kristina Bojanović



DIO I

TEMA BROJA:
PRIMIJEJENA
ETIKA

Šta je posao novinara?

Vesti

Ako se zapitamo zašto postoje novinari, očigledan je odgovor da novinari pružaju jednu bitnu uslugu — izveštavaju o vestima. U mnogim oblastima svog života donosimo odluke na osnovu informacija za koje nemamo sredstava ni znanja da ih sami prikupimo, već u tome svakodnevno zavisimo od profesionalnih novinara. Novinari prikupljaju podatke i izveštavaju o vestima da bismo ih mi dalje koristili. Kao i u slučaju svake druge dragocene i potencijalno opasne supstance, čistoća informacija je od najveće važnosti. U prvom delu ove knjige videćemo da se celokupna novinarska etika može sažeto predstaviti kao obaveza novinara da *u najvećoj mogućoj meri izveštavaju istinito o stvarima relevantnim za javni interes*.

Prvenstveni posao novinara jeste to da otkriva činjenice u svetu i izveštava o njima. Jedna ovakva naizgled nevina deskripcija već postavlja značajna filozofska pitanja koja su neposredno relevantna za svet profesionalnog novinarstva. Ako prihvatimo da novinare smatramo moralno odgovornim za istinitost sadržaja njihovih izveštaja, moramo da budemo sigurni da od novinara ne zahtevamo da rade nešto što ne mogu da urade. Opšti princip, koji je prvi izrazio filozof Immanuel Kant [Immanuel Kant] krajem osamnaestog veka, glasi da „treba” implicira „može”.¹ Ovaj princip povlači za sobom da se ljudi ne mogu smatrati odgovornim zbog toga što nisu učinili nešto što nije ni bilo u njihovoj moći da učine. Prema Kantovom principu, moralno smo obavezni samo u pogledu onih stvari koje stvarno možemo da učinimo. Intuitivno, ovo ograničenje izgleda ispravno. Ne bi trebalo da se smatram moralno odgovornim za to što nisam zaustavio razorni zemljotres jer i nisam u stanju da kontrolišem moćne prirodne sile. Slično tome, da bismo znali da li možemo novinare da smatramo moralno odgovornim za govorenje istine, treba da postavimo filozofska pitanja o tome da li je istina nešto što se uopšte i može dostići, ili u kom tačno smislu reći možemo očekivati od novinara da nastoje da uvek govore istinu.

¹ Navedeno u: Kant, *The Metaphysics of Morals*, u: Kant, *Practical Philosophy*, str. 513.

Govorenje istine u javnom interesu jeste plemeniti ideal. Poput drugih apstraktnih ideala i taj ideal je u opasnosti da dođe u sukob sa pritiscima realnog života. Neka moralna pitanja se pred profesionalne novinare postavljaju prvenstveno usled činjenice da je objavljivanje vesti u većini slučajeva i biznis. Na nesreću, ne možemo da se pozovemo na neku opšteprihvaćenu teoriju poslovne etike i da je neposredno primenimo na posebne probleme novinarstva. Razlika između novinarstva i drugih vrsta biznisa povezana je sa osobenom vrstom proizvoda ili usluga koje profesionalno novinarstvo pruža. Svoju odgovornost da pruže istinite informacije u javnom interesu novinari ispunjavaju samo u onoj meri u kojoj se u društvu poštuje i štiti sloboda štampe. To znači da društvo u kome postoji sloboda štampe uglavnom očekuje od vlasti da se ne meša u obaveštavanje o vestima, već da sarađuje sa novinarima u onoj meri u kojoj to dozvoljavaju njene druge možda vitalnije obaveze. Ima mnogo načina na koje ova vrsta novinarske slobode, poput svih drugih vrsta slobode, može da bude zloupotrebljena u pokušaju da se ostvari profit. Pružanje vesti čitaocima i gledaocima zahteva novac, ali nekim ljudima i donosi ogroman novac, posebno investitorima, oglašivačima i nekim reporterima. To je veliki biznis sa vlastitim problemima poslovne etike, koji nisu neposredno relevantni za industriju vesti. Pa, ipak, ne smemo da izgubimo iz vida to da novinarstvo može da bude isto toliko biznis u kome je čovek čoveku vuk koliko i savesno obavljan poziv. Činjenica da se unutar novinske industrije vesti kupuju i prodaju kao roba sama po sebi ne znači da je ona automatski sumnjiva. Ova knjiga bi trebalo da pomogne zainteresovanim čitaocima da brižljivo promisle o tome šta mi kao potrošači vesti želimo od vesti i o tome kako mislimo da bi oni koji istražuju vesti i izveštavaju o nji-ma trebalo da se vladaju dok nas obaveštavaju o vestima. Ako smo u ovom istraživanju razumni, međutim, ne bi trebalo da očekujemo da industrija vesti bude potpuno izolovana od onih vrsta finansijskih pritisaka koji preovlađuju u celokupnoj kulturi.

Za vesti plaćamo na mnogo načina, bilo da to znamo ili ne. To radimo kad se pretplaćujemo na kablovsku televiziju koja sadrži i programe vesti isto toliko kao i kad na staromodan način plaćamo pretplatu na lokalne novine ili časopise. To radimo čak i kad vesti i reklame čitamo na Internetu. Na ovaj ili onaj način, kao potrošači vesti dok one *jesu* vesti, plaćamo za informaciju koju dobijamo. Štaviše, tako bi i trebalo da bude u tržišnoj razmeni vrednosti. Ovde nije problem to da li je izveštavanje o vestima najbolje obavljati kao biznis, posebno ako na pitanje zašto postoje novinari odgovorimo onako kako smo to već učinili. Niti ćemo ovde kao temu novinarske etike ispitivati korene ili plodove novinarstva u kontekstu savremenog kapitalizma. Pitanja koja želimo da postavimo u ovoj knjizi tiču se morala profesionalnih novinara unutar preovlađujuće političke i ekonomske realnosti, a ne unutar sveta snova moralne utopije. Svrha utvrđivanja moralnog ideala, pa čak i ideala koji je dovoljno realističan da se manje-više neposredno primenjuje na stvarni svet, ipak je u tome da će,

kad novinarska zajednica počne stvarno da prihvata neki dostižan ideal, blagotvoran moralni poredak početi da preovlađuje na polju koje može da pruži snažan primer drugima. Dobar moralni princip može da doprinese progresivnoj promeni u svetu ako je smislen dovoljnom broju ljudi i ako ga slede u praksi kao standard profesionalnog ponašanja. Ako ne može da ostvari moralnu utopiju, može bar da pomogne da stvari postanu bolje.

Moralna prava i odgovornosti

Novinari imaju posebna moralna prava i s njima povezane posebne moralne odgovornosti. Isto to važi, s obzirom na različit ali povezan skup prava i odgovornosti, i za potrošače vesti. Slika novinarske etike izložena u ovoj knjizi sledeća je: rad profesionalnih novinara pruža jedinstvenu uslugu u otkrivanju i prenošenju korisnih činjenica svima koji bi mogli odgovorno da izvuku korist iz tih informacija. Moralni imperativ profesionalnog novinarstva, njegova svrha i ono što ono zahteva od onih koji se njime bave jeste obezbeđivanje relevantnog govorenja istine u javnom interesu. Sva novinarska prava i odgovornosti, svaki moralni princip o kome ćemo raspravljati u ovoj knjizi, izviru iz te tvrdnje o profesionalnom pozivu novinara.

Kad se profesionalna etika ispituje iz filozofske perspektive, cilj nije prosto iznošenje spiska onoga što treba i onoga što ne treba da profesionalci slede ako žele da njihovo profesionalno ponašanje bude smatrano moralno ispravnim. Zapravo postoje etički kodeksi koji se sastoje upravo od ovakvih smernica za ono što profesionalni novinari smatraju etički prikladnim profesionalnim ponašanjem, koje su pripremila razna profesionalna novinarska udruženja i koji odražavaju njihove poglede na moralne vrednosti povezane sa novinarstvom. Profesionalni etički novinarski kodeksi ispunjavaju jednu važnu funkciju. Oni iscrpno izlažu i podsećaju novinare na moralne izbore s kojima će se verovatno susresti u izveštavanju i pružaju im osećaj za njihove odgovornosti i za ono što se od njih očekuje kad obavljaju svoje dužnosti. Takvi kodeksi, uopšte uzev, zahtevaju od njih da o vestima izveštavaju tačno, a posle toga se tipično iznose upozorenja na posebne vrste iskušenja koja novinari treba da izbegavaju kako bi izbegli da budu okrivljeni za rđavo profesionalno ponašanje. Etički kodeksi pružaju vredan uvid u ono što novinari vide kao granice u okviru kojih oni misle da je neophodno regulisati načine na koje se vesti prikupljaju, uređuju i objavljuju. Bacivši pogled na spiskove moralnih saveta sadržanih u profesionalnim etičkim novinarskim kodeksima iz Dodatka, vidimo da oni postavljaju visoke ideale za izveštavanje o vestima i upozoravaju novinare na neke od moralnih opasnosti s kojima bi se mogli suočiti; zapravo, kao što smo rekli, ti kodeksi se svode na spiskove onoga što novinari treba i što ne treba da čine. Prosto izložiti sadašnjim ili budućim novinarima spisak onoga što treba i što ne treba da čine ipak nije dovoljno da nam

pruži ono što ćemo nazvati *novinarskom etikom*. Moralna uputstva u vidu deset profesionalnih zapovesti, ma kako važna mogla biti za novinara, ne objašnjavaju *zašto* je neki skup pravila dobar niti ga opravdavaju. Zašto bi se novinar koji počinje da se bavi ovom profesijom složio da su to dobri principi? Zašto bi novinar izabrao da sledi te određene profesionalne moralne smernice, čak i ako pretpostavimo da su one ispravne, posebno ako su one u neskladu sa drugim poželjnim ciljevima?

Da bismo se bavili tom vrstom pitanja, moramo prvo da razjasnimo cilj i svrhu novinarstva i da otkrijemo filozofsku osnovu moralnih prava i odgovornosti novinara. Šta tačno novinari kao novinari treba da čine? Ako pravi novinarski posao ima neke veze sa otkrivanjem činjenica i izveštavanjem o njima, u smislu u kojem su činjenice istine izražene istinitim rečenicama, moramo da postavimo temeljna pitanja o prirodi i postojanju istina, istinitih činjenica ili rečenica, i o tome da li je istina nešto što ljudi mogu dostići. U tom pokušaju mi se na neki način bavimo istom onom vrstom stvari kojom moraju da se bave i profesionalni novinari da bi otkrili činjenice o kojima izveštavaju, mada naša tema nisu tekući događaji, već moralni pojmovi i saveti profesionalnim novinarima.

Novinarstvo kao nastojanje da se dođe do znanja obavezuje posebno filozofe da postave pitanje o *epistemološkom* ili *teorijsko-saznajnom* statusu novinarskog izveštavanja. U filozofiji je otvoreno pitanje o tome da li postoje dostižni standardi istine i znanja. Izgleda kao da se novinarska zajednica i njena publika, u onoj meri u kojoj to njihovi pripadnici mogu obično da kažu, bave svojim poslom s potpunim samopouzdanjem, služeći se pojmovima činjenica, istina i znanja kao da su oni dobro shvaćeni i opšteprihvaćeni. Mi se, kad filozofski ispitujemo probleme novinarske etike, ne moramo osećati prinuđenim da osporavamo tu implicitnu pretpostavku. Prosto želimo da znamo kakva su pravila novinarskog govorenja istine, i da li ona mogu da izdrže filozofsko ispitivanje. Prihvat ćemo to da ne možemo novinarima uputiti moralni zahtev da istinito izveštavaju ako ne postoji filozofski inteligibilan pojam znanja ili istine. Kako tada da postupamo? Treba li prosto da prihvatimo sve što među profesionalnim novinarima prolazi kao novinarska istina i da usvojimo iste uslove kao osnovu za prosuđivanje o tome da li je dati novinar ispunio ili prekršio osnovni princip novinarske etike? Šta sa efektima individualne perceptivne ili kulturne perspektive ili pristrasnosti kao smetnjom novinarskoj objektivnosti? Ako nema istinski objektivnog istinitog izveštavanja o novim događajima, kako pojedine novinare možemo smatrati moralno odgovornim za neispunjavanje onoga što je za njih, kao i za svakoga drugog, jedan nemogući i nedostižni standard? Za šta su u tom slučaju profesionalni novinari moralno odgovorni? Mi, zapravo, često smatramo novinare moralno odgovornim za istinitost njihovog izveštavanja. Razvijajući jedno filozofsko ispitivanje najznačajnijih problema novinarske etike, sada želimo da postavimo pitanje da li imamo pravo da to činimo. Ako odgovorimo

potvrдно, tada moramo da ustanovimo prema kojem ćemo standardu istine smatrati odgovornim novinare kao javne govornike istine. Šta filozof, oslanjajući se na ključne ideje teorijske epistemologije, može da kaže a što bi pomoglo da se razjasni praktična intelektualna i moralna situacija novinara?

Kad dođe vreme, osvrnućemo se na sva ta kao i na mnoga druga pitanja. Pokušaćemo da iznesemo zdrave filozofske razloge za prihvatanje standarda istine za koje se razumno može očekivati da će ih novinari u praksi zadovoljiti i koje će oni, u velikoj meri, stvarno uspeti da zadovolje. Takođe ćemo se suštinski složiti sa duhom etičkih kodeksa koje su donela udruženja i organizacije profesionalnih novinara. Tada ćemo biti u položaju da zaključimo da novinari imaju moralnu odgovornost da prikupljaju činjenice o događajima u svetu i da o njima blagovremeno i tačno prenose informacije svima koji bi želeli da ih znaju. Svi mi bitno zavisimo od takvog znanja; svakodnevno se oslanjamo na to da je sadržaj izveštaja istinit. Pošto je znanje takođe i moć, kao što je još u sedamnaestom veku primetio Fransis Bekon [Francis Bacon], informacije koje pružaju novinari isto tako su potencijalno opasne i po pojedince i po društvo. Prema tome, očekujemo i zahtevamo, kao moralni cilj dostižan čoveku, da štampa izveštava o vestima istinito i blagovremeno u javnom interesu. Sama ta činjenica nas obavezuje da postavimo pitanje da li je istina neki misteriozan pojam, nešto toliko nedokučivo da se ne možemo ni nadati da ćemo stići do nje u želji za znanjem, ili je ona ono za šta bi svaki potrošač vesti sa ulice rekao da označava razliku između istinitih i lažnih vesti, prosto na osnovu toga da li se ono o čemu novinar izveštava zaista desilo ili nije.

Trebalo bi da pokušamo da se stavimo u položaj profesionalnog novinara da bismo shvatili moralne dileme s kojima on mora da se suočava. To će biti lako ako i mi već radimo kao profesionalni novinari ili studiramo kako bismo postali profesionalni novinari. Ostali čitaoci će morati da zamisle da su oni sami istraživači koji rade na terenu, izveštači ili urednici. Šta ćemo tada uzeti za naše moralne standarde za profesionalno ponašanje novinara? Ako se kao novinari nadamo da ćemo ne samo zaraditi hleb naš nasušni ili imati uspešnu karijeru, već i da ćemo doprineti društvenom dobru, koji su postupci moralno prihvatljivi kao doprinos opštem dobru? Koji postupci zaslužuju moralnu osudu? Možemo se držati moralnih ideala, ako smo dovoljno čvrsti, i energično pokušavati da postupamo u skladu s njima, čak i u okolnostima koje jasno ne ohrabruju niti nagrađuju vrlinu. Mera u kojoj smo u stanju da se u teškim uslovima približimo moralnom idealu pruža standard kojim se može procenjivati naše profesionalno novinarsko ponašanje. Stoga moramo brižljivo da razmotrimo to kako treba da izgleda moralni ideal novinarstva i da utvrdimo praktičan cilj slaganja sa minimalnim moralnim zahtevima odgovornog izveštavanja o vestima. Važno je utvrditi jasnu granicu između onoga što je moralno opravdano i onoga što nije moralno opravdano da novinari čine kad prikupljaju nove informacije

i izveštavaju o njima. Praktičan novinar želi da sa sigurnošću postupi unutar jednog skupa jasnih moralnih granica, ako se za njih prosudi da su prihvatljive, i da pokuša sve što može da se ne bi udaljio od profesionalnih moralnih standarda. Novinari bi, ukratko, želeli da u konkretnoj situaciji znaju da bi bilo u redu da učine ovo, ali da bi bilo moralno pogrešno da učine ono. To bismo želeli i svi mi. Interesantno, odgovori nisu uvek ovako laki, što je donekle frustrirajuće. Moralni problemi stvarnog života često se, na nesreću, više opiru rešavanju od onih koje možemo da nađemo u knjigama. Pa, ipak, apstraktna istraživanja ideja sa svim svojim ograničenjima mogu da igraju značajnu ulogu u ocrtavanju moralnog progresa, navodeći nas na to da razmišljamo o hipotetičkim situacijama koje su dovoljno slične problemima za koje je verovatno da ćemo ih sresti u stvarnim okolnostima.

Kad pokušavamo da artikuliramo neku apstraktnu teoriju, stvari moramo da uprošćavamo da bismo mogli da ih objasnimo. To važi ne samo u filozofiji, uključujući i etiku, već i u fizici, hemiji, biologiji, psihologiji i društvenim naukama. Postoji opasnost preteranog uprošćavanja naših reakcija na ono što se može stvarno desiti osobi uhvaćenoj u moralnu dilemu ili uključenoj u ozbiljan moralni prestup. Razmišljanje o problemima koji se mogu sresti u praksi, kao i o onome što moralne nedoumice mogu značiti s obzirom na kredibilitet profesije i njen potencijalni uticaj na interese drugih osoba, može pomoći da se novinari pripreme za to da izbegnu gomilu sličnih vrsta situacija koje bi mogle biti moralno kompromitujuće ili dostojne osude. Uopšte uzev, takve nezgode izbegavamo dajući sve od sebe da bismo uradili moralno ispravnu stvar, zavisno od toga šta prihvatamo kao svoje moralne odgovornosti. Često, verujemo da na osnovu instinktivnih reakcija ili na osnovu dobrog vaspitanja znamo šta je ispravno a šta je pogrešno učiniti. Ipak, možemo poboljšati svoje šanse da stignemo do zdravog moralnog suda, pokušavajući da shvatimo svoje moralne porive da učinimo ovo ili da se uzdržimo od onog, ako te moralne principe eksplicitno zabeležimo i razmotrimo njihove implikacije. Stoga je iz svih tih razloga u našem interesu da počnemo ozbiljno da razmišljamo o onome što jeste ili nije moralno ispravno da profesionalni novinar čini. Razmišljanjem o nekim očiglednim moralnim lekcijama izloženih slučajeva izoštrićemo svoju osetljivost za moralne prelive i implikacije koje ima donošenje moralnih odluka u stvarnom svetu.

Moralni problemi novinarske etike

Bilo da smo novinari, bilo da težimo da postanemo novinari ili da smo prosto zalepljeni za ekran svaki put kad krene emisija vesti, potrebno je da kao obavešteni građani budemo svesni moralnih problema s kojima se suočavaju novinari koji istražuju činjenice i izveštavaju o njima. Svi mi u vitalnom pogledu zavisimo od istinitih, tačnih,

blagovremenih i društveno odgovornih vesti. Šta su te odgovornosti i kako o njima, kao o jednom posebnom poglavlju profesionalne etike, treba misliti?

Svako ko redovno prati vesti shvata da se pred novinare svakodnevno postavljaju mnoga moralna pitanja. Postoje problemi o kojim temama izveštavati i kako o njima izveštavati, postoje sukobi i moralne dileme povezane sa pravom javnosti da zna nasuprot pravu pojedinca na privatnost, pitanjima nacionalne bezbednosti ili drugim društvenim pritiscima da se javnosti uskrate izvesne informacije, problemi sa zaštitom poverljivih izvora, postavljanjem granica cenzuri kao i o mnogim drugim teškoćama. Teorija novinarske etike mora da objasni odakle potiču novinarska prava i odgovornosti i na koji način su povezani sa prikladnim moralnim ponašanjem profesionalnih novinara. U isto vreme, korisna filozofska rasprava o novinarskoj etici treba da iznese jasne primere etičnog i neetičnog ponašanja koji bi služili kao smernice za praktična razmišljanja o moralnosti nekih od izbora s kojima se suočavaju profesionalni novinari.

Novinari su, uopšte uzev, savesni istraživači koji imaju osećaj da obavljaju određenu misiju. Oni žele da otkriju i saopšte istinu, da podele informacije o trenutno značajnim dešavanjima u svetu, poštujući pri tome prava ljudi i pokušavajući da uravnoteže neutaživu glad za vestima sa drugim javnim i privatnim obzirima. Na taj način, izveštavajući o značajnim događajima i delujući kao čuvari javnog interesa, novinari mogu posredno da doprinesu pozitivnim promenama za opšte društveno dobro. Nesumnjivo je da su zbog ovoga mnoge osobe izabrale da postanu profesionalni novinari, želeći da slede najbolje primere novinarstva koje služi javnom interesu i svet čini boljim. I pored toga, kompetentni novinari taj važan posao mogu da obavljaju bolje i s više samopouzdanja ako postanu svesni moralnih problema koji mogu da se jave unutar njihove profesije. Ako novinari budu ohrabreni u tom smeru da misle o opasnostima etičkog izbora prilikom izveštavanja, mogu sebi da pruže praktičan moralni filozofski okvir unutar kojeg mogu da razmatraju mnoge tanane razlike između moralno dopustivog novinarskog ponašanja i ponašanja koje zaslužuje moralnu osudu. Mi koji nismo novinari već potrošači vesti možemo bolje da ocenimo do čega sve dolazi prilikom pribavljanja informacija i njihovog širenja, kao i da bolje razumemo situacije koje su zanimljive sa moralnog stanovišta, u kojima se ponekad zateknu profesionalni novinari, i da tako postanemo svesni složenosti etičkih rasprava koje se odnose na probleme izveštavanja.

Ova knjiga je nastala kao rezultat želje da se razjasne središnji problemi novinarske etike, pri čemu sam nastojao da ona postane praktični priručnik iz etike za profesionalne novinare. Ovde izložene ideje nude jednu sistematsku teoriju moralnih prava i odgovornosti novinara, zajedno sa zbirkom problema koje treba razmatrati u tekućim raspravama o novinarskoj etici. Već smo nagovestili da se profesionalni etički kodeksi ne mogu smatrati poslednjom reči o ovom predmetu mada oni mogu da pruže materijal za filozofsko razmišljanje.

Filozofi, koji su retko kad novinari, spremni su da na druge načine analiziraju principe koje su sami novinari predložili da bi ustanovili granice između moralno prikladnog i moralno neprikladnog ponašanja prilikom izveštavanja. Stoga argumenti koje ćemo razmatrati nisu namenjeni samo novinarima, već svima koji prate rad novinara ili od njega zavise.

Kad otvorite stranice novina ili časopisa ili slušate vesti na radiju ili televiziji, postajete deo široke interaktivne mreže koja obuhvata informacije sa svih strana sveta prikupljenih i priređenih radi zadovoljavanja radoznalosti i pružanja podataka značajnih za donošenje odluka pojedinaca i organizacija. Filozofska pitanja povezana sa novinarskom etikom zanimljiva su kako sama po sebi tako i zbog svojih praktičnih implikacija, ali i iz drugih razloga. Problemi predrasuda i različitih tačaka gledišta u izveštavanju imaju opšte implikacije za metodologiju traganja za istinom u teoriji saznanja budući da su zajednički za nauku, istoriju, kao i za naše opšte shvatanje činjenica o svetu. Pitanja o privatnosti i obavezama koje se tiču prava novinara kad ona dođu u sukob sa pravima šire javnosti nisu samo pitanja individualnog morala, već imaju značajne konsekvence za političku filozofiju, filozofiju prava i pojam društvenog dobra.

Etika bilo koje profesije, uključujući i novinarsku, pruža minijaturni model moralnih vrednosti. U meri u kojoj principi kojima svaka profesija pokušava da reguliše ponašanje svojih pripadnika odražavaju vrednosti inherentne široj zajednici; ti principi predstavljaju mikrokosmos svih moralnih prava i odgovornosti. Proučavanje posebnih etičkih pravila discipline kao što je novinarstvo, nudi usredsređen pogled na to kako specifični problemi s kojima se suočava neki profesionalni esnaf kao moralna potkultura unutar šire zajednice mogu imati šire i dalekosežnije implikacije za etiku društva kao celine. To posebno važi za novinarsku etiku, zato što smo svi mi, u manjoj ili većoj meri, uključeni u aktivnosti saznavanja činjenica o svetu i deljenja informacija koje smo otkrili sa drugima, čak i ako se time ne bavimo kao profesijom. Svi moramo da naučimo kako da primamo i obrađujemo nove informacije, i moramo da odlučimo kako da ih u svom životu odgovorno koristimo. U ovom ograničenom smislu svi smo mi novinari, te stoga moramo da pokušamo da steknemo neki uvid u način na koji novinarstvo funkcioniše i u moralne dimenzije stvaranja vesti. Ova knjiga je napisana i da bi proširila svest o novinarskoj etici i o značaju vesti u našim svakodnevnim životima i da bi pomogla unapređenju otvorene rasprave o kognitivnim, moralnim i političkim vrednostima koje se dramatično ukrštaju u ovoj profesiji.

Brzo širenje informacija uz pomoć modernih telekomunikacionih tehnologija u novinama, na radiju, televiziji, preko videa, satelita i sajtova na Internetu može da bude snaga koja će doneti ogromno dobro ili zlo, zavisno, kao i kod svih tehnologija, od toga kako se koristi. Primer kako novinarstvo potencijalno ima važnu moralnu ulogu jeste tačno izveštavanje o prirodnim katastrofama koje nam prete u bliskoj budućnosti, o zdravlju, putovanjima, opasnostima po

okolinu i sličnom, što sve mogu biti značajni činioci u zaštiti života i imovine. Nasuprot tome, neodgovorno izveštavanje može da izazove paniku, a preterano samopouzdanje na takav način da stvori ili pogorša postojeće društvene probleme širenjem lažnih informacija ili, na primer, iznošenjem tačnih informacija na jedan emocionalno zapaljiv način. To su ekstremni slučajevi oko kojih se mnoge misaone osobe verovatno mogu složiti. Ako krenemo od očiglednih primera, to će nam pomoći da počnemo da razmišljamo o principima kojima bi trebalo da bude rukovođeno profesionalno novinarstvo. Problemi koji se nužno moraju razmotriti u jednom potpunijem bavljenju ovim predmetom ipak su često mnogo tananiji, komplikovaniji i stoga manje podložni nedovoljno promišljenoj moralnoj reakciji o tome koji su tipovi profesionalnog novinarskog ponašanja moralno opravdani ili neopravdani.

Kriterijumi profesionalne etike

Opet počinjemo da izostravamo svoj osećaj za ono što se zahteva od teorije novinarske etike pitajući se šta je ono što je specifično za profesionalnu etiku, a posebno za novinarsku etiku, nasuprot opštim etičkim principima za koje možemo da pretpostavimo da važe za svaku odgovornu osobu. Razlika između opštih i profesionalnih etičkih standarda može se lepo ilustrovati u slučaju novinarske etike.

Povucimo prvo neke osnovne distinkcije. Postoje moralna pitanja koja novinari moraju pokušati da reše, a koja nisu problemi novinarske etike. Da li dva novinara kojima je dodeljen isti zadatak mogu da stupe u vezu? Da li bi to bilo kršenje profesionalne novinarske etike? Mislim da bi bilo, mada bi moglo predstavljati i kršenje drugih opštijih moralnih principa koji nisu specifični za profesionalno novinarstvo. Rekao bih da to isto važi i za druga nespecifična pitanja kao što su pitanja o tome da li je moralno ispravno ili pogrešno da novinari plaćaju porez na dohodak, da uzimaju droge radi opuštanja, ili da abortiraju. Čak i najpotpunija teorija novinarske etike neće odgovarati na moralna pitanja kojima moraju da se bave i oni koji nisu novinari.

Novinarska etika mora da bude na odgovarajuće načine specijalizovana isto koliko i profesionalno novinarstvo. To možemo da uvidimo ako shvatimo da se često smatra da novinari (mada i novinari i oni koji to nisu, imaju obavezu da govore istinu) imaju posebnu odgovornost da, unutar granica svojih mogućnosti, uvek istinito izveštavaju mnogo širu publiku. Od svih nas se zahteva da ne iskripljujemo niti da namerno pogrešno prikazujemo činjenice kad komuniciramo sa drugima niti da ih lažemo o onome za šta verujemo da je slučaj. Novinari, nasuprot tome, zbog potencijalnih posledica svog govorenja ili negovorenja istine, masovnosti publike kojoj prenose informacije, autoriteta koji imaju, i stepena u kojem se ljudi u svom donošenju odluka oslanjaju na informacije koje oni prenose,

zbog svega toga imaju veću odgovornost za poštenje u svom profesionalnom radu. Ako prijatelju neistinito kažem da je u nekom delu sveta izbio rat, ne kao svesnu laž već možda zbog glasila čiju se tačnost nisam pomučio da proverim, tada pogrešna shvatanja i odluke zasnovane na njima verovatno u najbolju ruku imaju veoma ograničen uticaj na tok događaja u svetu. Ja kao običan građanin u razgovorima koje vodim naprosto ne dopirem do nekog većeg broja ljudi da bi to imalo iole značajan uticaj. Ako neki cenjeni novinar prenese istu neistinu u večernjoj emisiji vesti koja se gleda širom sveta, posledice i potencijalna šteta su očigledno mnogo veći i time impliciraju za novinara mnogo viši standard proveravanja činjenica i tačnosti u opisivanju stanja stvari u svetu i prenošenju informacija korisnicima.

Odnos između opštih moralnih obaveza i posebnih odgovornosti koje pojedinci imaju zato što se bave određenom profesijom mogu se uzeti kao obeležje onoga što ćemo smatrati *profesionalnom etikom*. Relativno je lako videti kako se taj kriterijum može prilagoditi da bi odgovarao profesionalnim etičkim odgovornostima u poslovnoj etici, medicinskoj etici, pravnoj etici i slično. U slučaju novinarske etike, postoje mnogi aspekti aktivnosti koje spadaju u prikupljanje vesti i izveštavanje o njima koji podjednako važe za sve osobe, ali za koje novinari, zbog specifičnosti posla kojim se profesionalno bave i njegovih potencijalnih implikacija po društvo, snose povećan stepen profesionalne moralne odgovornosti.

Navikli smo da o vestima mislimo kao o uvek dostupnim. Na većini mesta u svetu u kojima će ova knjiga verovatno biti čitana, to je poput pritiskanja prekidača da bi se soba ispunila svetlošću ili otvaranja slavine da bi potekla pitka voda. Postoje mnoge dnevne novine i nedeljnici, kao i informativni televizijski programi koji se emituju u određeno vreme ili neprekidno kao dvadesetčetvoročasovni servisi vesti. Lakoća pristupa vestima navodi nas na to da njihovo postojanje uzmemo zdravo za gotovo. Uvek su tu za nas, i možemo da izaberemo da svoje vreme iskoristimo prateći vesti ili na neki drugi način. Možemo da umesto informativnih emisija gledamo sportski prenos ako više volimo, ili komičnu seriju, ili da ugasimo televizor i odložimo novine i bavimo se nekom fizičkom aktivnošću. Ponekad su vesti toliko zanimljive da ih gledamo sa uživanjem, a ponekad toliko dosadne ili depresivne da poželimo da se nekako izbavimo. Bez obzira na naš promenljiv stav prema vestima, ne možemo da previdimo njihov značaj u našem svakodnevnom iskustvu. Ako na trenutak razmislimo o tome odakle potiču vesti, ne možemo a da ne primetimo da se one sastoje od informacija koje su prikupile i predstavile osobe koje su stekle određeno profesionalno obrazovanje i koje se bave određenom vrstom posla. Daljim razmišljanjem možemo da uvidimo to da i kod novinara postoje iste one vrste moralne snage i moralne slabosti karaktera kao i kod drugih osoba i da ti činioci mogu imati neposredan uticaj na način izveštavanja, a time i potencijalni uticaj na milione potrošača zavisnih od vesti. Uz

to, novinari se suočavaju sa mnogim moralnim dilemama koje su jedinstvene za njihovu profesiju.

Etika novinarstva kao takva predstavlja posebnu tematsku oblast unutar opšteg polja primenjene profesionalne etike. Novinari su profesionalci posebne vrste, a posao koji obavljaju, budući da su oni osobe koje mogu da pogreše i koje moraju da odluče kako da se bave svojim poslom u svetlu uticaja koji imaju na druge ljude, podložan je posebnim moralnim razmatranjima koja obuhvataju poseban skup moralnih principa ili pravila ponašanja. U ovom kontekstu ne treba da previdimo ni činjenicu da su za mnoge čitaoce i gledaoce vesti postale jedna vrsta zabave, ni to da je izveštavanje često praćeno elementima koji prvenstveno imaju zabavan karakter. Ova zabavna komponenta u izveštavanju otvara dodatna moralna pitanja koja se odnose na način na koji se vesti prikupljaju i prikazuju. To je jedan element koji se lako povezuje sa činjenicom da je novinarstvo obično i način da se zaradi novac; pa ipak je ono i nešto više. Značaj zabavnih elemenata, čak i u ozbiljnom novinarstvu, leži u tome što oni pomažu da se društvena zajednica čvršće poveže, što nam pomaže da tekuće događaje shvatimo na nov način, ponekad i preko komičnih elemenata koji nas opuštaju i skreću pažnju na različite aspekte, posebno popularne kulture, što se može shvatiti kao društveno poželjna komunikacija.

Cenzura i uskraćivanje informacija radi višeg dobra

Sloboda štampe spada među najznačajnija moralna prava slobodnih ljudi. Posebno novinari koriste prednosti tog prava od koga u idealnom slučaju svaka osoba ima koristi. Već smo primetili da sloboda štampe nije neko apsolutno ili bezuslovno pravo. To pravo se uživa unutar granica ustanovljenih na osnovu drugih legitimnih društvenih interesa, posebno kad su u pitanju bezbednost i zaštita prava svih članova društva. Postoje situacije u stvarnom životu kada je u javnom interesu da temeljni princip novinarske etike, princip maksimalizovanja relevantnog govorenja istine, bude ograničen. Kad se izveštaji cenzurišu ili dobrovoljno ne objavljuju radi višeg dobra, uvek moraju da postoje dobri razlozi za takav postupak, i uvek bi trebalo da postoji i izričita odredba za kasniji povraćaj punih novinarskih sloboda što je brže moguće.

Cenzura i mandat novinarstva

Već smo dotakli problem cenzure. Moralno opravdanje novinarstva, njegov moralni mandat, jeste pružanje informacija radi dobrobiti osoba koje, praktično, ne mogu same da dođu do vesti. Slobodna štampa je nužna za slobodno društvo i obrnuto. Društvo ne može slobodno da funkcioniše ako nema slobodan pristup informacijama, zato što upravljanje samim sobom pretpostavlja obrazovane građane koji postupaju na osnovu činjenica. Sloboda štampe postoji unutar šireg okvira građanskih sloboda koje služe za zaštitu slobodne razmene informacija, pomažući na taj način očuvanju drugih sloboda. Jedini smisleni način da se šire vrednosti slobodnog društva jeste putem iznošenja relevantnih istina. Sve stvari od vitalnog javnog interesa zahtevaju slobodan protok informacija, koji je moguć jedino uz pomoć slobodne štampe. Da bi štampa bila slobodna, između ostalog, potrebno je da bude slobodna od bezrazložne cenzure.

Počecemo definicijama nekih od suštinskih termina koji su potrebni za razumevanje moralnog problema cenzure. Reći ćemo da cenzura štampe predstavlja svaki postupak koji guši slobodno otkrivanje i širenje informacija. Cenzura u tom smislu može biti *dobrovoljna* ili *nedobrovoljna*. Do nje može da dođe bilo na osnovu odluka koje su doneli sami novinari, bilo na osnovu odluka koje je donela neka druga spoljašnja strana, obično neka vladina agencija ili, u prošlosti

a u nekim slučajevima još i danas, crkvene vlasti. Nekada se cenzura bavila i umetničkim delima, lepom književnošću i mnogim drugim izvorima informacija. Pošto se bavimo prvenstveno novinarskom etikom, ograničićemo našu raspravu na cenzuru štampe i postavice pitanje o uslovima pod kojima bi cenzura ponekad mogla biti moralno opravdana, kao i o značenju koje ona ima u slobodnom društvu i o granicama koje treba postaviti toj vrsti kontrole nad sadržajem vesti. Pretpostavljamo da je nedobrovoljna cenzura uvek po definiciji prinudna, i smatramo da je iz tog razloga, pod ostalim jednakim uslovima, dobrovoljna cenzura uvek inherentno bolja od nedobrovoljne cenzure, ako se uopšte i mogu izneti dobri razlozi za cenzurisanje štampe. Najzad, za našu sadašnju svrhu, *javni interes* ćemo definisati kao bilo koju vrednost koja se pridaje očuvanju i zdravom funkcionisanju društva. Kad zahtevamo da novinari obezbede relevantno govorenje istine u javnom interesu, mislimo na interes društva da zaštiti sopstvenu bezbednost i dobrobit, kao i ostvarivanje svih drugih ciljeva koji su prihvaćeni kao doprinos dobrobiti članova društva kao celine. U nastavku ćemo dalje razviti te ideje.

Istorijska i filozofska pozadina

Džon Milton [John Milton], u svom delu *Areopagitica* (1644), koje predstavlja hvalospev slobodi izražavanja i slobodi štampe, iznosi primedbe o posledicama pokušaja da se ograniči sloboda štampe, kao i o posledicama koje taj pokušaj može imati po sve aspekte kulture. Milton se u sledećem odlomku usredsređuje posebno na muziku:

Ako želimo da regulišemo štampu, i da na taj način ispravimo običaje, moramo da regulišemo sve zabave i razonode, sve to u čemu čovek uživa. Ne sme se slušati nikakva muzika, ne smeju se pevati nikakve pesme, osim ozbiljnih ili dorskih. Moraju postojati osobe koje će izdavati dozvole plesačima, tako da naša omladina neće učiti nikakve korake, pokrete ili držanje osim onih koji se po njihovom dopuštenju smatraju pristojnim; to je nešto što je još Platon predvideo. Biće potrebno više od dvadeset osoba koje izdaju dozvole da bi se ispitala sve laute, violine i gitare u svakoj kući; ne sme se dopustiti da one toroču kao danas, već se mora odobriti ono što smeju da kažu. A ko će da učutka sve arije i madrigale koji tiho šapuću po salonima?¹

¹ John Milton, *Areopagitica: A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicens'd Printing to the Parliament of England* (London: 1644) (New York: Parsons and Clark, Ltd, 1927) (fototipsko izdanje prema originalnom primerku iz Britanskog muzeja), odeljak 37.

Isti način razmišljanja nalazimo i u delu Siberta, Petersona i Šrama, *Četiri teorije o štampi* (*Four Theories of the Press*), u njihovom objašnjenju:

Prema libertarijanskom shvatanju, funkcija masovnih medija jeste to da informišu i zabave. Treća funkcija je nastala kao nužan korelat prve dve da bi se obezbedio ekonomski oslonac i osigurala finansijska nezavisnost. To je bila funkcija prodaje ili oglašavanja. U suštini, osnovna svrha medija jeste pomaganje u otkrivanju istina, pružanje pomoći u rešavanju političkih i društvenih problema iznošenjem svih mogućih činjenica i mišljenja kao osnove za donošenje odluka. Suštinska odlika tog procesa jeste njegova nezavisnost od vladine kontrole ili dominacije. Vlada, zajedno sa svojim zvaničnicima, često predstavlja stranu koja je neposredno zainteresovana za ishod neke rasprave. Prema tome, ona ne sme da ima dodatnu prednost isključivog pristupa javnosti koja u krajnjoj liniji donosi odluke. Niti sme da ima pravo ili moć da se upliće u argumente koje iznose njeni protivnici. Tako je došlo do razvoja funkcije štampe kao političke institucije. Njoj je poverena dužnost da sprečava vladu da prekorači svoje granice. Prema Džefersonovim rečima, funkcija je štampe da obezbedi onu kontrolu vlasti koju nijedna druga institucija ne može da pruži.²

Očigledno je da to nije kraj priče, čim razmislimo o razumnim granicama slobode štampe. Na početku smo primetili, analizirajući pojam slobode štampe, da ne postoji apsolutno ili bezuslovno slobodna štampa. Postoje granice i ograničenja koje utiču i na najslobodniju zamislivu štampu u najslobodnijem moralno odgovornom društvu.

Sukobi između raznih moralnih odgovornosti rešavaju se kompromisima u kojima se uskraćuju izvesne slobode da bi se zaštitile druge značajne vrednosti koje bi inače bile žrtvovane. Delimična i

² Siebert, Peterson and Schramm, *Four Theories of the Press*, str. 51. Videti i: Trager and Dickerson, *Freedom of Expression in the 21st Century*, str. 201–202: „Retko kad neki pojedinac koristi svoje pravo da prisustvuje nekom suđenju ili da bude informisan o nekoj predstojećoj parnici. Stoga se uloga slobodne štampe u sudskim procesima većim delom svodi na bitku između sudskog sistema i štampe. Kao pojedinci nemamo vremena da prisustvujemo suđenjima, da pregledamo sudske spise, razgovaramo sa pritvorenima ili prisustvujemo pretresu za puštanje na uslovnu slobodu. Očekujemo da će mediji obaviti taj posao i obavestiti nas o tome šta se dešava, tako da znamo da li izabrani zvaničnici rade svoj posao kako treba i da li se zakon primenjuje. Mada Ustav Sjedinjenih Država ne garantuje pravo pristupa informacijama, sudovi i zakonodavna tela su priznali važnu vezu između slobode izražavanja i prava na pristup informacijama. Ako građani treba da raspravljaju o javnim pitanjima, da izlaze na birališta i glasaju o značajnim stvarima i da se aktivno bave javnim poslovima, potrebno je da to čine obavešteno. Građanima su potrebne informacije, bilo da dolaze neposredno od vlade bilo da ih prenose masovni mediji. Bez mogućnosti pristupa informacijama, sadržaj naših izraženih mišljenja bio bi manje vredan.”

ograničena cenzura jedan je od takvih kompromisa koji ponekad zahtevamo od slobodne štampe da bismo izbegli znatno veće zlo, čije sprečavanje takođe može spadati u moralne odgovornosti slobodnog društva. Ekstremni slučajevi, o kojima je stoga lako doneti odluku, jesu objavljivanje fotografija dečje pornografije ili objavljivanje osetljivih vojnih tajni koje bi mogle da ugroze bezbednost društva. Ako novinar dobije takve slike ili informacije, zar temeljna moralna obaveza profesionalne novinarske etike, moramo kritički da se zapitamo, ne zahteva da one budu objavljene?

Cenzura i poredak prioriteta novinarskih obaveza

Filozofi koji pišu o primenjenoj etici na ovakva pitanja odgovaraju na razne načine. Jedna je mogućnost da se kaže da ne postoji obaveza objavljivanja opasnih ili moralno krajnje neprimerenih slika i informacija, zato što se profesionalna moralna obaveza novinara da prenese sve relevantne istine ne odnosi na sve vrste informacija. Druga mogućnost je da se kaže da zapravo postoji obaveza da se objavi čak i najopasniji i najzapaljiviji materijal, ali da je ta obaveza nadvladana drugim suprotnim ili nesaglasnim obavezama u jednom hijerarhijskom poretku prioriteta obaveza koje važe za novinare, ne samo u njihovom novinarskom poslu prenošenja informacija, već i za njih kao građane slobodnog i otvorenog društva.

U oba slučaja postoji cenzura u nekom obliku. Tačno objašnjenje i filozofsko opravdanje cenzure može ipak da uvede jednu značajnu razliku. Adekvatna teorija cenzure može biti presudna u donošenju odluka o težim slučajevima iz sive oblasti u kojoj nije očigledno da li je cenzura opravdana ili nije. To može pomoći da se cenzura obuzda i da se spreči da oni kojima je ona poverena povedu društvo niz klizavu nizbrdicu koja dovodi do sve veće cenzure, do sve manje slobode štampe i, na kraju, do gušenja slobodne štampe i njenog stavljanja u službu politike, religije ili krupnog kapitala.³ Mada oba modela cenzure imaju i prednosti i mane, postoje dobri razlozi da se prihvati drugi model. Dokazivaćemo, ma kako čudno to moglo u početku da nam izgleda, da novinari zapravo imaju moralnu obavezu da sve relevantne informacije učine dostupnim potrošačima vesti, ali da je njihova obaveza u izvesnim slučajevima nadvladana drugim društvenim

³ Wortman, *A Treatise Concerning Political Enquiry and the Liberty of the Press* (1801), navedeno u: Knowlton and Parsons, ed., *The Journalist's Moral Compass*, str. 65: „Razuzdanost štampe je postala pomodna meta uvredljivih napada; ali oni koji su bili najglasniji u svojim filipikama, bili su i uopšte uzev najogorčeniji protivnici slobode štampe. Štampa je nesumnjivo moćno oruđe; ali i kad je prepuštena sama sebi, ona bi prirodno težila istini i vrlini. ...Pod arbitrarnim vladama običaj je da se zabranjuje svaka publikacija koju prethodno nije prelistao i odobrio neki od njenih službenika. Na ovaj način svaki spis, naklonjen duhu slobode, biva zabranjen; i ništa ne može da se objavi osim onoga što stoji na strani vlasti. Očigledno je da u takvim sistemima štampa, umesto da bude čuvar javne slobode, postaje opasan i servilan sluga despotizma.”

interesima i drugim obavezama koje pojedinci koji se bave novinarstvom moraju da ispune kao odgovorni građani.

U životu svi mi igramo različite uloge, sina ili kćeri, oca ili majke, člana kluba, službenika ili najamnog radnika, studenta, profesora, kućevlasnika, poreskog obveznika, vojnika, civila i tako dalje. Različite uloge u društvu nose sa sobom različite moralne obaveze. Većina njih je, srećom, po pravilu uzajamno saglasna. Međutim, neke obaveze mogu u izvesnim okolnostima da dođu u sukob. Jedan primer bi bio slučaj kada kao otac imam obavezu da zaštitim svoje dete od neprijatnih iskustava, ali i obavezu da kao policajac uhapsim svakoga ko je počinio krivično delo. Stoga može da dođe do sukoba između mojih moralnih obaveza ako moje dete počinio krivično delo a ja budem pozvan da izvršim hapšenje, pošto unapred znam da će to mom detetu doneti vrlo neprijatna iskustva. Kao profesor biologije, da uzmemo drugi relativno jasan slučaj, mogu da imam obavezu da objasnim svojim studentima principe naučne teorije evolucije. Kao sledbenik fundamentalističke religije, međutim, mogu imati suprotnu obavezu da ne učestvujem u onome za šta, po našoj hipotezi, iskreno verujem da predstavlja svetogrđne laži koje dovode u pitanje Božju ulogu u stvaranju života u svemiru. U toj situaciji imam dve moralne obaveze i vidimo da ne mogu da ispunim obe.

Moralni sukobi mogu ponekad da budu rešeni u praksi kao i u teoriji. To možemo da učinimo ako smo u stanju da uspostavimo poredak prioriteta tako da jedna od sukobljenih obaveza nadvladava drugu. Donosim odluku da je značajnije ili vrednije, i stoga moralno obaveznije, da ispunim svoju ulogu profesora biologije koji podučava mlade, uprkos prigovorima svoje savesti, i da produžim da predajem o evoluciji kao naučnom objašnjenju nastanka života, mada lično ne verujem da je to objašnjenje istinito. Ako donesem suprotnu odluku i ustanovim alternativan poredak među svojim moralnim obavezama, tada mogu mirne savesti da odbijem da predajem o evoluciji i da možda izgubim posao zbog svojih moralnih ubeđenja. Alternativno, mogu da se uhvatim u koštac sa sistemom i pokušam da dobijem odobrenje da ne predajem naučnu teoriju za koju verujem da nije u skladu s mojim religijskim uverenjima. Ako sam policajac i otac ili majka sina ili kćeri za koje je izdat nalog za hapšenje, mogu da donesem odluku da moje obaveze kao roditelja nadvladavaju obaveze moje profesije policajca i da pomognem svom detetu da pobjegne. Ili mogu da izaberem suprotno i da odlučim da je zakon zakon bez obzira na to ko je u pitanju, i da bi, ako je moje dete počinilo neko krivično delo, bilo pogrešno da mu pomognem da izbegne hapšenje, i ponudio bih svoju uobičajenu pomoć pri hapšenju baš kao da je okrivljeni neki potpuni stranac.

Međutim, ono što ni u jednom ovakvom slučaju ne bih želeo da kažem jeste to da kad uvedem poredak prioriteta među svoje sukobljene obaveze, onda obaveza koja je na lestvici prioriteta na nižem mestu zapravo i nije, ili više nije, obaveza. Još uvek imam obavezu da zaštitim svoju decu od neprijatnih iskustava. Ali ipak tu obavezu mogu smatrati nadvladanom višom ili značajnijom moralnom

obavezom. Takođe i dalje, verovatno, u drugom slučaju imam obavezu da predajem biologiju ako sam profesor biologije, čak i ako donesem odluku da je profesionalna obaveza da predajem nadvladana ili da je nad njom pretegnula viša religijska ili moralna obaveza. Isto važi i ako među ove obaveze uvedem obrnuti poredak. Naravno, ne možemo da svoje obaveze preuredimo na bilo koji način koji nam padne na pamet da bismo zadovoljili svoj hir ili izbegli moralne dileme. Poredak prioriteta možemo pokušati da uvedemo samo na osnovu moralnih principa koji nam govore, na primer, da je zaštita porodice vrednija od poštovanja zakona, ili obrnuto; ili da je predavanje naučnih teorija značajnije od ličnih religijskih ubeđenja, ili obrnuto.

Moralni razlog za cenzuru štampe

Uvođenje prioriteta među sukobljene moralne obaveze pruža koristan model i za razumevanje etike cenzurisanja inače slobodne štampe. Nema potrebe da kažemo kako novinar iznenada gubi moralnu obavezu, ili da ona biva umanjena, da iznosi relevantne informacije javnosti, već samo da u naročitim okolnostima ova obaveza, mada ne iščezava iz etičkog vidokruga, biva nadvladana u poretku prioriteta višom obavezom da se ne doprinosi eksploataciji dece u dečijoj pornografiji ili da se društvo zaštiti od mogućeg vojnog poraza time što se neće objavljivati vitalne vojne tajne. Moralna obaveza širenja informacija ostaje netaknuta, a može se nalaziti i na visokom mestu na rang-listi prioriteta, ali tek iza potrebe da se deca zaštite u prvom slučaju i da se društvo kao celina zaštiti od svojih najopasnijih neprijatelja u drugom. Ovaj trend u cenzuri, posebno tokom vojnih akcija Sjedinjenih Država, istaknut je nedavno u jednom kritičkom pregledu:

Kad god Amerika uđe u rat, štampa prihvata svoju ključnu ulogu da javnosti saopšti što više može — tačno i odgovorno — o sukobu i sudbini oružanih snaga. Kao i ranije, i sada će potrebe štampe i vojske neizbežno doći u sukob. Izveštavanje o ratu zahteva jedan stepen saradnje vojske. U nedavnim sukobima — na Grenadi 1983, u Panami 1989. i u Zalivskom ratu 1990–1991 — razne administracije su smanjile pristup novinarima u ratne zone i postavljale prepreke blagovremenom, nezavisnom izveštavanju.

U tekućem ratu protiv terorizma, ograničenja štampe do sada su bila još stroža nego u prošlosti.⁴

Nevolja sa ekstremnim scenarijima u primenjenoj profesionalnoj etici nije samo to što ne predstavljaju teške sporne slučajeve. Ekstremni scenariji, kao što su ovi sa dečjom pornografijom i odavanjem vojnih tajni, jesu klasični primeri opravdanog cenzurisanja inače slobodne

⁴ Hashten and Scotton, *The World News Prism*, str. 21.

štampe, i oni pružaju korisno polazište zato što su njihove implikacije toliko jasne. Problem leži u tome što snaga ekstremnih slučajeva na koje se poziva pri opravdavanju cenzure štampe može da otvori put sve manje ekstremnim slučajevima koji su u sve većoj meri moralno sumnjivi.

S obzirom na slobodu štampe i cenzuru, ekstremni slučajevi poput dečje pornografije i nacionalne bezbednosti krše presedan ili apsolutni princip necenzure, i potencijalno otežavaju da se cenzuri kasnije postave bilo kakve granice. To je drugi oblik ranije pomenutog problema klizave nizbrdice koja dovodi do postepenog urušavanja slobode štampe. Osobe koje žele da uvedu veću cenzuru štampe razmišljaju na sledeći način: ako je legitimno uvesti cenzuru u slučajeve dečje pornografije i nacionalne bezbednosti, zašto je onda ne uvedemo i u slučaju bilo kakvih slika golotinje u umetnosti ili svih činjenica koje se tiču nacionalne ekonomije? Informacije o bilo kojim resursima jedne države mogu biti strateški upotrebljene protiv slobodnog društva od strane njegovih neprijatelja te mogu biti shvaćene kao opasnost po nacionalnu bezbednost. Obnaženost odraslih i seksualne teme, da se vratimo prvom primeru, čak i u klasičnoj umetnosti, mogu na kraju da dovedu do sloma svih moralnih vrednosti jednog društva preko opšte atmosfere povišene seksualnosti koju šire mediji. Ili se tako može dokazivati. Ako se prihvate ovi dalji udarci slobodi štampe, gde je granica? Možda ne bi trebalo objaviti nijednu informaciju o našim nacionalnim liderima, bar dok ne bude odobrena od vladinog ureda da bi se osiguralo da njen sadržaj ne mogu da zloupotrebe spoljašnji i unutrašnji neprijatelji društva. Možda nikakva informacija o seksu i nikakva slika ljudskog tela ne bi trebalo da budu objavljene jer bi to moglo dovesti do moralne permisivnosti koja može da ugrozi vrednosti jednog društva. Kako bismo mogli da zaustavimo cenzurisanje medija i da povratimo veliku meru slobode izveštavanju ako se prihvati ovakva vrsta zaključivanja?

Tomlinsonovi naponi da kontroliše javni radio i televiziju

Sledeći izveštaj je pripremila Nacionalna koalicija protiv cenzure (National Coalition Against Censorship — NCAC), organizacija koja nadzire cenzuru i širi svest o cenzuri štampe, umetničkim slobodama i slobodama drugih oblika izražavanja:

Javni radio i televizija upleteni u rat kultura — leto 2005.

Kongres je doneo Zakon o javnom radiju i televiziji iz 1967 (kojim je stvorena Korporacija za javni radio i televiziju [Corporation for Public Broadcasting — CPB]) da bi obezbedio alternativu komercijalnoj televiziji koja bi informisala, obrazovala i bogatila javnost i odražavala američke opšte vrednosti i kulturnu raznolikost. Kao vršilac nadzora i finansijer Nacionalnog javnog radija (National Public Radio — NPR) i Javne radio-televizije (Public

Broadcasting Service — PBS), ova agencija ima zadatak da brani njihovu nezavisnost i da zaštiti programe od stranačke politike.

Kenet Tomlinson [Kenneth Tomlinson], predsednik CPB-a, jedan od pet republikanaca koje je Bela kuća postavila u devetočlani Upravni odbor, dao je novu dimenziju svojoj ulozi. On želi da zameni ono što smatra liberalnim (i antiizraelskim) predrasudama u emisijama vesti i programima o javnim poslovima PBS-a konzervativnim predrasudama. U tom cilju, i ne obaveštavajući svoj Upravni odbor, unajmio je konsultanta da prati „antibušovske” i „antikorporativne” predrasude u emisiji *Now* Bila Mojersa [Bill Moyers], a namerava i da prati vesti o Srednjem istoku u informativnim emisijama NPR-a. Ravnoteža je već poremećena: na zahtev CPB-a PBS je dodao dva nova programa u kojima se izlažu samo konzervativna gledišta — emisiju Pola Gigota [Paul Gigot] i emisiju *The Journal Editorial Report* komentatora Takeru Karlsona [Tucker Carlson] koji je u međuvremenu otišao. Pored toga CPB je postavio dva ombudsmena — jednog navodno liberalnog, a drugog konzervativnog — da „unesu ravnotežu” u javni radio i televiziju. Međutim, istraživanje koje je sproveo CPB ne pokazuje da gledaoci i slušaoci misle da su programi pristrasni prema bilo kom gledištu.

A sada Kongres želi da prekine finansiranje.

U govoru na Nacionalnoj konferenciji o reformi medija 15. maja, Bil Mojers, koji je nedavno napustio emisiju *Now*, nazvao je neke od Tomlinsonovih i CPB-ovih optužbi „uznemirujućim, pa čak i opasnim”. Mojers je razloge za pokretanje emisije *Now* opisao na sledeći način: to je bilo vreme, rekao je, kada je istraživanje javnih televizija pokazalo da su političke rasprave na programima o javnim poslovima nudile veoma uzak spektar pogleda na tekuća pitanja i sporove. „Ekonomске vesti”, prema Mojersu, „bile su skoro u celini iznošene kroz prizmu gledišta poslovnih ljudi, investitora i novinara koji prate ekonomiju. ... Obični radnici, predstavnici sindikata, zastupnici pokreta potrošača i široka javnost mogli su retko da se čuju”. Zadatak emisije *Now* bio je da obuhvati raznovrsna mišljenja sa svih strana političke lepeze. „To je”, rekao je Mojers, „izazvalo političku lavinu... iznosili smo priče koje stranački prvaci na vlasti nisu želeli da vide objavljene, i stvari smo postavljali ispravno a ne desničarski⁵ ... Uvek sam smatrao da je američkom orlu potrebno i levo i desno krilo. Desno krilo bi se staralo da legitimni ekonomski interesi ne budu zanemareni. Levo krilo bi se staralo da i obični ljudi učestvuju u pogađanju. A oba krila bi ovu veliku pticu držala u vazduhu. Ali sa dva desna ili dva leva krila, to više nije orao i sigurno će se strmoglaviti.”

Bilo da se cenzurišu programi o javnim poslovima bilo dečije emisije poput emisije *Postcards From Buster*, javna televizija

⁵ Igra reči sa *right* — ispravno, i *rightwing* — desničarski — prim. prev.

neće cvetati kao politički ragbi. Bez obzira na to koja stranka je na vlasti, nezavisnost javne televizije i radija jeste suštinski javni interes u slobodnom društvu.

PITANJA

1. Zašto autor prethodnog izveštaja sluti da je Kenet Tomlinson želeo da cenzuriše NPR i PBS? Kakvi su dokazi, ako ih ima, za tu optužbu? Da li je ona tačna, sudeći bar prema sadržaju izveštaja?

2. Da ste vi novinar ili urednik NPR-a ili PBS-a, kakva bi bila vaša reakcija na Tomlinsonove inicijative? Pretpostavimo da bi finansiranje bilo dovedeno u pitanje da se niste složili sa izveštavanjem koje bi se smatralo naklonjenim američkoj administraciji u Beloj kući ili Izraelu, kao što se u žalbi navodi? Da li biste se oduprli, i da li biste smatrali da treba da se oduprete pokušajima cenzure? Kako biste, s praktične tačke gledišta, to pokušali da učinite?

3. Za koje se vrste opisanih postupaka može smatrati da javno televizijsko novinarstvo vode niz klizavu nizbrdicu?

4. Šta čini novinarstvo koje finansira vlada posebno izloženim cenzuri i kontroli? Kako se vrše pokušaji da se štampa cenzuriše? Kakvu ulogu igra novac u vršenju pritiska na novinske organizacije da iznose analize i uvodnike koji bi se više sviđali nekim političarima, a ne ono što sami novinari odluče da objave?

5. Da li vlada ima legitimno pravo da prati sadržaj novinskih reportaža i uredničkih uvodnika u vestima pošto plaća veliki deo troškova istraživanja vesti i proizvodnje programa? Zašto ima, ili zašto nema? Koje su granice preko kojih vladine agencije ne smeju da se upliću u javnu televiziju da bi se izbegla cenzura slobodne štampe u skladu sa Prvim amandmanom američkog Ustava? Da li postoje neki razlozi koji opravdavaju takvo opšte uplitanje nasuprot kratkim i određenim periodima cenzure u vreme krize?

Tri principa za kontrolu cenzure

Potrebne su nam tri stvari da bismo sprečili pad niz klizavu nizbrdicu cenzure. Ako smo zabrinuti zbog mogućnosti osionog gušenja slobode štampe u slobodnom društvu, treba da se pozovemo na: (1) moralno opravdanje slobode štampe; (2) moralnu obavezu novinara da objavljuju sve informacije koje bi mogle biti relevantne za njihove čitaoce ili gledaoce i slušaoce — obavezu, kako smo istakli, koja je bezuslovna po sebi čak i ako ponekad može biti nadvladana nekom drugom moralnom obavezom; i (3) principijelne razlike između moralno opravdane i moralno neopravdane cenzure jedne inače nesputano slobodne štampe. Ova treća i konačna zaštita jeste zahtevanje dobrog razloga za dopuštanje nekih slučajeva cenzure, koja ne bi predstavljala neograničenu dozvolu cenzorima da ograničavaju

izveštavanje ne iznoseći nikakvo dobro opravdanje. Cilj je da se izbegne da cenzura stekne trajan oslonac ili da se postavi loš presedan koji se ne može obuzdati ili povući kad je jednom učinjen. Već smo govorili o rudimentima uslova (1) i (2), koje ćemo samo ukratko ponoviti kako bismo postavili osnovu za potpuniju raspravu o uslovu (3).

Međuzavisnost slobodnog društva i slobodne štampe — princip 1

Setimo se primarnog moralnog opravdanja slobode štampe. Argument je to da su politička i lična sloboda suštinski vredno stanje za pripadnike bilo kog društva, kao i to da se slobodno društvo može ustanoviti, a njegove slobode zaštititi samo slobodnom štampom.

Dalje opravdanje slobode štampe kao preduslova slobodnog društva jeste to što članovi društva zavise od slobodnog protoka informacija da bi mogli da upravljaju sami sobom. Društvo može da ostane slobodno samo ako slobodna štampa deluje kao budni četvrti stalež, razobličavajući zloupotrebe vlasti i mobilišući javnost protiv njih. Kad slobodna štampa obznanjuje ono što vlada čini, slobodan narod može da nadgleda sve strane rada svog političkog vođstva, tako da slobodna štampa predstavlja zaštitu od postupaka vlasti, koji bi inače mogli da podriju društvene slobode i nezavisnost. Jedini istinski slobodan narod jeste obavešteni narod, jedini način da društvo bude slobodno obaveštavano jeste to da njegova štampa i svi mediji budu slobodni. To znači, kao što smo dokazivali, da štampa mora biti, u najvećoj mogućoj meri, necenzurisana. Novinari, koji kolektivno imaju moralnu obavezu da služe javnosti govoreći istinu, stoga su po implikaciji obavezni da se opiru svim pokušajima pojedinaca iz novinarske profesije ili izvan nje da kontrolišu sadržaj vesti i uvodnika. Novinar ne može da na pravi način obavlja svoj posao kad izveštava, te prema tome ne može ni da ispuni temeljni princip novinarske etike da maksimalizuje relevantno govorenje istine u javnom interesu, ako su činjenice koje su mu potrebne i o kojima želi da izveštava predmet redovne cenzure. Ako pomislimo na analogiju koju smo ponekad isticali između novinara i naučnika od kojih i jedni i drugi skupljaju i čine javnim određene vrste činjenica, tada će nam biti lako da vidimo da isto važi i za naučnike. Ako je naučnik na sličan način sputan u svom slobodnom istraživanju prirodnih pojava, ne možemo razumno očekivati da će doći do značajnih naučnih otkrića.

Zaključivanje tako polazi od intrinzične moralne vrednosti slobodnog društva i dolazi do potrebe slobodnog društva za informacijama. Moralno opravdanje slobode štampe tako počiva na značaju života u slobodnom društvu i na neprekidnoj potrebi slobodnog društva za istinom o činjenicama u svetu. Istina zahteva slobodnu štampu i slobodne izvore informacija, jer jedino kada su potraga za informacijama i izveštavanje o njima slobodni možemo očekivati optimalnu meru otkrivanja i objavljivanja činjenica. Istorija je prepuna primera

istraživanja vođenog pod teretom cenzure koja nisu vodila istini ili, kad je, zahvaljujući cenzuri, pojava značajnih činjenica bila ometana i odložena. Uvek je moguće da se istina javi slučajno čak i u uslovima stroge kontrole, ali ne možemo da očekujemo da će otkrivanje istine biti maksimalizovano kad istraživanje nije slobodno i nesputano.

Tamo gde postoji cenzura uvek postoje i metodi prisile, od suptilnih do brutalnih. Oni služe, a za to su i stvoreni, kao podsticaj novinarima da na prihvatljiv način ograniče svoje izveštavanje. Opasnosti po novinare u tom pogledu ubrzo postaju opasnosti po celo društvo, pošto ti metodi prisile guše žilu kucavicu vitalnih informacija koje su društvu potrebne da bi efikasno funkcionisalo. Već smo videli, raspravljajući o pojmu slobodne štampe, da ta sloboda znači nekoliko stvari. Mora postojati, između ostalih praktičnih mera, odsustvo bilo kakve cenzure u bilo kom stepenu, zatim, mogućnost da novinari nesputano istražuju društvene događaja u skladu sa svojim drugim moralnim obavezama, kao i mogućnost konkurencije među onima koji tragaju za istinom, i unakrsna provera informacija.

U bilo kojoj meri da ograničimo slobodu štampe, tačno u istoj meri ograničavamo istinu dostupnu pripadnicima slobodnog društva. U izvesnim slučajevima možemo da nametnemo cenzuru da bismo ispunili moralno višu obavezu. Tada se postavlja pitanje kako treba, pod tim uslovima, da se na moralan i adekvatan način slobodnoj štampi ograniči slobodno istraživanje, tako da ono bude u skladu s moralnim obavezama koje, uopšte uzev, imaju pripadnici slobodnog društva. Slobodno društvo je moralno obavezno da očuva svoju slobodu kao nešto intrinzično moralno vredno. Slobodna štampa i slobodan protok informacija koji ona omogućava jesu jedan od najznačajnijih načina na koje slobodno društvo štiti svoju slobodu. Međutim, to nije jedini način i ima okolnosti u kojima objavljivanje izvesnih vrsta informacija predstavlja veću pretnju no korist po očuvanje slobode društva.

Obaveza da se maksimalizuje relevantno govorenje istine — princip 2

Nagovestili smo već način na koji počinje klizava nizbrdica sve veće cenzure. Pitanje je kako da se to na najbolji način spreči i da se onemogući da se uguše slobode koje smatramo dragocanim i da se uništi značajni rad jedne idealno slobodne štampe.

Izrazili smo opredeljenje za određeni filozofski model etike cenzure. U tom modelu nisu umanjene moralne obaveze novinara da otkrivaju i da objavljuju apsolutno sve relevantne istine kojima raspolažu. Novinarima je, u principu, dozvoljeno da objavljuju čak i najštetnije i najopasnije vrste informacija koje bi mogle da naude interesima slobodnog društva, pa čak i samoj njegovoj slobodi. Mada priznajemo neograničeno moralno pravo, pa čak i moralnu obavezu profesionalnih novinara da objavljuju sve činjenice koje bi potencijalno mogle biti relevantne za njihove čitaoce ili slušaoce i gledaoce, priznajemo

i da ta moralna obaveza da se maksimalizuje relevantno govorenje istine može ponekad da bude nadvladana drugim oprečnim moralnim obavezama koje u javnom interesu imaju prioritet.

Moralna obaveza novinara da izveštavaju ostaje čak i kada poredak prioriteta moralnih obaveza zahteva da ona ostane u pozadini i da mesto ustupi prećim obavezama. Kad do toga dođe, novinari ne mogu u praksi da ispune sve svoje moralne obaveze. Posebno, oni tada moraju modifikovati primarni moralni imperativ novinarske etike da otkrivaju i objavljuju istinu. To nije neka naročito nova situacija bez presedana. Svakome od nas se može desiti da ima sukobljene obaveze što se rešava utvrđivanjem njihovog prioriteta. To smo već videli u slučaju oca — policajca i profesora biologije — religioznog fundamentaliste. Do procene sukobljenih moralnih obaveza dolazi i u mnogim drugim situacijama, imajući u vidu složenost našeg moralnog života i logičke implikacije mnogih, ponekad uzajamno nesaglasnih moralnih obaveza kojima dugujemo različite stepene odanosti.

Odbijanje da se umanjiti ili poništiti moralna obaveza novinara da uvek govore istinu o apsolutno svemu bez izuzetka, uz istovremeno priznanje da ta obaveza može biti nadvladana u izuzetnim okolnostima, pomaže da se održi front protiv uplitanja u slobodu štampe. Mada mnogi društveni činoci mogu da zaprete sve većim brojem situacija u kojima su prerogativi slobodne štampe nadvladani suprotnim obavezama, ima nešto značajno u tome da se u takvim slučajevima ne prizna da su novinari prosto izgubili svoju obavezu da govore istinu. Umesto toga, priznajemo potrebu u nekim slučajevima da se ne ispuni određena profesionalna obaveza radi više obaveze koju imamo u nekom drugom svojstvu, na primer vojnika, građanina i slično.

Isto važi i u pogledu cenzure. Ako se pokaže da su novinari u izvesnim slučajevima obavezni da ne objavljuju izvesne činjenice, novinari ipak neće postati popustljivi u pogledu svoje temeljne odgovornosti. Oni ne bi trebalo da smatraju da je njihova obaveza odstranjena ili poništena čak ni onda kad okolnosti zahtevaju da nad njom pretegnu druge preče obaveze. Tako, umesto da zaključimo da novinari nemaju moralnu obavezu da objavljuju dečiju pornografiju ili strateški osetljive vojne tajne svoje zemlje, smatramo da novinari imaju obavezu da iznose takve činjenice, ali da tu svoju obavezu ne treba da ispune zbog suprotnih viših obaveza koje izražavaju više društvene vrednosti. Ističemo da su profesionalni novinari u tim slučajevima obavezni da iznose relevantne istine samo ako je u interesu javnosti da oni to čine.

Mogu li informacije biti štetne?

Ako nam se učini da je sramno da novinari budu moralno obavezni da objavljuju one vrste štetnih ili opasnih informacija koje smo pomenuli, treba da se setimo dve stvari.

Prvo, informacija je samo informacija. Ne bi trebalo da pretpostavimo da istina o bilo čemu može da, dugoročno gledano, ikada bude

štetna. Kratkoročno, s druge strane, očigledno je da se može izazvati znatna šteta kad pogrešna informacija dospe u pogrešne ruke. To, što je značajno, potencijalno važi za skoro sve informacije koje objavljuju mediji; pa, ipak, ne želimo da obustavimo svaku novinarsku delatnost cenzurišući objavljivanje svih informacija.

Drugo, mada su novinari moralno obavezni da objavljuju sve relevantne informacije koje imaju, treba da se setimo i da govorimo o informacijama koje su oni po hipotezi snažnije ili ubedljivije moralno obavezni da ne šire. Sve vreme se slažemo s tim da novinari ne treba da objavljuju slike dečje pornografije niti uputstva za pravljenje temperiranih bombi, čak i ako su fotografije i uputstva deo dokaza koje je prikupila policija prilikom hapšenja ljudi koji se bave dečjom pornografijom ili prilikom prepada na radionice u kojima teroristi izrađuju eksplozivne naprave i koji su stoga legitimni deo novinarskog izveštaja o tim događajima.

Izazov za filozofiju ne predstavlja rasprava o tim vrednostima, već tačno određenje, vođeno u duhu slobodnog istraživanja, pojmova i principa koji bi nam omogućili da donesemo odluku kako objavljivanje dovoljno opasnog ili opscenog materijala nije u javnom interesu. Sada moramo konkretnije da objasnimo šta podrazumevamo pod javnim interesom, šta sve spada u govorenje istine u javnom interesu, a šta ne bi trebalo da spada. Ako možemo još i da odlučimo šta je „dovoljno” opasno ili opsceno da zaslužuje cenzuru ili dobrovoljnu odluku da ne bude objavljeno ili emitovano, tada ćemo konačno biti u položaju da razmotrimo neke praktične sugestije o tome gde da postavimo granice progresivnoj cenzuri štampe i kako da sprečimo plimu cenzure koja pretila da ugrozi najveću optimalno moguću slobodu štampe.

Ima li neke svrhe uporno tvrditi da novinari imaju moralnu obavezu da govore istinu o stvarima o kojima već unapred znamo da zbog drugih razloga ne bi trebalo da ih objavljuju? Već smo ukazali na jedan snažan motiv za to i da sačuvamo moralnu obavezu maksimalno relevantnog govorenja istine i da dopustimo da će ta profesionalna obaveza biti nadvladana prećim oprečnim obavezama. Ta distinkcija predstavlja kočnicu, delom psihološku, a delom radi izbegavanja presedana, protiv klizave nizbrdice koja inače pretila da potkopa slobodu štampe. Ne želimo da kažemo da moralna obaveza novinara da maksimalizuju govorenje istine nikada ne može biti stavljena van snage, mada ponekad, u ekstremnim okolnostima, mora da bude zanemarena radi viših moralnih vrednosti.

Paradoks koji izuzeci od cenzure predstavljaju za cenzore

Postoje i druge osobene strane cenzure u slobodnom društvu. Razmotrimo činjenicu da će, ako postoji ikakva vrsta cenzure bilo koje vrste materijala, neke osobe tada morati da pregledaju date tekstove

i slike da bi odlučile da li su nepogodne da ih druge osobe čitaju ili gledaju.

U cenzuri ima nečega inherentno nedemokratskog. Pa, ipak, pitamo se: ako je izvesna informacija štetna po široku publiku, zašto nije štetna po cenzore koji moraju da upoznaju njen sadržaj? Zašto da pretpostavimo da su izvesne osobe, koje su jedine moralno kvalifikovane da budu cenzori, toliko sigurne u svojim vrednostima i snazi volje da mogu da se upoznaju sa cenzurisanim materijalom a da ne pretrpe njegov loš uticaj, dok bi širokoj javnosti bila naneta tolika šteta kad bi se upoznala s datim tekstovima i slikama da bi to zahtevalo da bude zaštićena cenzurom? Možemo da se setimo petnaestog veka i inkvizicije, koja je utvrdila indeks zabranjenih spisa. Ta dela nisu smela da budu objavljena, ali su prikupljana u privatnim i crkvenim bibliotekama da bi ih viši pripadnici sveštenstva mogli konsultovati.

Arogantnost ovakvog stava je ono što je mnoge ljude posle prosvetiteljstva navelo da se suprotstave ideji cenzure u bilo kom njenom vidu. Zašto bi, na primer, izvesni spisi o nauci bili dostupni samo privilegovanoj eliti? Zašto se samo pripadnici neke religijske institucije smatraju dovoljno odgovornim da mogu da čitaju taj materijal, dok se drugi pripadnici društva drže u neznanju o novim otkrićima o prirodi sveta, koja bi proširila njihova shvatanja i možda im pružila vitalne informacije koje bi mogli da koriste kako bi vodili bolji život?

Odgovor koji su nudili crkveni zvaničnici u to vreme skoro je isti kao i odgovor s kojim se susrećemo gde god je cenzura prihvaćena. Odgovor je da širenje izvesnih vrsta informacija ugrožava same temelje ili opstanak društva. To je snažan odgovor. Međutim, retrospektivno posmatrano, uvek možemo da se kasnije pitamo da li takvo društvo i zaslužuje da opstane ako nema neko veće poštovanje prema istini već uvodi stalnu cenzuru. Teškoća je u tome što se čini da osobe na vlasti često mnoge vrste informacija vide kao potencijalno štetne po njihove individualne interese. Radi sopstvene koristi tada mogu da prikazuju te lične opasnosti kao velike pretnje društvu u celini. Tako su crkveni velikodostojnici u novoj nauci Galileja, Bekona, Dekarta, Lajbnica i drugih u sedamnaestom veku videli pretnju religijskim temeljima evropskih društava u kojima je njihova pastva živela. U totalitarnim režimima i diktaturama poput nacističke Nemačke, staljinističkog Sovjetskog Saveza i Severne Koreje, da navedemo samo tri najupadljivija primera od bezbroj drugih, protok informacija koje nije regulisala vlada smatrao se potencijalnom pretnjom režimu. Praktično se sve informacije u tom smislu mogu shvatiti kao opasnost po opstanak društva, opasnost po samo „tkivo i temelje društva” (emocionalno nabijena ali nesuvisla fraza koja se često priziva u odbranu ograničavanja informacija). Totalitarna vlada je pre i iznad svega režim koji vrši kontrolu nad svim aspektima informativnih medija. Ponovljena lekcija istorije jeste to da je cenzura, dobronamerna ili ne, obično mnogo štetnija po stvarne temelje društva od bilo koje navodne pretnje kojoj treba da bude brana.

Zašto uopšte da brinemo o etici

Uvod

Naučnici su ljuti i frustrirani. Uvereni su da njihov rad sputavaju i deformišu regulatori etičke prakse koji ne razumeju uvek istraživanja u društvenim naukama. U Sjedinjenim Državama, Kanadi, Ujedinjenom Kraljevstvu, Novom Zelandu i Australiji istraživači se žale na to da se regulatori rukovode biomedicinskim iskustvima koja s društvenim naukama imaju malo ili nimalo veze. A kako smo stigli do ove tačke? Kako je došlo do toga da su naučnici u procepu između svoje prirodne posvećenosti etici i neodgovarajućih režima regulacije za koje se očekuje da ih slede? Otkud toliki antagonizam između istraživača koji veruju da se ponašaju etično i regulatora koji, deluje, smatraju da nije tako.

Namera nam je da ovom knjigom postignemo četiri stvari. Prvo, da pokažemo praktičnu vrednost ozbiljnog i sistematičnog razmišljanja o tome šta bi to bilo etično ponašanje u istraživanjima u okviru društvenih nauka.¹ Kao drugo, utvrđujemo kako i zašto je došlo do pojave trenutno postojećih režima regulacije u ovoj oblasti. Treće,

¹ U tekstu prevoda su korišćeni termini etični/etično za domen na koji se u isključivo akademskom kontekstu filozofije morala referira kao na „moralno”. Tako domaći akademski diskurs razlikuje „moralno” na planu ponašanja i verovanja od „etičkog” na planu refleksije i analize ponašanja i verovanja. Ipak, tokom poslednjih decenija, u govoru i pisanju o moralnim temama uvrežili su se izrazi poput „etično postupanje” ili „etička procedura” za pojavu uspostavljanja ili poštovanja nekih konkretnih pravila, uglavnom propisanih etičkim kodeksima profesionalnih udruženja ili akademskih i naučnoistraživačkih institucija. Ovo pitanje veoma je važno za razumevanje iskoraka u profesionalnu praksu i sažimanja s njom kakav je etička teorija napravila tokom razvoja primenjene etike, prilagođene posebnim oblastima (medicini, novinarstvu, biznisu, sportu ili ekologiji, na primer). U skladu s tim promenama i u ovom prevodu se „etičko” i „etično” preuzimaju iz praktičnog života etike, dakle koriste se akademski „nepravilno” ali na u praksi uobičajen način. Ne odnose se samo na domen profesionalne refleksije i analize moralnih pojmova i pojava u istoimenoj filozofskoj poddisciplini već na sve širi domen regulacije istraživanja, koji je najbliži primenjenoj ili, još preciznije, proceduralnoj „etici” kao svojstvu (propisanog) ponašanja i postupanja, a ne disciplini koja to ponašanje proučava. Jak naglasak koji i sami autori već u podnaslovu knjige stavljaju na razliku između etičnog postupanja i podvrgavanja etičkoj regulativi (kodeksima, pravilima i propisima) samo je razlog više za usvajanje terminologije iz ne samo akademske nego i iz etike primenjene u praksi (prim. prev.).

težimo da na čistac isteramo one prakse koje su dovele do antagonizma istraživača i regulatora. Konačno, nadamo se da ćemo obe pomenute strane ohrabriti da zajednički osmisle rešenja i etičkih i regulatornih problema.

Uznemirujuće je i nimalo ironično to da su regulatori i naučnici podeljeni, nepoverljivi jedni prema drugima, pa čak i međusobno suprotstavljeni. Na kraju krajeva, zar ne delimo polazište da je etika važna? Jasno je da delimo stanovnište da se etika bavi onim što je ispravno, dobro i vrlo. Niko među nama ne želi da ljudima nanese zlo. I nikome nije cilj da se istraživanje zaglavi u nekom sporu. U ovom poglavlju skiciramo zašto naučnici iz društvenih nauka uzimaju (a i zašto bi trebalo da uzimaju) etiku za ozbiljno. Posle toga ćemo detaljnije opisati strukturu knjige.

Zaštita drugih, minimizacija štete i uvećanje ukupnog dobra

Etično ponašanje služi tome da zaštititi pojedince, zajednice i životnu sredinu, a potencijalno može i da doprinese ukupnom dobru u svetu. Kao naučnici koji svet žele da načine „boljim mestom za život” trebalo bi da izbegavamo (ili makar da minimizujemo) dugotrajno, sistematično nanošenje štete pojedincima, zajednicama i njihovoj životnoj sredini (Diener and Crandall, 1978; Mitchell and Draper, 1982; Peach, 1995). Darli nas s uživanjem podseća (Darley 1980, 15) da bismo, ukoliko naša istraživanja ne bi bila etična, „one koji pokušavaju da sprovedu društvenu promenu pretvorili u plen prevarena koja iznose nedokumentovane tvrdnje zasnovane na neadekvatnim dokazima”. Povrh toga, sledeći manje idealistično razmišljanje, a imajući u vidu to da društvena istraživanja u velikoj meri finansiraju poreski obveznici, može se smatrati da postoji i dužnost da se obezbedi da ona ispunjavaju socijalno poželjne ciljeve (Schrader-Frechette, 1994). Nažalost, a kao što je pokazao Medoks (Maddocks 1992, 553), to nije uvek bio slučaj. Ovu poentu jasno ističe uvod u Smernice za istraživanja Aboridžina i stanovnika Toresovog moreuza Univerziteta Mekvajer:

Očigledno je da se u poslednje vreme akademska istraživanja Aboridžina i stanovnika Toresovog moreuza zloupotrebljavaju u velikoj meri. To je dovelo do toga da mnogi Aboridžini i Ostrvljani sada smatraju da je istraživanje to koje je dovelo do njihovog nazadovanja. Umesto da se posvete njihovim problemima, mnoga istraživanja su bila usredsređena na interese nauke ili belih Australijanaca (Univerzitet Mekvajer, nedatirano),

a ilustruje Kušingov pristup, u njegovom istraživanju iz devetnaestog veka među Zunjima u Novom Meksiku (v. Primer 1.1).

Primer 1.1 Kušingovi Zunji

Frenk Hamilton Kušing (Frank Hamilton Cushing, 1857–1900) etnolog-pionir. Najpoznatiji je po svojim istraživanjima među Zunjima u Novom Meksiku (SAD). Sledeći citat ilustruje njegovu očiglednu nezainteresovanost za lokalno stanovništvo:

Pred kraj (doručka) začuli su se bubnjevi i čegrtaljke koji najavljuju ples. Hitro sam poskočio, skinuo svesku u kožnom omotu s roga na kojem je visila, prebacio je preko ramena i poskočio ka vratima. Dvojica poglavica su se stvorili preda mnom, dohvatili me za ramena i tiho prigovorili da bi za mene bilo bolje da završim doručak. Upitao sam ih zar ne počinje ples a oni su odgovorili da ne znaju. Odgovorio sam im da ja znam i da idem da ga vidim.

‘Onda ostavite svoje knjige i olovke’, rekli su.

‘Neću, moram da ih svuda nosim sa sobom.’

‘Ako senku velikog plesa zarobite na listovima svoje knjige, iseći ćemo je na komade’, zapretiše oni.

Iznenada se otrgnuviši, povukao sam nož s dna torbe i, oslonjen na zid, krenuo njime da vitlam i govorim da će ruka koja ponovo posegne za mojim ramenom biti odsečena, a da će onaj ko iseče moje knjige sam biti isečen ovim nožem.

Izvor: Murphy and Johannsen (1990, 127)

Iako Kušing nije namerno povređivao svoje proučavane, njegov rad je primer za ono na šta ukazuje Univerzitet Mekvajer — očigledno sebično istraživanje, sprovedeno s veoma malo obzira prema osećanjima i potrebama ljudi koji su u fokusu istraživanja. U tom smislu, jasno je da ono predstavlja antitezu samom smislu društvenih nauka.

Uspostavljanje poverenja

Naučnici nemaju neotuđivo pravo da sprovode istraživanja o drugim ljudima (Oakes, 2002). To što i dalje imamo slobodu da sprovedimo takva istraživanja u velikoj meri je rezultat dobre volje pojedina i društva u celini, a zavisi od toga da li se ponašamo ispravno i tako da ne nanosimo štetu. Etično ponašanje može da obezbedi i klimu poverenja u kojoj bismo nastavili svoj rad, koristan za društvo (AAAS, 1995; Jorgensen, 1971; Mitchell and Draper, 1982; PRE, 2002; Walsh, 1992). Onda kada se ponašamo pošteno i časno, ljudi mogu da steknu osećaj da prepoznamo njihove potrebe i osećanja i da, nakon toga, budu više raspoloženi da otvoreno doprinesu našem istraživanju.

Etičnim ponašanjem mi kao naučnici održavamo poverenje i različitih „publika” s kojima i za koje radimo (AAAS, 1995; Mitchell

and Draper, 1982). U onim slučajevima u kojima postoji prethodni pad poverenja (v. Primer 1.2) možda ćemo morati dobro da se potrudimo kako bi ljudi ponovo stekli poverenje u nas.

Primer 1.2 CIA i profesor

Kasnih pedesetih godina dvadesetog veka profesor Ričard M. Stivenson (Richard M. Stephenson) sa Državnog univerziteta Ratgers u Njujorku (Rutgers) primio je donaciju za istraživanje izbeglica nakon Mađarskog ustanka 1956. godine od Društva za proučavanje humane ekologije Društvo se predstavilo kao akademski aktivna i kredibilna organizacija, nastala u okviru Programa za istraživanje humane ekologije Univerziteta Kornel (Cornell). Tokom 1957. godine Stivenson je sproveo istraživanje koje je uključivalo intervjue s preko sedamdeset ispitanika — izbeglica iz Mađarske. Iako je anonimnost sagovornika bila očuvana u izveštajima o istraživanju i akademskim člancima Stivenson je morao da dostavi listu proučavanih Društvu. Dve godine kasnije, Stivenson je na svoje veliko iznenađenje saznao da je istraživanje u stvari finansirala CIA, a da je Društvo za proučavanje humane ekologije poslužilo samo kao paravan. Objavio je da je 'nehotice obmanuo svoje informante, verovatno narušivši njihovu anonimnost, a da je njih i druge možda tokom tog procesa doveo u opasnost različitog stepena' (Stephenson 1978, 131–132).

Neoprezno postupanje i neosetljivost za kulturne razlike može da dovede do toga da zajednica uskrati saglasnost za obavljanje istraživanja (Gibbs, 2001; Howitt and Stevens, 2005). Volš (Walsh) je bio posebno uznemiren istraživačkom praksom na Pacifičkim ostrvima:

Ne tako retko, grube greške neiskusnih istraživača bez osećaja za proučavanu kulturu stvaraju probleme i proučavanima i ostrvskim vlastima, pa su neki zamoljeni i da odu (Walsh 1992, 86).

Drugim rečima i Državni univerzitet Australije iznosi sličnu zabrinutost kada objavljuje savete kako istraživati među Aboridžinima:

Samo zahvaljujući saradnji Aboridžina, NARU (Istraživačka jedinica Severne Australije) uspela je da ostvari jedan od svojih ciljeva, a to je da pokrene istraživanje među njima i dokumentuje ga za buduće generacije.

...izostanak poštovanja prema aboridžinskim običajima može da unese nemir u život zajednice...

(1992, 2)

Posledice etički sumnjivog istraživanja po mogućnost pojedinca ili institucije da sprovede istraživanje u nekoj ugroženoj populaciji mogu da budu veoma duboke i dugoročne (Freimuth et al., 2001; Oakes, 2002). Ne samo da zajednice mogu da povuku svoju saglasnost, već to mogu da učine i organizacije koje istraživanja podržavaju ili nadgledaju. Ouks (Oakes, 2002), na primer, ukazuje na suspenziju istraživanja mnogih ključnih istraživačkih institucija iz Sjedinjenih Država. Suspenzija, koju je uvela Kancelarija za zaštitu učesnika u ispitivanjima, podrazumevala je: prestanak donacija za istraživanja iz federalnih fondova; suspenziju s poslova obrade podataka; zabranu odlaska na konferencije; višegodišnju suspenziju celokupnog rada, a u nekim slučajevima i doživotnu suspenziju iz profesije. Dakle, važno je izbeći da se izazovu sumnja i strah i tako održi poverenje sponzora i uključenih strana, jer upravo zahvaljujući poziciji poverenja mi i možemo da nastavimo rad koji vrednujemo — i mi sami i drugi (Jorgensen, 1971; Mitchell and Draper, 1982; Walsh, 1992).

Obezbeđivanje istraživačkog integriteta

Vodeći računa o etici i ponašajući se u skladu s njom, mi promovišemo integritet istraživanja uopšte. Pošto se većina onoga što radimo odvija bez ičijeg nadzora, postoji ogromno polje na kojem možemo da se ponašamo nedozvoljeno. Na primer, istraživači mogu da isfabrikuju iskaze ispitanika ili podatke, kao i da dođu do informacija na prevaru, a da za to nikada niko ne sazna. Povrh toga, u nekim oblicima istraživanja koja uključuju prikrićivanje identiteta i u kojima je garantovana anonimnost učesnika istraživanja i lokacija na kojima se ono odvija, teško je, ako ne i nemoguće, da drugi naučnici potvrde verodostojnost istraživanja. Ukoliko smo u stanju da uverimo sebe i svoje kolege da se ponašamo etično, bićemo sigurniji u to da su rezultati rada koje čitamo ili o kojima slušamo istiniti i originalni.

Naša pojedinačna istraživačka nastojanja predstavljaju deo međusobno povezanih aktivnosti na lokalnom, nacionalnom i međunarodnom nivou. Mi svi postepeno napredujemo zahvaljujući uspesima svakog od nas ponaosob. A kada je nešto od onoga što neko od nas uradi netačno, neetično ili na neki drugi način sporno, svi snosimo posledice. Loša praksa utiče ne samo na našu individualnu i profesionalnu reputaciju već i na verodostojnost i pouzdanost našeg individualnog i kolektivnog rada.

Ipak, pritisci na akademski integritet rastu. Bibi (Bibby, 1993) veruje da su mnogi trendovi, među kojima povećanje zavisnosti univerziteta i njihovih istraživača od sponzora, kao i povezivanje dobijanja projekata finansiranih iz budžeta ili povećanje plata s „učinkom” istraživača, povećali verovatnoću da se istraživači ne ponašaju etično.

Odnosi integriteta i poverenja među kolegama delimično se oslanjaju na modele uzornog ponašanja. Ključno je da studenti, kolege i drugi članovi zajednice vide da dajemo dobar primer time što

se ponašamo etično (Miller, 2003). Obrnuto, u jednom istraživanju (Satterwhite, Satterwhite and Enarson, 2000) koje je uključivalo preko trista studenata medicine, ispostavilo se da je učestvovanje u neetičnim iskustvima i izlaganje njima imalo poražavajuće efekte po njihova etička uverenja. Izgleda da istraživači koji se ne ponašaju u skladu s propisima modeluju neetično ponašanje svojih kolega.

Zadovoljavanje organizacionih i profesionalnih zahteva

U odgovoru na sve veći broj javno objavljenih dokaza o korupciji, naučnim podvalama i nepodopštinama tog tipa širom sveta, rastu i zahtevi javnosti i institucija za individualnu „uračunljivost” (AAAS, 1995), što predstavlja još jedan razlog da vodimo računa o etici. Škole, univerziteti, agencije koje doniraju istraživanja, poslodavci i naučna društva teže da se zaštite od neetičnih postupaka nekog pojedinačnog poslodavca, člana ili funkcionera. Na primer, Univerzitet Ohaja (Ohio University, 1986) objavio je da jedan od tri fundamentalna razloga zašto se formalno posvećuje etičkim pitanjima predstavlja „zaštita interesa samog Univerziteta”, što je politika koja se zadržala do danas.

U Sjedinjenim Državama pretnja aktuelnim ili izglednim sudskim procesima čini da mnoge institucije podrobnije nadziru (ne) etične prakse u okviru širih strategija menadžmenta rizika. Ouks (Oakes, 2002) navodi veliki broj slučajeva u kojima su sudovi istraživače s univerziteta osudili zbog nekog naučnog prestupa. U jednom od tih slučajeva, Apelacioni sud Države Merilend ustanovio je da su istraživači s Univerziteta „Džons Hopkins” tretirali decu uključenu u projekat o popuštanju u školi usled trovanja bojicama kao „potrošnu robu”. U istom tom slučaju, sud je smatrao da su formulari o informisanom pristanku pravno obavezujući u smislu obligacionog prava. Tumačenja ovog tipa predstavljala su značajan podsticaj onim institucionalnim strategijama čiji je cilj bio da preduprede finansijske i srodne rizike do kojih može da dovede neetično ponašanje, uz one kakve inače donose promenljivost državne regulative i tehnološka promena (Francis and Armstrong, 2003).

S porastom rizika od nepoštovanja institucionalnih zahteva, istraživači kao pojedinci mogu da postanu skloni promišljanju sopstvenih postupaka, makar na nivou samoodržanja. A potrebu za institucionalnim i individualnim samoodržanjem istraživača u društvenim naukama prati i etika profesionalizacije. Istorijski posmatrano, profesionalizacija je igrala ulogu u uspostavljanju „pogodbe između članova jedne profesije i društva u kojem njeni članovi rade” (Marcuse 1985, 20). Kao deo uslova za dobijanje statusa profesionalca, razna tela tih organizacija usvajaju procedure za samoregulaciju moralnog ponašanja svojih članova. Zauzvrat, njihovi članovi polažu pravo na profesionalni status i zadobijaju specijalna s tim povezana prava, uključujući mogućnost da sprovedu istraživanja s određenim tipom individua ili zajednica.

Kako se nositi s novim i sve zahtevnijim problemima

Uobičajeno je da se naučnici susreću s etičkim problemima. Tabela 1.1 sadrži primere nekih teških situacija u kojima su se istraživači našli u svojoj svakodnevnoj praksi.

Etika nije samo pitanje svakodnevne istraživačke prakse već postaje i sve složenija. Taj trend oslikava i nove metodološke i tehnološke obrasce rada u društvenim naukama i šire društvene, političke i ekonomske promene koje su zahvatile naša društva. Na primer, ako posmatramo obnovljeni interes sociologije za autobiografiju kao istraživačku tehniku, videćemo da su se istraživači susretali s velikim brojem etičkih pitanja poput: rodno osetljivih nivoa privatnosti; odnosa između „razumljivosti” i poverenja; ili s pitanjima autentičnosti i kredibilnosti (Harrison and Lyon, 1993). U skorije vreme sve naglašenija komparativna i participativna istraživanja u geografiji pokrenula su ogroman broj etičkih pitanja povezanih s ulogama istraživača (Howitt and Stevens, 2005; Kindon, 2005). Slično tome i pojava interneta otvara nova pitanja povezana s privatnošću i javnošću u društvenim naukama (Thomas, 1996).

Te promene ne odnose se samo na prirodu etičkih problema s kojima se susreću istraživači u društvenim naukama već i na širi kontekst u kojem se sami istraživači i rezultati njihovih istraživanja posmatraju u proučavanim zajednicama. U mnogim okolnostima potencijalni učesnici istraživanja mogu biti već pripremljeni da pokrenu etička pitanja, poučeni mnogobrojnim i raznovrsnim kontroverzama povezanim s prošlim istraživanjima u prirodnim naukama, biomedicini, društvenim i političkim istraživanjima ili istraživanjima s posledicama po životnu sredinu. Oni sada znaju ako su preskočeni i veoma su svesni nekih mogućih loših posledica koje mogu da izazovu nepromišljeni istraživači. Proučavani su sada mnogo manje skloni tome da je istraživač uvek u pravu.

Istovremeno s ovim suočavanjem s novim izazovima opada i autoritet tradicionalnih i religijskih izvora moralnog opravdanja (Prozesky, 1999). Krivica za popuštanje moralnih uzdi svaljuje se na sve tipove društvene promene i na niz konkretnih razloga i događaja, od liberalizma do seksualnih skandala, kao i sve većoj socijalnoj fragmentaciji i s njome povezanim opadanjem intenziteta društvenog života i javnog angažmana. Šire posmatrano, mada je to verovatno deo istog kulturnog procesa, opadanje moralnog autoriteta povezano je s postmodernizmom. Neki kritičari poput Baumana (Bauman, 1993) išli su tako daleko da tvrde da je u svojoj „nepoverljivosti prema metanaracijama” postmodernizam odbacio mogućnost univerzalne, zasnovane etičke regulative. Jednostavnije rečeno, moguće je da je postmodernizam, kao jedan od najjačih uticaja na misao u društvenim naukama tokom poslednje četvrti veka, ohrabrio debatu o autoritativnosti definicijama i jednodimenzionalnošću narativa (Sayer and Storper, 1997; Smith, 1995). Posledično, pokrenuo je

pitanje legitimnosti bilo čijeg individualnog ili institucionalnog moralnog autoriteta. Iako neki, poput Lokstona (Lockstone 1996, A15) na primer, takvu poziciju preispituju:

Osim ukoliko ne bi postojao neki sveobuhvatni objektivni standard koji bi se odnosio baš na sve nas, ne bismo imali osnovu da osudimo kada se protestanti i katolici međusobno dižu u vazduh u Irskoj ili kada Hutui i Tutsi masakriraju jedni druge u Africi. Oni se samo pridržavaju sopstvenih vrednosti

ispostavilo se da su argumenti postmodernih kritičara veoma uticajni i da su ubedili mnoge društvene naučnike da vredi promisliti o adekvatnim odgovorima na nove etičke izazove ovog tipa.

Tabela 1.1 Primeri, u etičkom pogledu, teških situacija u kojima su se nalazili naučnici

- 1) Istražujući percepciju rizika od poplava u Sjedinjenim Državama, Bob Kejts je otkrio da, u retkim slučajevima, njegova pitanja kod sagovornika izazivaju uznemirenost i strah. Merenja koja je istraživački tim vršio na ulicama kako bi izračunao rizik od preliivanja vode izazivala su glasine koje su pojedine ljude navele da pomisle da će im kuće biti oduzete zbog izgradnje autoputa (Kates, 1994).
- 2) Jedan društveni naučnik je istraživao uzroke smrtnosti u seoskim područjima. Žena čiji je sin poginuo u nesreći na farmi saznala je za istraživanje. Kada ju je istraživač posetio žena mu je spremno saopštila da njen muž nikada ne govori o toj nesreći. Neposredno potom ostavila ga je nasamo s mužem. Istraživač je pratio farmera od krave do krave, pričao mu o istraživanju i odgovarao na njegova pitanja. Postalalo mu je očigledno da je farmer veoma psihički uznemiren. Zbijao je šale i smeja se kako bi suzbio suze. Ipak, na kraju je pristao da učestvuje u zajedničkom intervjuu sa svojom ženom. Istraživač je osetio da je žena pristala dobrovoljno, ali da je muž bio pod njenim uticajem i da je ona izgleda želela da ga natera da govori o nesreći (primer je modifikovan iz: Rosenblatt 1995, 143).
- 3) Poslediplomac koji je radio neko istraživanje pripremio je upitnik koji je trebalo da bude podeljen dvema grupama šesnaestogodišnjaka u lokalnim srednjim školama. Upitnik je igrao ključnu ulogu u jednom komparativnom istraživanju. Obezbedio je saglasnost roditelja u skladu s državnim regulativom. Etički komitet univerziteta je od njega zahtevao da učenicima preda i prateće pismo u kojem im objašnjava da je učešće u anketi dobrovoljno i da niko nema obavezu da odgovori na bilo koje od pitanja. Nekoliko nedelja pre nego što je anketa trebalo da započne, istraživač je nastavnicima dao njen nacrt kako bi je prokomentarisali. Ali taj

nacrt nije sadržao prateće pismo. Tako je istraživač otkrio da je jedna od nastavnica već podelila anketu učenicima i da su je svi popunili.

- 4) Tokom istraživanja kako se fizički zlostavljane žene prilagođavaju životu nakon napuštanja bračnog doma, jedna naučnica se dobrovoljno prijavila da radi u sigurnoj kući. Niko tu nije znao da ona sprovodi i istraživanje. Istraživačica se sprijateljila s onima koji su imali korisne informacije. Kada je završila istraživanje, nestala je iz sigurne kuće. Nikome se više nije javila, nikome nije rekla stvarni razlog zbog kog je bila u sigurnoj kući, niti je iko imao šanse da ikada vidi rezultat njenog istraživanja.
- 5) Iz jednog lanca supermarketa angažovali su izvesnog istraživača kao konsultanta, zainteresovani za moguće lokacije na periferiji. Jedna gotovo neizbežna posledica politike lanca bilo bi razaranje predgrađa u tom smislu da bi značajno pala vrednost nekretnina u blizini predloženog mesta za izgradnju. Osim toga, došlo bi i do nestajanja lokalnih radnjica, zbog čega bi mahom siromašna i starija populacija bila prepuštena skupim prodavnicama.
- 6) Barbara Herel Bond je kasnih šezdesetih u Sijera Leoneu istraživala iskustva sedamsto pedeset četiri osobe koje su u zemlji imale neku profesionalnu kvalifikaciju. Oni su veoma često bili međusobno povezani srodničkim vezama i uglavnom su se međusobno poznavali. Uprkos njenom nastojanju da prikrije identitet ispitanika, otkrila je da neki čitaoci mogu da prepoznaju skoro sve u prvoj verziji njenog izveštaja, kao i da mogu da ga i dopune detaljima poput političke pripadnosti, etničkog porekla njihovih suptružnika, obrazovnih kvalifikacija i drugim, intimnim detaljima (Harrell-Bond, 1976).
- 7) Grupe od nekoliko istraživača su posmatrale kako se ljudi ponašaju u tržnim centrima. Radili su nenametljivo mada ne i prikriveno. Neki čovek je prišao jednoj od grupa i upitao ih šta rade. Oni su mu ukratko izneli o čemu se radi u njihovom projektu, pokazali identifikacione kartice s univerziteta i pokazali odobrenje etičkog komiteta njihovog univerziteta. Građanin je prigovorio što je deo istraživanja i zatražio da se ono prekine.
- 8) Jedan naučnik posvećen uključivanju domorodačkih znanja u ekološki menadžment otkrio je grube ekološke prekršaje tradicionalnih „vlasnika” zemlje. Odlučio je da ne obelodani te prestupe pri iznošenju rezultata svojih istraživanja.
- 9) Tokom svog istraživanja za doktorat jedan student je tokom intervjua saznao za konkurs neposredno pošto je, takođe tokom intervjua, saznao da jedna osoba koja očekuje da bude otpuštena deluje da bi mogla da bude zainteresovana. Ipak, doktorand je već bio obećao anonimnost i poverljivost svim ispitanicima

Napomena: svi detalji koji bi mogli da posluže za identifikaciju uklonjeni su ili izmenjeni tamo gde je to bilo prikladno.

Od brige o nečemu do samog ophođenja

Naučnici brinu o etici. Mi se ponašamo ispravno i vrlo zbog onih koji su nama i onome što radimo poklonili poverenje; zbog poslodavaca; finansijera i onih koji na drugi način pomažu naše profesionalne aktivnosti; ali i zbog sopstvene želje da činimo dobro. A to ne moramo da činimo samo iz potrebe da činimo dobro već i kako bismo izbegli javnu cenzuru.

Nažalost, mnogi misle da je ponašati se etično teže nego što bi moglo da bude. Zašto je tako? Delimičan razlog leži u tome što mnogi među nama ne poseduju filozofska znanja koja bi omogućila efikasno usaglašavanje vidova regulacije istraživanja u društvenim naukama s biomedicinarima i etičarima. Zato u narednom poglavlju nudimo kratak i pitak pregled etičke teorije, kao neetičari za neetičare.

Mišljenja smo da istraživači treba da prodube svoje razumevanje politike i konteksta u kojima se etika reguliše. Treće poglavlje usredsređeno je na razvoj važnijih etičkih kodeksa i principa koji su trasirali institucionalne pristupe regulaciji posle 1945. godine. Iako se odnose na biomedicinska istraživanja, svi oni su igrali ulogu pri kasnijoj regulaciji koja se odnosila na društvene nauke. Taj uticaj se vidi u različitim pravnim sistemima i razmatramo ga u četvrtom poglavlju.

Neophodno je i da istraživači budu refleksivni i da pažljivo podvrgavaju svoje aktivnosti etičkim razmatranjima. U poglavljima od petog do osmog razmatramo na koji način su autori uobličili svoja iskustva oko koncepata kao što su informisani pristanak, poverljivost, dobronamernost i neškodljivost, kao i probleme povezane s odnosima koji se uspostavljaju tokom istraživanja. Ta poglavlja dočaravaju tenziju u samoj istraživačkoj zajednici ali i među onima za šta istraživači veruju da je ispravno, s jedne, i ideja istraživačkih komiteta o tome šta je podobno, s druge strane. Ta pitanja se, takođe, pojavljuju i u Prilogu koji sadrži odgovore kolega o nizu složenih etičkih pitanja na širokom interdisciplinarnom planu.

Knjiga je ambiciozna, praktična i realistična. Ambiciozna je zbog toga što se bavi širokim spektrom tema — etičkom teorijom, procesima etičke provere u različitim jurisdikcijama kao i načinima rešavanja etičkih dilema. Obuhvata daleko veći raspon nego bilo koji drugi skorije napisan rad o istraživačkoj etici u društvenim naukama. Njena praktičnost sastoji se u tome da je pisana prijemčivo i na osnovu komunikacije o idejama koje sadrži s raznovrsnom publikom. Konačno, knjiga je i realistična. Zasnovana je na našem dubokom posvećivanju praktičnoj dimenziji etičnog postupanja u društvenim naukama. U završnom poglavlju zastupamo tezu da mi, kao naučnici u društvenim naukama koji stupaju u odnose s onima koji to nisu, moramo da povećavamo i percepciju i stvarni nivo legitimnosti naših istraživanja. Treba da uverljivo predstavimo i branimo etičku prirodu naših aktivnosti, i kao pojedinci na lokalnom nivou i kolektivno na lokalnom, nacionalnom i međunarodnom nivou.

Činiti dobro i izbegavati da se naudi drugima

Uvod

Mogli bismo da očekujemo da će svi istraživači biti veoma oprezni i zaštititi učesnike svojih istraživanja, u najmanju ruku od fizičkih povreda. Na kraju krajeva, većina moralnih sistema zahteva od ljudi da se uzdrže od namernog povređivanja drugih osim ako za tako nešto ne postoji dobar razlog. Međutim, a kao što smo već izložili u trećem poglavlju, istraživačka etika se u velikoj meri razvila kao odgovor na potrebu da se učesnici istraživanja zaštite od velike štete koja im je bila nanošena. Užasan uticaj medicinskih eksperimenata na vulnerabilne grupe izazvao je obavezu da se ne dozvoli istraživačima da sami sebe regulišu. Rezultat toga je predstavljalo nastojanje da se ranim etičkim kodeksima učesnici istraživanja zaštite od različitih oblika nepravdi.

Uobičajeno je da se od savremenih istraživača očekuje da umanje rizik nanošenja štete ili nelagodnosti učesnicima (princip neškodljivosti). U određenim slučajevima, od njih se takođe može očekivati da potpomažu dobrobit učesnika ili da uvećavaju korist za društvo kao celinu (princip dobronamernosti) (Tri-Council, 2003). U ovom poglavlju ispituje načine na koje su se naučnici hvatali u koštac sa konceptima štete i koristi, kao i kako su nalazili ravnotežu između ta dva. Oni u tome nisu uvek uspevali. Pojedini istraživači kod učesnika i dalje stvaraju utisak da su eksploatisani, pa „ključaju od besa, odlučni da živog oderu svakog sledećeg ambicioznog istraživača koji se pojavi” (Punch 1986, 47; v. takođe Darou et al., 1993; Sheper-Hughes 2000).

Izbegavanje da se nanese šteta

Sam pojam „štete” je diskutabilan. Džozel Fajnberg (Feinberg, 1984) ga je definisao kao „poraz interesa”, gde su interesi pojedinca definisani kao „niz stvari važnih za tu osobu”. Iako se zbog uticaja bioetike najčešće o šteti misli u fizičkom smislu, ona takođe može biti i psihička, socijalna i ekonomska (ESRC 2005; NHMRC 2001b). Verovatnije je da će nanošenje štete putem istraživanja u društvenim naukama uključiti psihički nemir, nelagodnost, socijalni gubitak, napad na privatnost ili ugrožavanje prava nego fizičko povređivanje.

I tek samo jedno istraživanje može da izazove niz šteta. Uzmimo u obzir dva primera, prvi hipotetički a drugi stvarni. Prvi uključuje studiju seksualnih praksi među zaposlenima u određenoj organizaciji. Možda su u naporu da se ispita postojanje diskriminacije ili rizičnih seksualnih praksi, zaposleni pitani da li su seksualno aktivni, koje oblike seksualnih aktivnosti upražnjavaju i kog/kojih su rod/ova/a njihovi partneri. Različiti tipovi štete mogu da proisteknu iz ovog istraživanja ako se, na primer, prekrši odnos poverljivosti i odgovori pojedinačnih ispitanika otkriju poslodavcima i njihovim kolegama. Rezultat može da bude taj da zaposleni ne dobije unapređenje zbog svoje seksualnosti, drugu zaposlenu mogu fizički da maltretiraju kolege zato što je HIV pozitivna, treći može da strahuje od raskida svoje veze sa partnerkom posle otkrivanja njegove seksualne prošlosti itd.

Drugi slučaj se tiče prikrivenog posmatranja sa učestvovanjem američkog doktoranda o zloupotrebi droge tokom jedne godine (Miller and Selva, 1994). Miller se predstavljao kao „poverljivi informant”, učestvujući u dvadeset osam slučajeva sa narkoticima. Ovo je uključivalo ubeđivanje ljudi da kupe ilegalnu drogu od prikrivenih policajaca. Policajci bi kasnije uhapsili kupce i oduzeli sve što kupac poseduje ili zatečen novac. Miller je bio veoma kritičan prema ovim operacijama i opravdao je svoju upotrebu prikrivenih tehnika kao metode otkrivanja „ove skupe i nefunkcionalne strategije primene droge” (Miller and Selva 1994, 323). Miller nije razmatrao uticaj koji bi njegov posao mogao da ima na osumnjičene. Neki istraživači bi mogli da opravdaju odavanje informacija o dilerima droge policiji, iako bi mnogima bilo veoma neprijatno da dozvole da se njihovi istraživački podaci koriste na ovaj način (v. šesto poglavlje). Pored toga, Milerova uloga je značila da se uključio u ono što bi se u nekim jurisdikcijama smatralo podmetanjem. U jednom slučaju, na primer, bili su uhapšeni kratkoročni korisnik i potencijalni diler marihuanе, dok su njegov novac i roba bili oduzeti. Miller i Selva su priznali da „kupac možda nikada ne bi imao namere da kupi nedozvoljenu količinu droge da mu istraživač i agent nisu ponudili takvu priliku” (Miller and Selva 1994, 324–325).

Istraživači bi trebalo da se potrudе da izbegnu čak i samu mogućnost nanošenja štete drugima. Naravno, većina istraživanja uključuje izvesni rizik, uopšteno posmatrano znatniji od minimalnog rizika s kojim se susrećemo u našim svakodnevnim životima (Freedman et al., 1993). Mera u kojoj istraživači moraju da izbegavaju rizik može zavisiti od stepena rizika (prevalence) kao i od težine posledica koje mogu da proisteknu iz toga (magnitude): uobičajeno je da se kaže da prednosti i rizici moraju biti ‘uravnoteženi’ i da se pokaže da su u ‘povoljnom odnosu’ (NCPHSBBR, 1979). Ili, drugačije rečeno, „ozbiljni rizici kao svoje opravdanje zahtevaju srazmerno značajan cilj” (Beauchamp and Childress 2001, 118).

Elsberg i Hejz (Ellsberg and Heise, 2002) ponudili su primer zasnovan na istraživanju porodičnog nasilja u zemljama u razvoju. Po njima, najveću opasnost pri istraživanju zlostavljanih žena predstavlja:

mogućnost da se nenamerno prouzrokuje šteta ili neprijatnost. Ispitanice bi mogle da budu povređene ako partner sazna da je pričala sa drugima o njihovoj vezi. Uz to, postoji verovatnoća da ispitanice postanu uznemirene intenzivnim intervjuom ili zbog neminovnog prisećanja bolnih ili zastrašujućih iskustava (2002, 1599–1600).

Posledično, u Meksiku su partneri ponovo maltretirali žrtve nasilja u porodici zato što su one učestvovala u istraživanju koje je ispitivalo njihova prethodna iskustva (Health and Development Policy Project, 1995; v. takođe smernice World Health Organisation, 1999). U domenu indigenog zdravlja, Anderson je pozvao istraživače da promisle i odgovore na sledeći širok spektar problema:

da li će proces istraživanja naglasiti unutrašnje sukobe u zajednici? Koji efekat ima postavljanje pitanja o veštinama ženskog roditeljstva na njihovo samopouzdanje kao majki? Kako će objavljene izveštaje tumačiti mejnstrim štampa i da li postoji opasnost da će biti pogrešno predstavljeni kako bi se pojačali tradicionalni kolonijalni stereotipi? (Anderson 1996, 162–163).

Obično se od istraživača očekuje da prihvate strategije umanjivanja rizika (NHMRC 2001b; RESPECT n. d.) koje mogu da uključe nadziranje učesnika, održavanje bezbednosne mreže profesionalaca koji mogu da pruže podršku u hitnim slučajevima, isključivanje vulnerabilnih pojedinaca ili grupa iz istraživanja kada je to opravdano, uzimanje u obzir toga da li su dostupne alternative sa manjim rizikom, kao i predviđanje i predupređivanje svih iskrivljavanja rezultata istraživanja koji bi mogli da dovedu do nanošenja štete učesnicima (Rainwater and Pittman, 1967). Tako, na primer, u slučaju istraživanja obrazovanja deci takođe može da se nanese nepravda ako oni propuste deo nastavnog programa ili propuste neke prilike (možda zaostajanjem iza vršnjaka ili tako što su stavljeni u slabiju grupu). Profesionalna udruženja uglavnom zahtevaju od istraživača obrazovanja da budu „osetljivi prema integritetu tekućih institucionalnih aktivnosti” (American Research Association, 2000) i stvore preduslove za otklanjanje takve štete: „to može da podrazumeva popravnu nastavu, dodatnu nastavu, terapiju ili naknadno razjašnjavanje” (Australian Association for Research in Education, 1997).

Naknadno razjašnjavanje (debriefing) često se koristi u eksperimentalnim istraživanjima zasnovanim na obmani, kao strategija umanjivanja rizika (Schuler, 1982). Nakon što su podaci prikupljeni, istraživač objašnjava učesnicima pravu prirodu i svrhu istraživanja sa

uverenjem da to može da deluje kao „gumica koja će izbrisati emotivne i bihejvioralne rezidue” (Tesch 1977, 218) dok ima i izvesnu obrazovnu ulogu. Međutim, proces debriefinga odlikuju i izvesne mane. Što se tiče brisanja posledica manipulacije, Vorik (Warwick, 1982) tvrdio je da posledice mogu da se nastave i posle naknadnih razjašnjenja. U nekim slučajevima debriefing stvarno može da poveća bilo koju potencijalno nanetu štetu (Keith-Spiegel and Koocher, 1985). Nekoliko psihologa je takođe otkrilo da učesnici ne moraju baš visoko da vrednuju informacije dobijene na ovaj način (Smith and Richardson, 1983), dok neki čak ostaju uvereni da obmana i dalje traje.

Drugi način nošenja s mogućnošću nanošenja štete učesnicima istraživanja predstavlja uključivanje članova onih zajednica koji čine fokus istraživanja u planiranje i vođenje istraživanja. Na primer, Martin i Noks (Martin and Knox, 2000) su uključili članove agencije koja pruža usluge za gej i lezbijske zajednice dok su planirali svoje istraživanje o rizičnom ponašanju povezanom s HIV-om među gej muškarcima. Unutar ovog modela, proces istraživanja može da uključi razmenu između istraživača i uključenih zajednica sa jedne strane i sa druge strane, istraživača i učesnika koji sarađuju na razvijanju odgovarajućih pitanja i metodologija, gde istraživači omogućavaju pristup stručnim informacijama i izvorima istraživanja u razmenu za podršku i savet članova zajednice (Rosenthal 1991; Silvestre 1994).

Slične kritike tradicionalnog shvatanja minimizacije rizika pojavile su se u antropologiji. Grejvs i Šilds (Graves and Shields, 1991) tvrdili su da su etički kodeksi precenili znanje naučnika i autonomiju njima dostupnih akcija:

...u biomedicinskim eksperimentima istraživačka paradigma daje istraživačima ujedno i maksimum kontrole nad ispitanicima i maksimalne mogućnosti da im se nepovratno naudi... (1991,135).

...sa druge strane... u većini istraživanja društvenih nauka uopšte nije očigledno koga mi to štitimo, kako ih štitimo, od čega ih štitimo i koje su granice naših mogućnosti da ih zaštitimo... (1991, 136).

Slično tome, jedan američki antropolog (Kovats-Bernat, 2002) koji se na Haitiju bavi terenskim radom sa decom ulice kritikovao je one koji pretpostavljaju da su antropolozi dovoljno moćni da kontrolišu ili pregovaraju o mogućim opasnostima za račun onih sa kojima rade. On napominje da je takvo uverenje bilo deo „kolonijalnog nasleđa” njegove discipline (2002, 214):

...sposobnost da zaštitimo od štete ili da ponudimo zaštitu nije isključivo domen antropologa već se mora shvatiti kao moć koju učesnici terenskog istraživanja dele na terenu radi dobrobiti koja se tiče svih (2002, 214).

Iako su istraživači nastojali da se usredsrede na potrebu da se izbegne nanošenje štete drugima, neki etičari su tvrdili da obaveze istraživača daleko prevazilaze ta nastojanja. Na osnovu principa dobromernosti, neki su tvrdili da bi trebalo da u određenim okolnostima delujemo zarad dobrobiti drugih. Na primer, Bičam i Čildres (Beauchamp and Childress, 2001) tvrdili su da zato što svi imamo koristi od toga što smo članovi društva, možemo u određenim situacijama biti u obavezi da činimo dobro svima drugima. Parafrazirajući Bičam i Čildresa, istraživač će možda morati da se ponaša kao da je on ili ona znao/la da: zbog opšteg interesa postoji rizik da drugim ljudima budu naneti gubitak ili šteta; da je delovanje istraživača neophodno kako bi se predupredili gubitak ili šteta; da postoji velika verovatnoća da postupci istraživača preduprede štetu; da postupak ne nosi po istraživača značajne rizike, troškove ili teret; da korist, koju će drugi dobiti, nadmašuje svaku štetu, trošak ili teret koji će istraživač verovatno morati da podnese.

Od istraživača se, stoga, može očekivati da imaju obavezu da čine dobro drugim ljudima čak iako oni nisu direktno pogođeni istraživanjem. Međutim, iako su neki etičari predlagali da bi trebalo da se trudimo da pomognemo što većem broju ljudi (Singer, 1999), obaveza da se učini dobro je obično ograničena na neki način. Neki komentatori su predložili da mora da postoji poseban odnos između osobe koja je pod obavezom i osobe ili grupe ljudi kome on ili ona duguje obavezu (Mill, 1863). Dakle, posebna obaveza da se čini dobro može da proističe iz porodičnih ili prijateljskih veza ili iz pravnog ugovora. Ona takođe može biti rezultat formalnog odnosa stvorenog usaglašenim ugovorom o istraživanju. Ukratko, poduzimanje istraživanja može da nametne dužnosti i obaveze istraživaču da deluje u korist učesnika.

Jedan primer za ovo su komercijalna biomedicinska istraživanja koja se odvijaju u zemljama u razvoju. Tim povodom je CIOMS (2002) zaustavio istraživanja sprovedena u korist multinacionalnih farmaceutskih kompanija koje su iskorišćavale učesnike istraživanja u zemljama u razvoju. Nasuprot tome CIOMS zahteva da istraživači budu odgovorni prema zdravstvenom stanju i potrebama vulnerabilnih subjekata. Ovo može da podrazumeva obavezu da se dopune zdravstvene usluge onda kada vlada nije u mogućnosti da ispuni lokalne potrebe (Pravila 10 i 21), ili da se pomogne izgradnja lokalne istraživačke baze i doprinese uspostavljanju održive sposobnosti zemlje domaćina za nezavisnu naučnu i etičku procenu i biomedicinska istraživanja (komentar na Pravilo 12).

U društvenim naukama često se tvrdi da zbog doprinosa istraživanja opštem korpusu znanja, grupa ljudi koji učestvuju u istraživanju može nekad u budućnosti da ima od njega koristi. Na primer, u oblasti istraživanja HIV-a i intravenskih korisnika droge, Singer i

njene kolege su istakli više različitih koristi koje su proistekle iz njihove antropološke studije, uključujući:

...beleženje rapidnog širenja HIV-a među intravenskim korisnicima droge...; identifikovanje malo poznatih puteva širenja HIV-a u populaciji korisnika droge; utvrđivanje važnosti uloge krek kokaina u seksualnom prenošenju HIV-a...; nadgledanje pojave novih korisnika droge i obrazaca HIV rizika...; dokazivanje efikasnosti što šireg pristupa pri regrutaciji skrivene populacije korisnika droge za intervenciju... (Singer et al., 2000, 390).

Fontez je (Fontes, 1998) problematizovala pristupe koji se zadovoljavaju ovime i zalagala se za:

povećano uključivanje direktne koristi za učesnike u planove istraživanja... Ovde ne pozivam na neku usputnu teorijsku korist već na povećanu korist za učesnike od samog tog učešća (1998, 58).

U stvari, Singer i saradnici (2000) bili su naklonjeni argumentima kao što su ovi. Oni su se u stvari još gorljivije zalagali za to da bi:

u radu s populacijama visokog rizika, istraživači trebalo da nastoje da rezultate svojih istraživanja i interakcije s vulnerabilnim pojedincima upotrebe kako bi pomogli da se učesnici istraživanja zaštite od štete koja bi mogla da ih zadesi i nezavisno od konteksta istraživanja (2000, 391).

Ukratko, Singerova (Singer, 1993) se zalagala da istraživači treba da zauzmu odlučan stav u borbi protiv društvenih nedaća. Iako je njen tim koristio novac od istraživanja da finansira niz usluga za korisnike droge u Hartfordu u Konektikatu (uključujući edukatore za doseganje, testiranja na HIV i savetovanja), upućivali su učesnike istraživanja na lečenje i druge zdravstvene i društvene aktivnosti i podržali su razvoj mnogobrojnih novih usluga. Nakon smrti jednog od ispitanika članovi tima su se i dalje borili s mišlju da i oni i istraživači slični njima ne čine dovoljno (Singer et al., 2000; v. takođe Prilog, slučaj 2).

Starosedelačke grupe su napravile smernice u kojima su pozvale istraživače da uvećaju koristi od istraživanja za indigene narode:

Indigene studije bi trebalo da koriste indigenim narodima na lokalnom i opštem nivou. Trebalo bi da se korist koju istraživači imaju od često intimnog pristupa njihovom ličnom i kolektivnom znanju recipročno akumulira (Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies 2000, Develto načelo).

U nekim slučajevima ovo bi moglo da se postigne „upućivanjem” ključnih članova lokalne zajednice u proces istraživanja i odobravanjem pristupa finansijskim sredstvima (Maori Health Committee 1998, 5.3.1), omogućavanjem šireg obrazovanja i obuke za indigene istraživače, zajednice i organizacije (Australian Housing and Urban Research Institute, 2004), ili pomaganjem zajednici da se uključi u rešavanje ranije neprepoznatih problema (Anderson, 1996).

U slučaju istraživanja nasilja u porodici, Ellsberg i Hajs (Ellsberg and Heise, 2002) mišljenja su da intervjui mogu da imaju važnu ulogu za žrtve koje se možda „raduju prilici da podele svoja iskustva sa nekim ko ih neće osuđivati ili okrivljavati” (2002, 1600). Mnoge studije se bave pokušajem da se obezbedi emotivna i praktična podrška žrtvama, nuđenjem informacija i omogućavanjem pristupa formalnim i neformalnim službama, obezbeđivanjem povratnih informacija proučavanoj zajednici i relevantnim institucijama, kao i pružanjem podrške ili zastupanjem zlostavljanih žena (Ellsberg et al., 1997; Richie 1996; Usdin et al., 2000; World Health Organisation 1999). U svom istraživanju seksualnog zlostavljanja u Čileu, Fontezova (Fontes 1998) je sakupljala podatke koristeći fokus grupe sačinjene od ljudi uključenih u kolektivne ili ženske organizacije u nadi da će „javna rasprava o seksualnom zlostavljanju članovima grupe umanjiti osećaj stida i potrebu da taje, i uspostaviti veze koje bi kasnije mogle da posluže kao katalizator društvene promene” (1998, 58). Nakon što je rad u fokus grupama završen, Fontezova je vodila besplatne radionice o seksualnom zlostavljanju za učesnike i za lokalnu mrežu podrške mentalnom zdravlju.

Mnoge istraživače u studijama hendikepiranosti je mučila njihova pozicija sakupljača podataka koji svojim proučavanima nude samo malo više od iluzije promene (Stalker 1998; slična pitanja se pojavljuju i u studijama beskućništva, v. Cloke et al., 2000). Tradicionalne istraživačke prakse su takođe osetljive na napade ispolitizovanih pokreta osoba s hendikepom. Ti pokreti opisuju studije hendikepa kao eksploataciju i viktimizaciju ljudi sa hendikepom koji se nalaze u rukama tradicionalnih istraživača bez hendikepa koji izgledaju više zainteresovani za razvoj sopstvenih karijera nego za promenu položaja ljudi sa invaliditetom (Lloyd et al., 1996; Newell 1997). U devedesetim godinama su se neki naučnici udaljili od ideje participativnog istraživanja i približili onome što su nazvali emancipatorsko istraživanje (Zarb, 1992). Za Olivera (Oliver, 1992) eksploatatorski je da se bavi istraživanjem koje prikazuje samo perspektive osoba sa hendikepom. Umesto toga, istraživači imaju odgovornost da rade sa ljudima sa hendikepom i da koriste svoja istraživanja da razviju načine da se oni osnaže, putem uticanja na osmišljavanje javnih politika i njihovu primenu.

Lojd i saradnici (Lloyd et al. 1996) tvrdili su da istraživači treba da dele znanje, veštine i iskustvo sa ljudima sa hendikepom i da im ponude veće mogućnosti:

Oснаživanje i partnerstvo se neće ostvariti sami od sebe; oni moraju da budu podstaknuti, možda baš osporavanjem uticaja koje nemoć, hendikep ili ugnjetavanje imaju na ljude, možda pružanjem prilika da steknu znanje, razumevanje i podršku koje će povećati njihovo samopouzdanje, moć, kontrolu i izbor (1996, 306).

Pouka savremene debate u antropologiji ipak je to da treba da budemo oprezniji. Neće uvek biti lako prepoznati koji je najbolji način da podržimo vulnerabilne populacije. Jedna američka antropološkinja je 1995. godine pozvala svoje kolege da se posvete militantnoj antropologiji zauzimajući aktivistički stav prema ugnjetavanju, „kao sadruzi s nemoćnima, kako bi oni ustanovili svoje potrebe nasuprot interesima buržoaskih institucija” (Scheper-Hughes 1995, 420). Ona je objasnila svoj povratak antropološkom aktivizmu kao oblik istraživačke pogodbe koju je postigla sa stanovnicima Alto de Kruzijera, jednog slama u severoistočnom Brazilu:

postavili su mi ultimatum: sledeći put kada se vratim u Alto de Krusijero biće to pod njihovim uslovima, to jest, kao *companheira*, ‘pridružujući’ im se kao i ranije u borbi a ne samo da bezbrižno sedim i vodim terenske beleške. ‘Uostalom, šta je nama ta antropologija?’ (1995, 411).

Međutim, njen rad je naišao na neke veoma oštre komentare. Dandrade (DAndrade, 1995), Kuper (Kuper, 1995) i Gledhil (Gledhill, 1999) svi redom bili su zabrinuti zato što nije uvek „očigledno da ugnjeteni čine jasno definisanu grupu sa nedvosmislenim zajedničkim interesima (Kuper 1995, 425). Zaista, kao što je Filip Buržoa (Bourgois, 1995) otkrio u svom istraživanju krek scene u španskom Harlemu, naponi istraživača da doprinese zajednici domaćina mogu da naiđu na potpuni podsmeh učesnika istraživanja i da ugroze istraživački projekat.

Mislili su da sam poludeo... U nekoliko navrata je moje insistiranje na tome da bi moj istraživački projekat trebalo da donese opipljivu političku korist zajednici iznedrila ponižavajuće odgovore: ‘Cezar: Felipe, ti samo brbljaš neviđenu gomilu... (Bourgois 1995, 46–47).

Veći deo literature koji poziva istraživače da donesu više dobra po učesnike istraživanja zasniva se na radu sa ugroženim i bespomoćnim zajednicama kojima je očigledno potrebna pomoć. Međutim, malo se raspravlja o tome šta bi naučnici mogli da duguju moćnim ili neprijatnim grupama — da li bi od istraživača trebalo da se zahteva da rade u korist korporacija ili ministarstava koja ne plaćaju za svoje usluge, rasističkim političkim grupama ili muškarcima koji sprovode seksualno nasilje? Da li bi u tim slučajevima zaista bilo prikladno

da istraživači, koji bi u obrnutom slučaju imali obavezu emancipatorskog ili aktivističkog istraživanja, sprovedu istraživanje ne za te grupe ili sa njima, već o njima? Osim toga, ko uopšte može da odluči šta čini korist — da li je na nama da odlučimo šta je najbolje za druge? S obzirom na to da se priroda mnogih istraživačkih projekata u društvenim naukama može razvijati tokom samog istraživanja, čak i oni istraživači koji su stupili na teren nameravajući da donesu korist mogu da dođu do veoma kritičnih zaključaka prema participatnom angažmanu, a ti zaključci ne moraju uvek da budu srdačno prihvaćeni u zajednici domaćina (Lawton, 2001).

Posmatrani izolovano, principi nenanošenja štete i činjenja dobra mogu istraživaču da posluže kao opravdanje da protivno željama drugih deluje zato što zna šta je najbolje za njih. Na primer, istraživač može da odluči da ne obavesti učesnike o svim rizicima sa kojima mogu da se suoče ako se uključe u istraživanje. Istraživač može da navodi razloge da je rizik mali i da on ili ona ne želi da zabrinjava učesnike. On ili ona može da tvrdi da bi, čak iako rizik može da bude veliki, mnogi drugi ljudi ispaštali ako učesnici ne uđu u istraživanje. Ovo su paternalistički argumenti koji se mogu kritikovati po različitim osnovama. Na primer, antipaternalisti poput Ronalda Dworkina (Dworkin, 1978) i Džejmsa Čildresa (Childress, 1982) tvrdili bi da takve odluke istraživača odražavaju nepoštovanje autonomije ljudi i ne tretiraju ih kao moralno jednake. Sa druge strane, Bičam i Čildres (Beauchamp and Childress 2001) prihvataju da ljudi mogu da izvagaju odnos autonomije i paternalizma i zaključuju da, tamo gde malo zakidanje autonomije pojedinca predupređuje značajnu štetu ili omogućava značajnu korist, može da postoji izvesno opravdanje za mimoilaženje želja pojedinaca. Međutim, njihova diskusija o mogućnosti opravdavanja paternalizma ograničena je na predupredive velike posledice u medicini pa bi proširivanje njihovog argumenta na društvene nauke moglo da bude nategnuto.

Vaganje gubitaka, rizika, dobitaka i mogućnosti

Čak i istraživanje koje donosi očigledne dobitke može da iziskuje neke gubitke. Vrlo je verovatno da će se koristiti resursi kao što su vreme i plata istraživača ili vreme učesnika. Takođe može da izazove negativne posledice izazivanjem značajne štete. Uopšteno posmatrano, obaveze da se ne učini zlo potiru se s obavezama da se čini dobro. Međutim, postoje okolnosti u kojima nije tako, kao što su one prilike u kojima možemo da donesemo veliku korist nanoseći samo minimalnu štetu (Beauchamp and Childress, 2001). U nekoj takvoj situaciji, odluka da li da se nastavi ili ne sa istraživanjem može delimično da počiva na utilitarnim principima (v. drugo poglavlje). U naredna tri primera, kanadski i američki naučnici su morali da procene da li rizik od nanošenja štete učesnicima može da nadmaši moguće koristi.

Bjukenan i saradnici su (Buchanan et al., 2002) ispitivali upotrebu špriceva kod intravenskih korisnika droge u Konektikatu i Masačusetsu. Kao deo istraživanja, etnografi su pratili informante i, uz njihovu saglasnost, gledali gde nabavljaju špriceve. Međutim, bilo je verovatnije da će afroameričke i portorikanske informante, koji su s belim etnografima visili u određenim krajevima, pokupiti policija koja bi pretpostavila da svaka osoba iz manjinske grupacije u prisustvu belaca njima verovatno nabavlja drogu. Istraživači kao i informanti morali su da izvagaju korist od ustanovljavanja izvora zaraženih špriceva u odnosu na mogućnosti da učesnici mogu da budu uhapšeni.

U drugom slučaju, Fliker, Hans i Skinner (Flicker, Haans and Skinner, 2004) napravili su internet sajt za mlade posvećen zdravlju, sa stranom za ostavljanje poruka radi ispitivanja zdravstvenog ponašanja tinejdžera. Neke opasnosti su bile očigledne — istraživači su mogli da vide poruke o osetljivim temama i onih mladih ljudi koji nisu hteli da učestvuju u istraživanju. Ove poruke su mogle takođe da budu objavljene na takav način da pošiljaoci postanu prepoznatljivi. Pored toga, sajt je mogao da se koristi kao forum za promovisanje opasnog ponašanja i vređanja svakog ko se tome usprotivi. Istraživački tim je tvrdio da je rizik od štete minimizovan dobijanjem informisanog pristanka od učesnika pri registraciji na sajtu i garantovanjem da je istraživanje anonimno i nenapadno. Istraživači su pokušali da ispune svoje obaveze prema zajednici tako što su usmeravali one korisnike kod kojih je postojao rizik samopovređivanja da potraže profesionalnu podršku. Takođe su moderirali postove koji su bili uvredljivi ili ugrožavali anonimnost i omogućavali pouzdane zdravstvene informacije na bezbednom sajtu za mlade (za dalju diskusiju o riziku istraživanja na internetu, v. Sixsmith and Murray, 2001).

Konačno, Vajnbergova je (Weinberg, 2002) istraživala upotrebu određenog planera koji je služio kao podrška samohranim mladim majkama u jednom domu u Ontariju. Upotreba ovog dokumenta bila je obavezna u domovima koji su imali licencu u toj pokrajini. Međutim, Vajnbergova je otkrila da je osoblje, uprkos verovanjima izvršnog direktora, zaobišlo zakonom definisane obaveze. Na zahtev učesnica u istraživanju ona se složila da omogući neku korist stanovnicama tako što bi imenovala one koje su joj pomogle u njenom radu. Međutim, da je omogućila instituciji koja izdaje licence da identifikuje dom, on bi mogao da izgubi finansiranje. Vajnbergova nije bila voljna da naštetiti instituciji koja je, i pored svih svojih mana, „u krajnjoj liniji podržala i zaštitila veoma mlade žene kojima sam i sama želela da služim...” (2002, 91) i zaključila da bi potencijalna šteta po dom prevagnula nad neznatnom koristi koju bi donelo objavljivanje imena učesnica u istraživanju:

Ne postoji jednostavna hijerarhija etičkih principa... u proceni sukobljenih potreba različitih učesnika, istraživač treba da dodeli veoma visok prioritet potrebama najugroženijih pri odlučivanju kojim putem da krene. Ipak, *ne čini zlo* zadržava primat

kao etički princip. Uz to, istraživač mora da odmeri potencijalne gubitke i dobitke, o kojima on ili ona može samo situacijom da odluči (Weinberg 2002, 93–4).

U izveštaju iz Belmonta se poziva na „sistematičnu, neproizvoljnu analizu” (paragraf 1.9–1.10) rizika koji istraživanje može da predstavlja po učesnike i koristi koju može da proizvede za učesnike i šire društvo. Bilo je pokušaja da se odnos gubitaka i dobitaka svede na računicu u finansijskom smislu. Analiza gubitaka i dobitaka omogućava da se porede istraživački programi sa različitim ciljevima. Iako se u principu može koristiti bilo koji oblik merjenja, u praksi je većina mera izražena finansijskim terminima. Bilo koji pokušaj da se odnosi redukuju u tom smislu ima svoje mane, između ostalog i zato što proces redukcije uklanjanja ključne nefinansijske vrednosti. Iako upotreba analize troškova i dobiti ima izvesnu vrednost unutar biomedicinskih i drugih oblika eksperimentalnih istraživanja, Kasel (Cassell, 1982) i Mekintajer (MacIntyre, 1982) osporili su njenu vrednost u etičkom odlučivanju većine društvenih naučnika. Mekintajer je tvrdio da čak i u predvidivijim, merljivijim i definisanim eksperimentalnim i kvaziekperimentalnim istraživačkim projektima, analiza gubitaka i dobitaka ne bi mogla nikada sama po sebi da odredi odgovarajući potez, pošto ne uzima u obzir pitanja distributivne pravde (ko ubire plodove a ko snosi štetu), i ne postavlja nikakva ograničenja u pogledu troškova koji bi mogli da budu moralno neprihvatljivi. U manje predvidivoj oblasti etnografije,

katalogizacija i vaganje potencijalnih gubitaka nasuprot dobicima pre nego što se sprovede istraživanje postaje, pre svega, vežba iz kreativnosti, jedva primenjiva na stvarne etičke poteškoće do kojih može da dođe tokom sprovođenja istraživanja (Cassell 1982, 150).

Mekintajer je takođe upozorio da analiza gubitaka i dobitaka nije ni kulturno ni moralno neutralna. Da bismo odlučili šta se smatra troškom a šta korišću „moramo prvo da odlučimo ko ima pravo da odredi šta se računa kao gubitak a šta kao dobitak” (MacIntyre 1982, 183). Ovo je pitanje koje se može postaviti za bilo koju štetu ili korist. Fridman (Freedman, 1987) objašnjavao je da bilo koja procena vrednosti istraživanja zahteva ispitivanje, ne samo stavova akademskih kolega već i mišljenja zajednice kao celine, uključujući, pretpostavlja se, mnogobrojne različite poglede koji mogu biti zastupljeni među učesnicima istraživanja. Neke studije su počele da ispituju kako učesnici mogu da sagledavaju gubitke i dobitke. Kada je Milgram (Milgram, 1977) sproveo ponovljeno dvanaestomesečno istraživanje pokornosti, otkrio je da je manje od jednog procenta ispitanika zažalilo što su u njemu učestvovali. U naknadnim intervjuima sa učesnicima studije simuliranog zatvora, Zimbardo (Zimbardo,

1973) takođe je otkrio da ne postoje dugotrajne negativne posledice (v. peto poglavlje). Međutim, Vorik (Warwick, 1982) je kritikovao metodologiju korišćenu u ovim naknadnim istraživanjima, tvrdeći da su istraživači usvojili tačno one tipove instrumenata koje su odbacili u korist simulacija tokom prvog istraživanja. Kao što smo već objasnili, postoje sofisticiraniji načini uključivanja mišljenja učesnika u istraživanje.

U oblasti istraživanja trauma, istraživači mogu da završe ili tako što pomažu učesnicima da umanje osećaj izolovanosti i podrže njihov oporavak ili, sa druge strane, mogu ponovo da ih traumatizuju. Jedan britanski istraživač koji je intervjuisao bivše pacijente obolele od raka nije znao kako su ovo istraživačko iskustvo doživeli informanti:

nikada nisam bio siguran kako su se zaista osećali... ponekad bi rekli da su prvi put sposobni da pričaju o tome... jedno ili dvoje su bili zaista jako uznemireni iskustvom... zaista sam bio zabrinut (prema Johnson and Clarke 2003, 430).

Drugi istraživači su izneli oštrije kritike. Džerard je otišao tako daleko da je opisao aktivnosti kolega kao drugostepenu viktimizaciju izazvanu onim što je nazvao „istraživačkim zlostavljanjem:

praksom istraživača da uskaču u živote ljudi, umešaju se, osveže bolna stara osećanja i potom nestanu ostavljajući učesnike da se bore sami i izolovani sa nerešenim osećanjima... (Gerard 1995, 59).

Slična pitanja mogu da se pojave u istraživanjima zlostavljanja i zanemarivanja dece. Stvari mogu da budu posebno složene u slučajevima učesnika koji su doživeli posttraumatski stres povezan sa emotivnom obamrlošću ili simptomima uznemirenosti. Njuman, Voker i Džeflend (Newman, Walker and Gefland, 1999) ispitivali su shvatanja odraslih žena koje su učestvovala u njihovom istraživanju iskustava seksualnog zlostavljanja u detinjstvu. Iako su neke žene potcenile nemir koji su mislile da će doživeti, većina je izvestila da je njihovo učešće u istraživanju zasnovanom na intervjuu i upitniku bilo pozitivno iskustvo, uprkos osetljivoj prirodi postavljenih pitanja.

Slično tome je Mekgrat (McGrath, 2003) otkrio da u Australiji roditelji dece sa jednim hematološkim poremećajem (srodnim leukemiji) imaju pozitivan stav prema longitudinalnoj kvalitativnoj studiji za koju su se prijavili, zato što je omogućavala niz koristi uključujući: mogućnosti da se priča sa saosećajnim slušaocem; oslobađanje prigušenih negativnih emocija koje bi inače mogle da budu prenete na bolesno dete; mogućnost da podele svoje emocije sa drugima i prekinu da se osećaju izolovano; i mogućnost da drugima to kroz šta prolaze bude od koristi. Na osnovu svog istraživanja o tome kako pacijenti oboleli od raka doživljavaju umiranje, Kelhir (Kellehear, 1989) se usprotivio:

arogantnoj pretpostavci da su im udobnost i bezbednost važniji od želje da budu saslušani ili želje da doprinesu našim napomima da ih razumemo (Kellehear 1989, 66).

Može biti teško da se proceni kako troškovi, dobiti i rizici mogu da se društveno i prostorno distribuiraju među populacijom (Smith, 1998). U jednoj situaciji, ista osoba može da se suoči sa svim rizicima i primi svu dobit. Međutim, u drugom slučaju, jedna osoba može da snosi sve rizike, dok je verovatno da će neka druga osoba primiti svu dobit. Sa druge strane, nekoliko ljudi može da snosi sve rizike a da samo nekolicina ima od toga korist ili, obrnuto, svi će požneti pogodnosti dok će samo poneko snositi rizik. Na primer, prema Fontezovoj (Fontes, 1998), jedna indijska istraživačica je odlučila da ne ispituje šta se desilo sa ženama koje su njihovi muževi spalili kao rezultat sporova oko miraza.

Ona nije želela da izlaže ispitanice daljem riziku. Međutim, Fontezova skreće pažnju na cenu te odluke: ona je time uskratila svaku mogućnost da intervjuisane žene i žene slične njima mogu da imaju koristi od okončanja njihove izolacije i vulnerabilnosti. U ovom slučaju, istraživač je morao da uspostavi ravnotežu između potencijalne štete po učesnice i moguće koristi za veću grupu žena.

Iako su se proučavanja etike istraživanja usmeravala na štete i rizike, kao rezultat kliničkog ispitivanja AIDS-a skorašnji interes je usmeren ka pravednoj dostupnosti i učešću i rezultatima istraživanja (Kahn et al., 1998; Mastroianni and Kahn 2001; NHMRC 2001b; Tri-Council 2003), na osnovu čega:

nijedna osoba ne treba da prima socijalnu pomoć na osnovu nezaslužених povlašćenih svojstava... niti bilo kome socijalna pomoć sme biti uskraćena na osnovu nezaslužених nepoželjnih svojstava (Beauchamp and Childress 2001, 235).

Bioetičar Čarls Vajdžer (Weijer, 1999a) istakao je negativne posledice isključivanja žena iz kliničkih ispitivanja po pružanje zdravstvene zaštite. Sličan zaključak može da se izvede i o istraživanjima koja utiču na druge oblike socijalne politike na osnovu primera isključivanja etničkih manjina, žena, dece ili starijih, ili ljudi iz zemalja u razvoju (Dresser 1992; Morrow and Richards 1996; Nama and Swartz 2002). Na primer, do sedamdesetih godina, većinu ispitanika u empirijskim istraživanjima u kriminologiji činili su muškarci i dečaci, što je pitanja povezana sa ženskom kriminalnošću, ženskom viktimizacijom i potrebama žena ostavljalo neistraženim u veoma značajnoj meri (npr., Smart, 1976).

Može delovati primamljivo da se obaveze činjenja dobra i nečinjenja štete pregeneralizuju na osnovu principa razvijenih da bi se zadovoljile potrebe medicinskih istraživanja. A mnogi etički kodeksi to zaista i čine (NHMRC, 2001b). Međutim, istraživanja sprovedena u društvenim naukama mogu potpuno legitimno i namerno da

rade na štetu subjekata istraživanja otkrivanjem i kritikovanjem njihove uloge u izazivanju „fundamentalnog ekonomskog, političkog ili kulturnog nazadovanja ili eksploatacije” (ESRC, 2005). Na primer, Izrael je (Israel, 1998) ispitivao nasilne aktivnosti južnoafričkih obaveštajnih službi protiv izgnanika u šezdesetim godinama prošlog veka. Nije ga baš bilo briga da minimizuje štetu po te službe. Slično tome, istraživači koji otkrivaju korupciju, nasilje ili zagađenje ne moraju da rade na tome da umanje štetu korporativnim ili institucionalnim entitetima odgovornim za štetu iako se, što se tiče Saveta za ekonomska i društvena istraživanja (ESRC, 2005), od njih očekuje da umanje bilo kakvu ličnu štetu. Kao što ističe kanadski Trojni savet: „takva istraživanja ne bi trebalo blokirati primenom analize gubitaka i dobitaka” (2003, p. i. 7).

Rani etički kodeksi su se bavili prvenstveno blagostanjem pojedinaца. U skorije vreme, etičari su postali zainteresovani i za pitanje kako je moguće zaštititi zajednice u istraživanju (Levine 1988; Weijer 1999b). Vajdžer je sa svojim kolegama (Weijer et al., 1999) identifikovao dvadeset tri specifična zahteva za zaštitu zajednica koji su usvojeni na državnom ili međunarodnom nivou.

Naravno, uočili su da postoje prilične poteškoće u definisanju zajednice ili identifikovanju toga koji koraci mogu biti opravdani da bi se ona zaštitila. U petom poglavlju smo razmatrali pokušaje pregovora sa indigenim zajednicama. Indigene zajednice mogu da imaju zajedničke istorije i kulturne tradicije, mogu biti geografski povezane i mogu izabrati sopstvene političke vođe (Maori Health Committee, 1998). Može biti teže pregovarati sa drugim zajednicama zasnovanim na etničkim, političkim, seksualnim, profesionalnim ili drugim zajedničkim crtama.

Zaključak

U većini konteksta od istraživača se očekuje da razviju strategije kojima će umanjiti rizike izazivanja fizičke, psihičke, društvene ili ekonomske štete učesnicima u istraživanju. Ove strategije uključuju naknadno razjašnjenje nakon eksperimenta u psihologiji kao i participatorne i emancipatorske metodologije koje su usvojili feministički, indigeni ili aktivistički orijentisani naučnici.

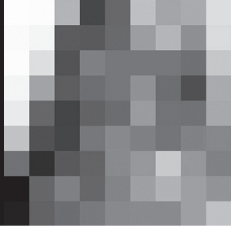
Uz to, mnogi istraživači nastoje da učesnicima, bilo pojedincima bilo društvima, donesu neku korist. U onim granama društvenih nauka, kao što su studije invalidnosti ili indigena antropologija, istraživači koji po pravilu rade sa ugroženim grupama posebno su raspoloženi da unapredne uslove za svoju istraživanu grupu. Uprkos tome, neki od njihovih kolega su zabrinuti da ti ciljevi precenjuju resurse i mogućnost istraživača da postigne značajne promene u životu grupe koju proučava. Drugi su primetili da pokušaji istraživača da pomognu mogu da se ocene kao paternalistički, nerazboriti, privrženički ili jednostavno kao neverovatno glupi. U mnogim regulatornim

okruženjima, oni istraživači koji se bave moćnijim segmentima društva možda će morati ne samo da opravdavaju svoj neuspeh u promovisanju interesa elitne grupe već i da potkopaju privilegovanu poziciju takvih grupa.

U društvenim naukama mnogi istraživački projekti zaista omogućavaju neku korist, ali po određenu cenu. Posledica toga je da će istraživači možda morati da procene relativnu težinu različitih potencijalnih šteta i koristi. Možda će otkriti i da ove štete i koristi imaju različiti uticaj i značenja za različite delove proučavane zajednice. Pripisivanje finansijskih vrednosti svakom elementu može da bude privlačno u nekim situacijama ali u drugim postoji rizik ignorisanja ključnih nefinansijskih pitanja i nametanja istraživačevih vrednosti učesnicima.

Stoga ne iznenađuje da su mnogi istraživači otkrili kroz praksu da im je uglavnom teško da koriste pristupe zasnovane na pravilima i da su izabrali da drugačije reaguju. Podozrevamo da sledeći pristup, koji je primenio jedan tim britanskih geografa, nije redak:

Istraživanje u praksi nikada ne može da bude nekakva neutralna vežba. U dobru ili zlu, sam čin ulaska u svet drugih ljudi znači da istraživanje i istraživač delimično postaju sastavni deo tih svetova. Tako mi ne možemo a da nemamo uticaj na one s kojima stupamo u kontakt a ni na one sa kojima nismo imali direktan kontakt ali koji pripadaju društvenim svetovima onih sa kojima smo razgovarali. Iskreno rečeno, veliki deo ovog uticaja je nepoznat. Iza svake vidljive pojave uznemirenosti ili neke druge štete stoje stotine nevidljivih uticaja među umreženim članovima. Konačno, takva pitanja su isprepletena sa potrebom da se izbegne eksploatacija učesnika istraživanja i da im se, kroz istraživački proces, nešto ponudi zauzvrat. To je pitanje teških pregovora. Postoje, a i moraju postojati, etički standardi 'na terenu'; cilj ne može u potpunosti da opravdava sredstva. Ipak, tvrditi da ne treba da se pregovara redovno i povodom različitih etičkih rizika kako bi se požnjeo materijal kojim je moguće postići određene ciljeve, znači skrivati se iza etičkih standarda i sakriti stvarne dileme istraživanja. Ove dileme su najčešće razrešene u pojedinačnim situacijama u kontekstu... (Cloke et al., 2000, 151).



DIO II

ČETIRISTO GODINA
OD ROĐENJA
BLEZA PASKALA

Paskal, ili o lađi ne-izvesnog**

Filozofska istorija sedamnaestog veka obeležena je velikim zamasi-
ma u promišljanju prirode i sveopštim naučnim optimizmom. Ime
Bleza Paskala je u toj istoriji ostavilo neizbrisiv trag. Uposlenici da-
našnje tehnomagije smatraju ga svojim zaslužnim pretečom, jer je
izumio prvu računsku mašinu, premda se ne obaziru previše na nje-
gov doprinos humanistici, do kog je sâm znatno više držao. Mate-
matika i fizika mnogo duguju ovom učenjaku, ali filozofija ga pre-
vashodno pamti kao mislioca koji je na dosledan i uverljiv način
upozorio svoje savremenike, pa i tumače koji su ga iznova činili sa-
vremenim, da je razumsko saznanje, uprkos svim dobrobitima, su-
štinski nedovoljno i da nudi krnju predstavu realnosti. Grčevitom
borbom protiv skeptičke tvrdoglavosti i dogmatske uljuljkanosti,
Paskal je utro put kasnijim Kantovim nastojanjima da razumu po-
stavi jasne granice, mada ih je sâm postavio drukčije od Kanta, od-
bacujući filozofsku ili umnu veru u ime tradicionalne religije ot-
krovenja. Krajeugaona pitanja kriticisma — koja se tiču saznanje
sposobnosti, moralnog držanja i budnog pogleda u ono što predsto-
ji, vrhunila su u *antropološkoj* zapitanosti. Krovna zagonетка Kan-
tove revolucije u mišljenju glasila je: „Šta je čovek?” Isto pitanje do-
minira i Paskalovom filozofijom. Pitanje je toliko puta postavljeno
da je odavno postalo nalik iznošenoj odeždi. Srećnom ili nesreć-
nom zgodom pak, iznošene stvari su nam potrebne za svakodnev-
ni život, i podsećaju nas na snagu uobičajenog iskustva i toka stvari.

Otuda je pitanje o čovekovoj suštini i sudbini, lišeno svake pateti-
ke, u isti mah i redovno i izvanredno. Tako pristaje uz našu pojavu,
da se sa njom bezmalo stapa. Izvanrednost toga pitanja ne proističe
iz njegove puke prisutnosti, nego iz činjenice da ono najčešće ćut-
ke, neprimetno i nepostavljeno, plamti našim bićem. Pitanje „Šta je
čovek?” ne nosimo *na sebi*. Tu poređenje s odelom neumitno presta-
je. Puko ponavljanje i smeštanje pitanja o čoveku u prvi, lako vidlji-
vi plan filozofskih rasprava, ne znači da je to pitanje uistinu i posta-
vljeno. I pre nego što se izričito postavi, ono je potmulo prisutno *u*
nama, a njegova izvanrednost ogleda se u snazi kojom nas, sa svoje

* dr Milosav Gudović, saradnik Instituta za proučavanje hrišćanskog predanja, Ljubljana, milosavgudovic@gmail.com

** Tekst izlaganja sa *Omaža Blezu Paskalu*, održanog na Univerzitetu Donja Go-
rica, 9. novembra 2023.

dubine i nesvodivosti na ma šta retorično, do krajnosti razgolićuje. Upravo naša nagota pred udarom te nepoznanice je Paskalu dala povoda da iz antropoloških razmatranja isključi svaku primisao o prvenstvu razuma. Razgolićena *animal rationale*, naravno, ne treba da se stidi onoga što jeste (a što potvrđuje svoje pravo u tačnim naukama), ali ne sme ni bestidno da pokorava i tlači ljudsku suštinu.

Paskal je smatrao da istinska antropologija ne može biti izložena *more geometrico*. Stoga je nedolično žaliti što je njegova glavna filozofska knjiga, posthumno objavljena pod naslovom *Misli* (*Pensées*), ostala nedovršena. Njena namena je bila *apologetska*, ali ne i sistemska. Reč je o zbirci fragmenata u kojima je Paskal pokušao da izloži celovitu odbranu hrišćanske vere. Učenje o čoveku, osobito u svojoj teološkoj dimenziji, se možda najcelishodnije iskazuje u fragmentima, premda nikada ne fragmentizuje čoveka: „Teologija je nauka — a koliko je još drugih nauka! Čovek je jedinstvo (ličnost), ali ako ga anatomske raščlanimo, šta će biti? — Glava, srce, želudac, žile, svaka žila, pojedinačni deo žile, krv, sokovi u krvi?” (*Misli*, § 115). Ovde očito nije posredi slučajni odabir suprotstavljenih znanja. Paskal naglašava da teološka antropologija teži očuvanju svesti o *živom* čoveku, tj. o životu kao jedinstvu. Anatomija, s druge strane, posmatra pojedine delove *bivšeg* života i bavi se seciranjem. Za anatomiju je srce, doduše, vitalni organ, ali čim postane objekt posmatranja, ono je već lišeno neophodne, drukčije vitalnosti. Na jeziku bogoslovlja, srce je središte nesecirane ličnosti, mesto duhovne sinteze.

Paskalova apologija raskida s „apstraktnim naukama”, jer one, shodno odlikama vlastitog metoda, apstrahuju od konkretnog čoveka, od neponovljivog postojanja i svode ga na primerak vrste, zanemarujući ključni vidik — odnos čovekov prema sebi i odnos s Bogom. „Kada sam počeo proučavati čoveka”, beleži Paskal, „uvideo sam da ta apstraktna učenost nije za njega i da se sve više udaljavam od svoje datosti [condition] utapajući se u nju, kao oni koji o njoj ništa ne znaju.” (*Misli*, § 144). *Conditio humana* zaslužuje filozofsku pažnju samo kao tema konkretnog, ličnog znanja utemeljenog na doživljaju. Doživljaji su uvek lični, neponovljivi čak, iako ih delimo s drugima ili sa sobom samima. Ovakvo deljenje je, dakako, daleko od seciranja. Doživljaje možemo čuvati u uspomenama — ponavljati neponovljivo, rušiti zakon logike. O tome kako ćemo doživljaje razvrstavati, vrednovati i razumevati, nikada ne odlučuje razum, nego *srce*. Ono, kao što kaže Paskal u jednoj izreci koja je odavno prerasla u neizostavnu uspomenu učenosti, i koju svi proučavaoci njegovog dela citiraju, ima svoje razloge, koje razum ne poznaje. Lešek Kolakovski, vrtni poznavalac i pronicljivi interpretator Paskalovog učenja, s pravom primećuje da je ova misao zbog preterane upotrebe postala kliše. Gotovo da osećamo i izvesnu neprijatnost kad god je prevalimo preko usta, uobražavajući da jasno shvatamo šta ona znači. Najpogrešnije bi bilo nabrajati ili analitički razdvajati razloge, jer to ni Paskal nije činio. Pre će biti da je u *Mislama* imao jedinstvenu *razložnost* — ne niz pravila koja bi stajala naspram razumskih. Jedinstvena razložnost

se za čovekovu ličnost kao jedinstvo uspostavlja ili potvrđuje *jednim* autentičnim i vodećim doživljajem, uspomenom koja daje ton svim drugim uspomenama i obeležje sadašnjici. U Paskalovom slučaju je reč o *mističnom iskustvu*, opisanom u poznatom, i takođe često navođenom *Memorijalu* (*Misli*, § 913):

Godina milosti 1654.

Ponedeljak, 23. novembra, dan sv. Klimenta, pape i mučenika, i drugih u martirologu.

Bdenje na dan Sv. Hrisogona, mučenika, i drugih.

Od oko pola jedanaest do oko pola jedan noću.

Oganj.

„Bog Avramov, Bog Isakov, Bog Jakovljevi”, ne filozofa i učenjaka.

Zbog ove žarke filozofske ispovesti, Pavel Florenski je u svojoj pravoslavnoj teodiceji pod naslovom *Stub i tvrđava istine*, Paskala nazvao „jednim od najiskrenijih ljudi koji su ikad živeli na zemlji”. Upravo iskustvo ognja — simbola neprevodivog na njegov prirodni „sinonim”, na vidljivu vatru kojoj razum zna svaki razlog, sastav i svrhu — je nagnalo francuskog genija da napusti apstraktne nauke i umesto geometrije zasnuje osobenu kardiologiju. Ta se apologetska kardiologija razlikuje i od apstraktne teologije filozofskih sistema. U njoj se ne otkriva deistički „Bog” ravnodušan prema toku sveta (jer deizam je „hrišćanstvu gotovo podjednako stran kao i ateizam”, *Misli*, § 555), niti „Bog” ukalupljen u pojmovne sheme i izveden kroz dokazni postupak pred sudom logike. Božanstvo dokaza i deizma mora ustuknuti pred Bogom fideizma. Oganj iz Paskalovog mističnog viđenja je prirodnom oku nevidljiv, i ne može ga dokučiti nikakva *lumen naturale*. Možda upravo u toj činjenici valja tražiti razlog — ovog puta racionalno sasvim dobro uočljiv — što je apologetska teorija koju nam podastire Paskal izložena uglavnom aforistično. Možda je upravo zato uvodno poglavlje *Misli* posvećeno temi *stila*.

Apologija koja počiva na iskustvu nedokazivog i živog Boga zahteva nov izraz, namenjen „tankoćutnom duhu”. A takav duh je osetljiv na stil, na način kazivanja primeren drugačijosti iskustva koje filozofija posreduje. Tankoćutni duhovi se ne libe narugati se filozofiji: „Izrugivati se mudroslovlju znači biti odista mudar” (*Misli*, § 513). Govoreći o ruganju kao stilskoj vežbi u negeometrijskom jeziku, Paskal ne veliča ispraznu „duhovitost”, koju smatra znakom rđavog karaktera, već umeće da se pomoću figura koje su za geometrijski duh čista ludost dovedu u pitanje ustaljene pretpostavke o nekoj predmetnoj oblasti. Po toj stvaralačkoj crti, Paskalova duhovna istančanost nalikuje savremenoj dekonstrukcijskoj misli. Bez emfatičnih zaklinjanja, dok se prividno izruguje, istinska mudrost se približava metafori.

Slobodno posezanje za metaforičnim stilom došlo je do izražaja u čuvenom Paskalovom fragmentu o „opkladi”. Uz *Memorial*, to je verovatno najčešće razmatran odlomak *Misli*. U njemu filozof polazi

od načelnog stava da se naprosto moramo odlučiti između postojanja i nepostojanja Boga. Opklada je nužna. Paskal slikovito kaže: „To nije dato na volju. Porinuti ste u to”, ili sasvim doslovno: „Ukrčani ste na lađu” (*Misli*, § 233). Položaj u kom se svaki čovek nalazi nalaže mu da se otisne od obale prirodne izvesnosti i počne da se kreće prema ne-izvesnom. Opklada je lađa na kojoj uvek plovimo, bili toga svesni ili ne. Paskal je šifriranom slikom lađe prećutno uporedio život s *plovidbom* između dveju obala ili, rečeno jezikom savremene teorije, dveju mogućnosti egzistencije. Mislilac tu poseže za još jednom upečatljivom slikom — za mističkim toposom *bezdana*. Postojanje i nepostojanje Boga razdvaja „beskonačni bezdan (grčki: *chaos*)”. Opkladiti se na Boga znači odlukom prebroditi bezdanu, beskrajnu razdaljinu, koja je evidentna jedino *srcu*. Ali to takođe ne znači zatočiti Boga, pretvoriti ga u stvar koja zavisi od naše konačne volje. Teološki decizionizam ne govori ništa o Božijoj, već o ljudskoj egzistenciji, o stanju čovekovog srca. Lađa koja podrhtava između obala bića i nebića podrhtava samo u srcu. Iznalazeći dokaze o postojanju Boga, razum, naprotiv, neprestano odlučuje da se ne na lađu ne ukrca, jer lađa, po čudi puta kojim hodi, nikada ne vodi *izvesnosti znanja*. Izvesno saznati Bog je Bog filozofa, a ne lični Gospod iz Paskalovog mističkog iskustva. Lični Bog-oganj sažije sve dokaze. Zato je priča o opkladi filozofska anegdota, dosetka, „izrugivanje” viševjekovnoj sholastičkoj argumentaciji koja sredstvima konačne logike nastoji da osigura prisustvo Boga-za-nas. Lađa opklade je lađa filozofske *ironije*.

Ovde je umesno prisetiti se da je sveštenik Boile ostavio zabeležku o tome da je Paskal uvek osećao kako na njegovoj levoj strani zjapi bezdan. Iz toga je suviše lako, s lakomisleno lukavim Volterom, izvesti zaključak o ludilu koje je zagospodarilo tankočutnim Paskalovim duhom. Bezdan čiju je snagu i opasnost filozof doživljavao je, slutimo na osnovu dosad rečenog, dubina koja razdvaja obalu ljudske izvesnosti saznanja od obale *željene* izvesnosti spasenja. Hazarderstvo je antropoloska istina od koje moramo poći — u figuri *homo ludens* krije se odgovor na pitanje šta čovek po prirodi jeste. Pa ipak, u Paskalovoj apologetskoj misli mnogo je dragocenije razabrati se u tome šta je čovek po Božijoj *milosti*.

Bog religioznog iskustva, a ne Bog zatvoren u dokaze, nije samo nepojmovan. On je i nepojmljiv, *Deus absconditus*. O njemu možemo znati *da* jeste, ali ne i *šta* jeste. Na početku *Misli* stajale su napomene o jeziku i stilu, primerene tom načelnom odsustvu znanja. Na kraju Paskalove apologetske kardiologije stoji *molitva*, kojom se dodatno ističe prvenstvo *dara*. U jednoj od metafora ljudske situacije, Paskal čoveka opisuje kao *orgulje*: „Kada se dotakneš čoveka, obično misliš da si dodirnuo orgulje. A to i jesu orgulje, ali neobične, nestalne, promenljive. (Cevi tu nisu raspoređene jedna uz drugu i nisu međusobno povezane). Ko ume svirati samo obične orgulje, iz ovih neće izmamiti sazvučje. Mora znati, naime, kako su tu dirke raspoređene” (*Misli*, § 111). A raspored dirki na orguljama — instrumen-
tu namenjenom molitvi, ne određuje sâm čovek. Njih podešava Bog.

Conditio humana određuju „nestalnost, teškoće, nemir”. Mir prikazan u Paskalovom mističnom doživljaju stišava ovaj nemir sveta, ali ga ne ukida. To, opet, može učiniti jedino Bog. Čovek je ukrcan na lađu, ali nikada nije kormilar. Prečesto mu se čini da je na lađi zarobljenik. Da je utamničen u bezobalnoj bedi sveta.

U Paskalovoj antropologiji čovek je, kako se čini, uvek samo putnik-gost. On ne zna kuda ga lađa vodi. Nada se da će njegova duša dospeti na „obalu” spasenja, da „njeno očekivanje nipošto neće biti prazno” (*Misli*, § 194). Prazno očekivanje je sušta suprotnost nadanju, vešto skriveno beznađe. Opklada je samo kompas, misaona naprava koja omogućuje da se u stalnoj nestalnosti čovek nekako snađe. Gost zna da je sve što mu se na trpezu iznese dar, da ne sme biti zabludelo „gnezdo otpora”, da je dužan da ponuđene darove prihvati sa zahvalnošću, ponašajući se obzirno i odmereno.

U jednom od odlomaka Paskal piše: „Kada se sve ujednačeno kreće, ništa se na prvi pogled ne miče, npr. na lađi” (*Misli*, § 858). Ako se ova misao pročita metaforički, a ne kao ilustracija fizičkog zakonodavstva, šta nam kazuje? Čovekova duša se, ukoliko se osmeli i opkladi, jednako kreće prema cilju igre i svog rizika, k dobitku Boga. Iako prividno stoji, ona ustvari napreduje. Božiji hazarder se, za razliku od strastvenog kockara koji *računa* na dobitak, bez straha prepušta *neizvesnosti*. Čovek koji je ukrcan na lađu svakim svojim korakom i dahom oživljava svest o prvenstvu neizvesnosti. Volja za Bogom, za ne-moći u Bogu, je negacija volje za izvesnošću, jer hte ti izvesnost — makar ona bila i izvesnost spasenja — isto je što i ne odoleti vlastitoj prirodi.

Ovo tumačenje se naizgled kosi sa svedočanstvom iz Paskalovog *Memoriala*: „Izvesnost, izvesnost. Doživljaj. Radost. Mir. Bog Isusa Hrista” (*Misli*, § 913). Zar se ovim rečima ne potvrđuje *nova* osiguranost našeg položaja, a ne prvenstvo njene negacije? Ova dvokratnost pomena izvesnosti je indikativna. Možemo je čitati kao potcrtavanje misli, kao ponavljanje koje okrepljuje iskustvo izvesnosti. Nije besmislena ni interpretacija koja naglašava raskorak između izvesnosti saznanja koje potiče od mislećeg Ja i izvesnosti doživljaja koji to Ja na neki način suspenduje i podređuje neizvesnosti. Nijedan doživljaj — ma koliko bio određujući za razložni poredak srca — sâm po sebi ne jemči izvesnost spasenja. Ukrcaвши se na lađu, osmislivši svoje mesto i nužnost odluke, čovek je pozvan da napusti svaku opkladu i da u sebi probudi *nadu*. Dok se kladi, čovek je u predvorju carstva milosti. Opklada je duhovna vežba koja bi trebalo da ukrepi veru kolebljivaca. Tek je nada ono što lađi odluke smiruje jedra, a čovekovo srce usmerava ka neprolaznom.

Literatura

Pascal, Blaise, *Pensées*, E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 2006.

Paskal, Blez, *Pisma provincijalcu*, Plato, Beograd, 2002.

Флоренский, Павел, *Столп и утверждение
истины*, Правда, Москва, 1990.

Kolakowski, Lešek, *Bog nam ništa nije dužan*, Plato, Beograd, 1998.

Blez Paskal: Misao kao etička kategorija**

Uopšteno uzev, postoje dvije vrste filozofa: oni koji uspostavljaju i brane sisteme, poput Dekarta, Spinoze, Kanta i Hegela, i oni koji tragaju za istinom i njenim ljudskim ili božanskim izvorima, poput Montenja, Kjerkegora, Paskala. Jedni vjeruju da čovjekov čisti razum, svojim dijalektičkim postupcima, posjeduje moć da proдре u srž stvarnosti i zakonitosti koje upravljaju odnosima stvari i bića; drugi uviđaju da sâm razum, odvojen od drugih unutrašnjih snaga, nije ni predstavnik potpunoga čovjeka, a kamoli sredstvo za probijanje do istine o porijeklu fenomenâ i njihovoj vezanosti za transcendentni praizvor.

Fridrih Niče je vjerovao da je svaka velika filozofija, do njegovog vremena, bila ispovijest svoga tvorca i svojevrсна nehotična autobiografija. Takav bismo atribut mogli pripisati Blezu Paskalu, njegovom nesvakidašnjem životu i duhovnom razvoju koji se prvobitno otjelovio u unapređenju prirodnih nauka, ali neuporedivo više u dosezanju metafizičkih, mističnih visina. Filozof Seren Kjerkegor razlikuje genija i apostola: genije uživa u istini i pretvara je u umjetnost, kao što je, na primjer, činio Gete; drugi traži istinu vapijući, ispaštajući zbog nje i propovijedajući je, poput Paskala. Blez Paskal jedan je od mislilaca koji je sve svoje unutrašnje sposobnosti usmjerio ka dolaženju do održivog ishoda o suštini i opredjeljenju čovjekovog života. On je, naime, *proživljavao* svoje pretpostavke i učenja, svjestan da nije moguće stvoriti zaokružen i arhitektonski besprekora filozofski sistem, jer se tok ljudskoga života ne odvija simetrično i harmonično, te samim tim, ma kakav pokušaj ustanovljenja racionalne sistemske cjeline izgleda jalovo, neodrživo, čak neuvjerljivo.

Stoga će Paskal prionuti na gradnju osobitog zdanja, pokušavajući da u sebi sjedini dva oličenja jednog vajara — da istovremeno izvaja ideal i stvarnost. Njegova filozofska djela i misli rječito su svjedočenje o neumornim, slojevitim i blagodaću ozarenim uspinjanjima duha da raskrije tajanstvo ljudskog bivanja koje je sa svih strana ophrvano zagonetkama, lelujanjem, neizvjesnostima, a često, usljed nemoci i krhkosti znanja, i duševnom uznemirenošću i agonijom. Onaj

* doc. dr Kristina Bojanović, Humanističke studije Univerziteta Donja Gorica, Kristina.Bojanovic@udg.edu.me

** Besjeda sa *Omaža Blezu Paskalu*, održana na Univerzitetu Donja Gorica, 9. novembra 2023.

ko ima odvažnosti da se, do krajnje dubine, zagleda u ljudsku prirodu, sa svim njenim slabostima i porocima, taj se ili utopi u beznađe ili pribjegava, kao jedinom spasenju, vanuzročnom principu svijeta. A ako tom odvažniku ponestane vremena, inspiracije ili kapaciteta da se između pomenutog opredijeli, misao mu ostaje kolebljiva, osciluje između navedenih opcija, što nije izbjegao ni sâm Paskal, čiji je život bio isuviše kratak da bi do kraja domislio svoje shvatanje o čovjeku u vaseljeni, naizgled izgubljenom u bezizlaznoj beskonačnosti.

Upravo je pojam beskonačnosti umnogome odredio Paskalovo filozofsko mišljenje, te njime i otpočinjemo ovaj kratki osvrt, uvjereni da je taj pojam polazište i cilj etike ovog mislioca, dok ćemo u redovima što slijede pokušati da objasnimo i pozicioniramo misao kao etičku kategoriju kod Paskala. Šta je čovjek u kosmosu, između dvije beskonačnosti: beskonačno velikog i beskonačno sićušnog, pita se Paskal, i odgovara: „Ništa u pogledu na beskonačnost, sve u pogledu na ništa — sredina između ničega i svega”.¹ Za ograničeno ljudsko biće neprohodne su tajna i svrha stvari, i njihovi principi. Paskalov genij uviđa da je potrebna ista sposobnost da čovjek prodre u smisao nebića, kao i da obuhvati smisao svega. Otuda je pojedinac podjednako nesposoban da shvati i nebiće iz kojeg je došao na svijet i beskonačnost u kojoj se bespomoćno gubi. Shodno tome, čovjekovo znanje vrlo je skućeno; doduše, ne može se reći da je potpuno neznanje, ali je upućeno na promjenljive pojave. Takođe, čulno saznanje je nepouzđano i grubo, jer čula ne mogu da percipiraju krajnosti i svrhu, lišena su moći saziranja vrijednosti i suštastva. To Paskala navodi da procijeni kako je čovjek istovremeno bijedan i veličanstven. Veličina čovjekova ogromna je po tome što on zna da je bijedan — a uviđati svoju bijedu znači biti veliki (*Misli*, § 397). Naravno, ovdje bijeda nije moralni kvalifikativ, već Paskal prije svega misli na čovjekov položaj u beskonačnosti. Pošto je bio preplavljen gotovo jezovitim osjećanjem beskrajne neizmjernosti prostora i kosmosa, Paskal ne krije ga to plaši, jer je čovjek, opkoljen beskonačnošću sa svih strana, tek atom i sjenka što traje samo jedan bespovratni tren. Priroda je dvostruko beskonačna, dok je čovjek konačan i ograničen, priroda traje i vječno se održava u svome biću, a čovjek je prolazan i smrtnan. S druge strane, iako su stvari proste, a čovjek se sastoji iz duha i tijela, on ipak ne može da shvati princip i svrhu stvari. *Mi smo nešto, a nismo sve*; ono što imamo od bića uskraćuje nam poznavanje prauzroka koji potiču iz ništavila, a i to malo što imamo skriva nam pojam o beskonačnom. Naš um u poretku shvatljivih stvari zauzima isti položaj kao naše tijelo u prostranosti prirode. Drugim riječima, čovjekovo pravo stanje je nesposobnost da pouzđano zna i da u potpunosti ne zna. Naša duša bačena je u tijelo, zatvorena je u nje, opkoljena njime, što nas podstiče da vjerujemo da u univerzumu postoje samo tijela, da pronalazimo samo broj, vrijeme i dimenziju,

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 2006, 20.

da to smatramo nužnošću, te da ne možemo vjerovati ni u šta drugo. *Horror corpore*, moglo bi se reći.

Kada ljudsko biće postane svjesno sopstvene bijede, počne uvidati da većinu vremena provodi u traženju iluzornog bjekstva od stvarnosti, i to čini pribjegavajući različitim vrstama rasonode. To se naročito odnosi na one kojima pomanjkava metasvijesti, i koji, ne nalazeći načina da se izliječe od konačnosti, bijede i neznanja, odlučuju da na to ne misle i da budu srećni, pa većini upravo u ne-mišljenju protekne čitav život. Paskal upozorava da je rasonoda zapravo bjekstvo od sadašnjosti i od sebe samih. Rasonoda znači ne ostati ni trenutak sa samim sobom i ne naći se licem u lice sa svojom situacijom, izbjegavati tugu i zaprepašćenje (*Misli*, § 139). Otuda i naširoko poznato Paskalovo uvjerenje da sve nevolje i nesreće čovjekove proishode iz toga što nije u stanju da mirno sjedi u tišini svoje sobe. Kako (je moguće) ne misliti? Kako se dogodi da isključivo ljudska potencija — mišljenje — ostane nerealizovana ili se pak „ostvaruje” samo u domenu prizemnog, ovostranog, prolaznog?

Blezu Paskalu naročito je nepodnošljiva ljudska nemarnost povodom pitanja besmrtnosti duše, koje je smatrao toliko važnim i nužnim, da je bio sklon procijeniti kako je svaki čovjek koji je indiferentan prema postojanju duše nakon ovozemaljskog života, potpuno bezosjećajan. Iz ovoga se dâ zaključiti da promišljanje o nad-postojanju najuzvišenijeg i jedinstvenog među darovima konačnog bića ne pripada samo filozofima i teolozima, već i svakom ljudskom stvorenju ponaosob. Ili bi tako trebalo da bude. Možda je filozof naivan kada vjeruje da se svi, u dušu zagledani, moraju zapitati, odnosno brinuti o njenom nadživljavanju konačnog tijela, o njenim ishodima i staništima nakon ovosvjetskog, privremenog i ograničenog putovanja.

Još jedno filozofsko, teološko i moralno pitanje usremljuje se nad čovjekom: na koji način je stvarnost ovog našeg zemaljskog iskustva povezana s prvobitnom, stvaralačkom, beskonačnom stvarnošću, koja se u svijetu konačnih stvari isto toliko ispoljava koliko i skriva? Rene Dekart ustanovio je da ideja beskonačnog postoji u nama, da je uzvišenija, savršenija od konačnosti i prisutna prije saznanja sopstvene konačnosti. Shodno tome, ne može čovjek, kao nesavršen, biti tvorac te ideje, on ne može sâm misliti i obuhvatiti beskonačno, ne može biti izvor, uzrok i temelj ideje beskonačnog, nego je njen uzrok samo u beskonačnom biću — Bogu. Bog je usadio ideju beskonačnog u čovjeka, i Božije postojanje dokazano je idejom beskonačnog u konačnom (tj. u čovjeku). To pomaže duši da se osjeća lagodno u beskonačnosti duhovnoga svijeta i da se otrgne od mutnosti i varljivosti materijalnog, čija je istina, kako Paskal ironično kaže, neistinita. Očigledna je paralela i sa Platonovom podjelom realnosti na empirijsku, čulima opažljivu, relativnu, promjenljivu realnost i pravu realnost tj. svijet ideja.

Kako umiriti strepnju izazvanu vrtoglavim ambisom fizičke beskonačnosti? Kako podnijeti silu uzvišenog? S jedne strane, javlja se beskonačnost estetske vrste, a s druge beskonačnost etičkog karaktera,

čije nas iskustvo određuje i ka kojoj se otvaramo usljed nesavladivosti prirodne beskonačnosti. Mogli bismo reći da je Blez Paskal preteča Imanuela Kanta koji je pisao da uzvišenost u nama može istovremeno izazivati strah, jezu, zadivljenost i sjetu, ali da se najzad, čovjek iznad pojava uzdiže zahvaljujući moralnoj svijesti. Kod Paskala je taj organ, „aparat” ili moć — srce. Srce djela i kad se plašimo, pa utrremo, i kad emocionalno posmatramo stvari. Ali srce je takođe sposobnost intelektualne intuicije, moć kojom primamo istine do kojih se ne može doći putem matematičkog rezonovanja ili preko svjedočenja čulnim iskustvom. Ono nepogrešivo poznaje prve principe — prostor, vrijeme, kretanje i broj, bez ikakve pomoći rezonovanja. Ono je intuicija zahvaljujući kojoj se čak i stvari koje je nemoguće dokazati matematičkom dedukcijom ili na osnovu čulnih svjedočanstava ipak mogu saznati s nepokolebljivom izvjesnošću. „Krajnji uspjeh razuma je”, kaže Paskal, „njegovo priznanje da postoji beskrajno mnogo stvari koje ga prevazilaze”.² Jer misliti znači služiti se razlozima, argumentima, logosom; argumenti srca su pak drukčije prirode — iz srca se lakše vide ograničenja racionalizovane misli. Dakle, mišljenje nije logička i psihološka operacija, nego cjelokupno duševno ustrojstvo.

I upravo na ovom mjestu p(r)ojavljuje se misao kao etička kategorija. Za Bleza Paskala, „svo dostojanstvo čovjekovo sastoji se u misli — misao je odraz ljudske veličine”.³ U mišljenju leži načelo morala. Iako je, kako kazuje čuveni fragment iz Paskalovog djela *Misli*, čovjek najslabija trska u prirodi — on je trska koja misli, i to mu daje moralno preimućstvo (*Misli*, § 347 i § 348). Premda ga kosmos može u svakom času smrviti, čovjek će uvijek biti blagorodniji, odnosno višega reda u odnosu na ono što ga ubija, jer zna da umire i zna za nadmoć koju vasiona ima nad njim, dok vasiona o tome ne zna ništa (*Misli*, § 347). Zato se stamenost i doraslost čovjeka, uprkos njegovoj tananosti, sastoje u tome da mišlju može obuhvatiti sve, čak i ono što ga guta. Sasvim je opravdano, stoga, prihvatiti Paskalov savjet da bi ljudsko biće trebalo da se ponosi mišlju, a ne prostorom i trajanjem koje nije kadro da ispuni.

Shodno navedenom, nameće se zaključak da bi život bio odista strašan bez mišljenja — u svijetlim trenucima intenzivnog unutrašnjeg života smješteni su prostor, vazduh, sloboda, dostojanstvo i moralnost čovjeka. Intelektualna čistota je iznad svih spoljašnjih, materijalnih, taktičkih interesa koji, osobito u današnjici, primoravaju ljude da se odreknu uspravnog hoda i dostojanstva i da prebivaju vođeni društvenim, često spornim a prinudnim imperativima moralnosti koji nisu niti odraz „višnjeg poziva”, niti bazičnog rasuđivanja između dobra i zla, već zov odveć ne-humane i obrazu odavno suprotstavljene „socijalne inteligencije”. Istinski moral nije ni moral nužnosti, ni moral interesa ni moral straha. Moral nije: *ne treba, ne mora, ne smije*, moral je: *neću*. Vrlina nije ne griješiti, nego *moći a ne*

² Blaise Pascal, *Pensées*, E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 2006, 59.

³ Ibid, 71.

htjeti griješiti. U misli i njenom svojevrsnom misticizmu koji je jemstvo njene kredibilnosti i etičnosti, nalazi se smjernica ka svemu što zapostavljamo živeći svoje zemaljske živote. Naš brzi hod kroz egzistenciju sprečava nas da istu sagledamo ne kao ljupki i romantični pejzaž, već kao gustu, posve mračnu šumu, punu iznenađenja i vrtoloma. Paskal je diskretni i tihi sagovornik koji, apelujući da se koraci uspore, nudi široke horizonte i pokušava dati bjelinu mrkoj gustini, ali nas isuviše često stavlja pred dilemu: „Atina ili Jerusalem”, razum ili vjera. No, misao i srce su, treba ponovo naglasiti, za ovog filozofa nerazdvojni. Mišljenje je traženje svjetlosti, pravde i istine, a ova trijada je osnova etičkoga djelanja. Ako bismo misao odredili kao uzdah duha, onda se dâ zaključiti da što je veći duh, to je dublji uzdah. Zanimljivo je, primjećuje Paskal, da moralno sitni ljudi imaju dovoljno vazduha na zemlji, oni ne uzdišu. Istinski moralnima, to jest mislećima, preporučuje — vaše je da mislite i da djelate, ne čekajući uspjeh i nagradu, i ne vodeći računa o njima. Najzad, kao što će više od tri vijeka nakon Paskala, napomenuti još jedan filozofski besmrtnik, Emanuel Levinas, etika je duhovna optika, koja počiva na našoj odgovornosti, i ne traži uzvratanje, simetriju, reciprocitet.

Međutim, uprkos Paskalovim konstatacijama o čovjekovoj dora-slosti i veličini koje dolaze iz mišljenja, on prema toj potenciji nema bezrezervno optimističan stav. Zadivljen jeste, ali upozorava da se konac misli može brzo i lako prekinuti, da se ne smijemo previše uznositi, jer je i najmanji šum dovoljan da poremeti tok naše misli. Iz svega toga izvjesno je jedno: čovjek ne treba da vjeruje da je jednak ni životinjama ni anđelima. Ali da ne misli, bio bi ili kamen ili životinja. Paskal duhovito kazuje: „Ako se hvali ja ga snižavam, ako se snižava ja ga hvalim, i uvijek mu protivurječim. Čovjekova bijeda je bijeda jednog velikog gospodina, jednog zbačenog kralja”.⁴ Izgleda da su veličina i bijeda dva tasa na vagi. Bez jedne nema druge — ako se jedan tas ne spusti, drugi se ne može podići. Da bi vaga postojala, treba joj oslonac, a to je misao. Misao koja, prema Paskalovom uvjerenju, mora biti očišćena od nezgrapnosti antičkog paganizma, stoičkih, epikurejskih i skeptičkih grešaka. Misao koja svoj *ethos* pronalazi u vjerovanju. A vjerovanje je, u moralnom smislu, bjekstvo od svijeta, odnosno držanje rastojanja od grešnog društva; na kraju krajeva, distanciranje od sebe samih kao potencijalno pohlepni, taštih, samoljubivih i nedostojnih. Paskal se možda ne bi mnogo sablaznio da je danas živ i da može posmatrati sveprožimajući narcizam u koji se svijet silovito utapa. Jer on je davno upozorio na obmanljivost samoljublja i opasnost ljudske sujete, pa je u sto prvom fragmentu *Misli* zapisao: „Kad bi svi ljudi znali šta govore jedni o drugima, ne bi bilo četiri prijatelja na svijetu”.⁵ Sujeta je jedna od glavnih nemani što sputavaju i izobličavaju čovjeka. Ko se prepusti sujeti i gordosti, upao je u neprijateljske kandže: gordost je neprijatelj mišljenja (*Misli*, § 82).

⁴ Ibid, 79.

⁵ Ibid, 29.

Iako je Paskal zbog svojih antropoloških stanovišta bio kritikovan, prvenstveno od Voltera, koji ga je čak nazvao mizantropom, zamjerajući mu zbog toga što insistira na čovjekovoj bijedi, čini se da bi bilo nepravedno ili neopravdano pristati uz takvu kritiku, jer Paskal, uprkos svemu, kazuje da se sa dna čovjekovog bića javljaju vjera i nada u bolju sudbinu, neki tajni nagon koji mu je ostao od prvobitne prirode. Možda je taj tajni nagon zapravo okrenutost ka čudu — jer potrebni su čudo i istina da bi čovjek mislio, znao, da bi se ubijedio i bivao. Barem tako misli Paskal. Dodaćemo: nisu li čudo i čuđenje u osnovi filozofije, i nije li paskalovska pozicija, na neki način, poziv na (pro)buđenje filozofa u svakom čovjeku, pokušaj da se iz svih izmami poriv/želja ka filozofskom (samo)otkrivanju?

Zbog svojih metafizičkih svjetonazora i kritike naučnih uvida, kojima je i sâm izvanredno doprinio, ali od kojih će se donekle ogradi-
ti, shvativši nedovoljnost, neobuhvatnost i ograničenost nauke, Blez Paskal se smatra pretečom egzistencijalizma. To se prvenstveno reflektuje u njegovoj reakciji na kartezijansko-libertijanski model mišljenja koji je, svojim postulatima, svijetu uskraćivao smisao, svrhu i životnost. Jedan od visprenih savremenih tumača Paskalove filozofije, Lešek Kolakovski, primjećuje da se Blez Paskal nije libio da nepokolebljivu vjeru izabраниh suprotostavi religijskoj indiferentnosti prosvijećenih: „Iza zastora optimističnog obožavanja razuma, on je objelodanio pritajeni strah i samozavaravanje ljudi koji izbjegavaju suštinska pitanja života. Prihvatio je tadašnju nauku i dao joj značajan doprinos, ali se borio protiv prosvjetiteljstva svoje epohe jer je smatrao da je ono donijelo zamaskirani očaj.”⁶ Egzistencijalisti novijeg doba, naročito Martin Hajdeger i Karl Jaspers, istupali su protiv svijeta kojim dominira tehnički progres, s pravom se pribojavajući da će metafizičko razmišljanje pasti u zaborav. Znali su i upozoravali da tehnički podvizi i dostignuća ne stvaraju smisao. Preispitivali su krajnje ciljeve, domete i opravdanja naučnih „podviga”, brinuli o (ne)mogućnosti postavljanja granica tehnike i strepili za budućnost filozofije. Neki segmenti nauke, ispostaviće se danas, umnogome su upereni protiv čovjeka, iako njihovi predstavnici i pregaoci misle da doprinose (njegovom) razvoju — čime se potvrđuju filozofska upozorenja i slutnje iz davnih, paskalovskih, no i skorijih (egzistencijalističkih) vremena. Bez obzira na epohu u kojoj (pre)bivamo, filozofija služi kao podsjetnik na naše ljudske dužnosti, dostojanstven i etičan život, i poziva na povratak zaboravljenoj dimenziji egzistencije. Shodno tome, može se reći da je egzistencijalistička misao u izvjesnoj mjeri nastavak Paskalovih filozofskih napora. U oba slučaja, riječ je o prevođenju na filozofski jezik skrivenog straha koji nosimo u dubini svojih srca kada se suočimo sa svijetom koji smo, prepušteni sveopštem „napretku”, lišili smisla. Teško je moći biti bezbrižan. Na kraju krajeva, nemoguće je ne oslušnuti Paskalov duh, koji je, iako neuporediv po svojim naučnim dometima, svoje iskonsko

⁶ Lešek Kolakovski, *Bog nam ništa nije dužan*, Plato, Beograd, 1998, 237.

i suštinsko opredjeljenje, pronašao i zapečatio u beskrajnim poljima filozofije i mistike. Takvim „antiprosvjeteljskim” činom Blez Paskal biva naš (filozofski) savremenik.

Filozofesa Ksenija Atanasijević, autorka do sada najobuhvatnijeg spisa o Blezu Paskalu na našem jeziku, kazala je da je Paskal, nakon što je procijenio da su sve zemaljske stvari po sebi nebitne i prazne, podobne samo da čovjeku zakrče vidik ka višim razinama i uzletima, odrubio svoju dušu od njih i predao je cijelu i neokrnjenu, mističnim zrenjima.⁷ Upravo su mistična iskustva/doživljaji, na kraju, Bleza Paskala opredijelili da ljudsku dušu posmatra kao veličanstvenu i da od čovjeka, zbog te blagodati, otcijepi ništavnost, što će ruskog filozofa Borisa Višeslavceva nagnati da, povodom Paskalovog besmrtnog lika i djela, napiše da postoji neovdašnji čovjek, skriveni čovjek srca u nepropadljivosti tihog i krotkog duha, čija se mistična suština ne otkriva ni u matematici, ni u fizici, ni u psihologiji, već je dostupna jedino srcu.⁸ Ima li ljepšeg nagovora na filozofiju, zapitajmo se.

Literatura

Atanasijević, Ksenija, „Blez Paskal: čovek i mislilac”,

Život i rad, Beograd, 1935.

Kolakovski, Lešek, *Bog nam ništa nije dužan*, Plato, Beograd, 1998.

Pascal, Blaise, *Pensées*, E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 2006.

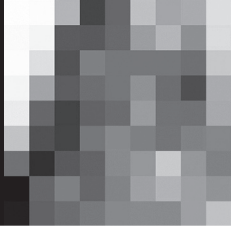
Paskal, Blez, *Uvod u vakuum*, Službeni glasnik, Beograd, 2019.

Paskal, Blez, *Refleksije u samoći*, Astimbo, Beograd, 2003.

Višeslavcev, Boris, *Večno u ruskoj filozofiji*, Logos, Beograd, 2007.

⁷ Ksenija Atanasijević, „Blez Paskal: čovek i mislilac”, *Život i rad*, Beograd, 1935, 61.

⁸ Boris Višeslavcev, *Večno u ruskoj filozofiji*, Logos, Beograd, 2007, 175.



DIO III

TRISTA GODINA
OD ROĐENJA
IMANUELA KANTA

Ogled o mentalnim bolestima

Jednostavnost i štedljivost prirode zahteva i oblikuje samo obične pojmove i nespretnu iskrenost kod ljudi; veštačka stega i raskoš građanskog stanja stvaraju dosetljive i umne ljude, a ponekad, međutim, i lude i prevarante, rađaju i mudar ili pristojan privid u kojem može pomanjkati i razuma i poštenja, samo ako je lepi veo kojim se pristojnost prostire preko tajanstvenih slabosti glave ili srca dovoljno istančano izatkan. Shodno napretku umeća, um i vrlina će konačno postati univerzalno geslo, ali na takav način da žudnja da se govori i o jednom i o drugom može valjano osloboditi učene i učtive osobe zamaranja sopstvenim imetkom. Univerzalno poštovanje koje imaju oba hvaljena svojstva ipak pokazuje ovu uočljivu razliku da su svi daleko više ljubomorni na prednosti razuma nego na dobra svojstva volje, i da u poređenju između tuposti i razmetljivosti niko ne bi ni trenutka oklevao da izjavi svoju sklonost prema ovom drugom; što je svakako dobro promišljeno jer, ako sve uopšte uzev zavisí od umeća, prefinjena vičnost se ne može izostaviti, ali iskrenost, koja je u takvim odnosima isključivo ometajuća, može biti izostavljena. Živim među mudrim i lepo vaspitanim građanima, ili barem, reklo bi se, među onima koji su kadri da tako izgledaju, i laskam sebi da bi neko mogao biti toliko pravičan da mi pripiše onoliko prefinjenosti da čak i da trenutno posedujem najpouzdanije lekove za otklanjanje bolesti glave i srca, još uvek bih oklevao da ovu staromodnu koještariju stavim na put javnog posla, dobrostojeći svestan da je omiljeni pomodni lek za razum i srce već postigao poželjan napredak i da posebno doktori za razum, koji sebe nazivaju logičarima, veoma dobro ispunjavaju opšti zahtev pošto su došli do važnog otkrića: da je ljudska glava zapravo bubanj koji zvuči samo zato što je prazan. Prema tome, ne vidim ništa bolje za sebe do da oponašam metod lekara, koji veruju da su bili od velike pomoći svom pacijentu kada su njegovoj bolesti dali ime, i da će skicirati malu onomastiku¹ slabosti glave, od njene paralize u *slaboumnosti* do ushićenja u *ludilu*; ali da bih prepoznao ove gnusne bolesti u njihovom postepenom nastanku, smatram da je potrebno prvo razjasniti njihove blaže stepene od maloumnosti do ludosti, jer su ta svojstva rasprostranjenija u građanskim odnosima i ipak vode do onih prvih.

¹ Od grčkog naziva za „proučavanje vlastitih imena”.

Tupoglavcu nedostaje bistrine; *maloumniku* nedostaje razuma. Spretnost da se nešto shvati i upamti, kao i lakoća da se to prikladno izrazi, veoma zavise od bistrine; iz tog razloga onaj ko nije malo-uman tj. glup može ipak biti veoma tup, utoliko što mu jedva nešto dolazi do pameti, iako će kasnije to moći da uvidi sa većom zrelošću rasuđivanja; a teškoća u mogućnosti da se izrazi ne dokazuje ništa manje od sposobnosti razuma, ona samo dokazuje da bistrina nije od dovoljne pomoći da se ideje zaodenu u svakovrsne znakove, od kojih joj nekoliko ponajviše odgovara. Čuveni jezuita Klavijus² izbačen je iz škole kao nesposoban (jer prema proverbi razuma koju su sprovodili tiranski učitelji,³ dečak je bio potpuno beskoristan ako nije mogao da napiše ni stihove ni oglede⁴). Kasnije je naišao na matematiku, došlo je do preokreta, i njegovi pređašnji učitelji su bili glupani u poređenju sa njim. Praktično rasuđivanje o stvarima, kao što su kod farmera, umetnika, ili moreplovca, itd., koje su potrebne, veoma se razlikuje od rasuđivanja o poduhvatima kojima se ljudi među sobom bave. Ovo poslednje nije toliko razum koliko lukavstvo, a ljupki nedostatak ove veoma hvaljene sposobnosti naziva se prostodušnošću. Ako uzrok tome treba tražiti u slabosti moći rasuđivanja, onda se takvo ljudsko biće naziva smetenjakom,⁵ budalom itd. Budući da su spletke i lažne smicalice postepeno postale uobičajene mak-sime u građanskom društvu i uveliko zakomplikovale igru ljudskih postupaka, nije čudo kada jedan inače razuman i čestit čovek, za koga je sve ovo lukavstvo, ili je previše prezriv da bi se time bavio, ili ne može da pokrene svoje plemenito i dobronamerno srce da o ljudskoj prirodi stvori tako omražen pojam, među prevarantima upadne u zamku i bude predmet podsmeha — tako da naposljetku izraz „dobar čovek” označava budalu ne više figurativno nego doslovno, do te mere da čak povremeno predstavlja i rogonju.⁶ To je zbog toga što je na jeziku lakrdijaša razuman čovek samo onaj koji nikog drugog ne smatra ni po čemu boljim od onoga što i sam jeste, naime prevarant.

Nagoni ljudske prirode, koji se nazivaju strastima kada su visokog stepena, jesu pokretačke sile volje; razum dolazi samo da proceni kako celokupni rezultat zadovoljenja svih sklonosti uzetih zajedno s obzirom na predstavljeni cilj, tako i da iznađe sredstvo za to. Ako je, na primer, strast osobito silna, sposobnost razuma je od male pomoći protiv nje; jer začarano ljudsko biće zaista veoma dobro vidi razloge protiv svoje omiljene sklonosti, ali se samo oseća nemoćnim da ih aktivno istakne. Ako je ova sklonost sama po sebi dobra, a osoba je inače

² Latinizovano ime Kristofa Šlusela (1597–1612), poznatog matematičara koji je bio uključen u ustanovljavanje gregorijanskog kalendara.

³ *Orbile*, reč skovana po imenu Horacijevog učitelja, Orbilijusa Pupilusa, da označi školskog tiranina.

⁴ *Schulchrien*; *chreia* (grčki) je zbirka korisnih izreka; termin je korišćen i za objašnjavalачko pisanje prema retoričkom modelu koji se učio u školi.

⁵ *Tropf*

⁶ H — prevod pretpostavlja da je Kantova eliptična oznaka diskretna skraćeni-ca za *Hanhrei*.

razumna, samo što ima preovlađujuću sklonost da ne uviđa rđave posledice, ovo stanje okovanog razuma je zapravo glupavost. Glupava osoba može imati dosta razuma čak i u prosuđivanju onih postupaka u kojima ispada glupava; ona čak mora imati dosta razuma i dobrog srca pre nego što dobije pravo na ovaj blaži naziv za svoje ispade. Glupava osoba može čak biti i odličan savetnik drugima, iako njegov savet nema uticaja na njega samog. On će se opametiti samo kroz štetu ili starenjem, što međutim često samo podriva jednu glupavost da bi ostavilo prostora za drugu. Ljubavna strast ili veliki stepen častohleplja su odvajkada mnoge umne ljude činili glupavima. Mlada devojka primorava strašnog Alkida⁷ da povuče konac na preslici, a dokoni građani Atine šalju Aleksandra sa svojim luckastim pohvalama na kraj sveta. Postoje takođe sklonosti sa manje žestine i opštosti koje ipak ne oskudevaju u izazivanju glupavosti: duh graditeljstva, sklonost ka sakupljanju slika, knjigomanija. Degenerisano ljudsko biće je napustilo svoje prirodno mesto i sve ga privlači i sve ga ohrabruje. Nasuprot glupave osobe je pametan čovek; ali ko je bez glupavosti mudar je čovek. Ovaj mudar čovek se možda može tražiti na Mesecu; možda postoji neko bez strasti i ima beskonačno mnogo uma. Bezosećajna osoba je zaštićena od glupavosti svojom tupavošću; ali u očima običnog čoveka, međutim, ima izgled mudre osobe. Piron je na brodu u oluji video svinju kako mirno jede iz svog korita dok su svi bili zabrinuti, i rekao je pokazujući na nju: „Takvo bi trebalo da bude spokojstvo mudraca.”⁸ Onaj ko je neosetljiv je Pironov mudrac.

Ako je vladajuća strast sama po sebi odvratna i istovremeno dovoljno neukusna da za svoje zadovoljenje uzme upravo ono što je suprotno njenoj prirodnoj nameri, onda je ovo stanje uvrnutog razuma budalastost. Glupan veoma dobro razume pravu nameru svoje strasti, čak i ako joj da snagu koja je u stanju da okuje um. Budala je, međutim, istovremeno toliko glupa zbog svoje strasti da veruje da tek kada poseduje željenu stvar, zapravo je se lišava. Pir⁹ je veoma dobro znao da hrabrost i moć izazivaju opšte divljenje; sledio je svoj nagon za častohlepljem i nije bio ništa drugo do ono za šta ga je Kinije smatrao, naime, glupan. Međutim, kada se Neron¹⁰ izloži javnom ruglu recitujući sa pozornice jadne stihove da bi dobio pesničku nagradu i na kraju svog života ipak kaže: *quantus artifex morior!*¹¹ onda u ovom strahovitom i prezrenom vladaru Rima ne vidim ništa više do budalu. Smatram da je svaka uvredljiva budalastost pravilno nakalemljena na dve strasti, gordost i pohlepu. Obe sklonosti su nepravedne i

⁷ Heraklov nadimak; referira (se) na Heraklovu vezu sa lidijskom princezom Omfalom, koja ga je naterala da nosi žensku odeću.

⁸ Piron iz Elide (oko 365–360. do oko 275–270. p. n. e), osnivač grčkog skepticizma. Anegdota se može pronaći u knjizi Diogena Laertija, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, IX, 68.

⁹ Pir (319–272 p. n. e), kralj Epira, koji je kretao u velike pohode, ali nikada nije odneo trajnu pobedu.

¹⁰ Neron Klaudije Cezar (37–68), rimski car.

¹¹ „Kakav umetnik umire sa mnom!”

stoga omražene, obe su po svojoj prirodi neukusne, a njihova svrha uništava samu sebe. Gorda osoba izražava neskrivenu pretpostavku o svojoj prednosti u odnosu na druge jasnim prezirom prema njima. Veruje da je počastvovana kada joj se zviždi, jer nema ničeg jasnijeg od toga da njeno nepoštovanje drugih podstiče njihovu sujetu protiv onoga ko se oholi. Pohlepnik veruje da mu je potrebno mnogo i da ni najmanje ne može bez svojih dobara; međutim, on uistinu u svima njima oskudeva jer škrtari. Zabluda gordosti čini budale delom blesavim, delom nadmenim, u zavisnosti od toga da li je blesava nepostojanost ili kruta tupavost zaposela praznu glavu. Škrto srebroljublje je od pamtiveka davalo povod za mnoge smešne priče koje teško da bi mogle biti čudnovatije izmišljene nego da su se stvarno dogodile. Glupan nije mudar; budala nije pametna. Ruganje koje glupan privlači na sebe je zabavno i ljupko, budala tako zaslužuje najostriju kaznu satiričara, a ipak je ne oseća. Uopšte ne treba u potpunosti gubiti nadu da će glupan opet da se opameti. Ali ko misli da budalu učini mudrom, taj izbeljuje crnca. Razlog je u tome što u prvom vlada istinska i prirodna sklonost koja u najvećoj meri sputava um, dok u drugom vlada blesava fantazija koja preokreće principe uma. Ostaviću drugima da odluče da li ima stvarnog razloga za zabrinutost zbog Holbergovog čudnog predviđanja, naime da je svakodnevni porast budala zabrinjavajuća činjenica koja izaziva strah da bi im na kraju moglo pasti na pamet da osnuju petu monarhiju.¹² Međutim, pod pretpostavkom da su tome dorasli, možda se ipak ne bi trebalo previše uzbuđivati zbog toga, jer bi neko s punim pravom mogao šapnuti nekom drugome na uvo ono što je poznati šaljivdžija sa susednog dvora vikao studentima koji su trčali za njim dok je jahao kroz poljski grad u ludačkom ruhu: „Gospodo, budite vredni, naučite nešto, jer ako nas bude previše, onda više ne možemo svi da imamo hleba.”

Od slabosti pameti koje se preziru i ismevaju dolazim do onih na koje se uglavnom gleda sa sažaljenjem, ili od onih koje ne ukidaju građansku zajednicu do onih kojima se službena nega stavlja na raspolaganje. Delim ove bolesti na dva dela, na one od nemoći i na one od uvrnutosti. Prve spadaju pod opšti naziv *slaboumnost*, druge pod naziv *duševni poremećaj*. Slaboumnik pati od velike nemoći pamćenja, uma, pa čak i čulnih oseta. Ova bolest je uglavnom neizlečiva, jer ako je teško ukloniti divlji nered poremećenog mozga, onda je gotovo nemoguće uliti novi život u njegove zamrle organe. Pojave ove slabosti, koje nikada ne dozvoljavaju nesrećniku da napusti detinje stanje, suviše su poznate da bi se na tome trebalo dugo zadržavati.

Slabosti poremećene pameti mogu se podvesti pod onoliko različitih glavnih rodova koliko postoji duševnih sposobnosti pogođenih njima. Verujem da sam u stanju da ih sve skupa rasporedim u sledeće tri grupe: prvo, izopačenost pojma iskustva u *poremećenosti*, drugo, moć rasuđivanja pomućena ovim iskustvom u *ludilu*, treće, um

¹² Referenca na eshatološku viziju četiri carstva ili monarhije koje prethode božanskom upravljanju svetom kod proroka Danila (Danilo 7: 15–27).

koji je postao uvrnut s obzirom na sveopšte sudove u *sumanutosti*. Sve preostale pojave bolesnog mozga mogu se, čini mi se, posmatrati ili kao različiti stepeni pomenutih slučajeva ili kao nesrećno združivanje ovih bolesti, ili, konačno, kao kalemljenje ovih bolesti u moćne strasti, i mogu biti podvedene pod pomenute klase.

Što se tiče prve bolesti, odnosno poremećaja, njene pojave objašnjavam na sledeći način. Duša svakog čoveka je i u najzdravijem stanju zaokupljena slikanjem svakojakih slika stvari koje nisu prisutne, ili upotpunjavanjem neke nesavršene sličnosti u predstavljanju sadašnjih stvari ovim ili onim himeričnim potezom koji stvaralačka pesnička sposobnost utiskuje u oset. Uopšte nema razloga da verujemo kako naš duh u budnom stanju sledi drugačije zakone nego dok spavamo. Štaviše, treba pretpostaviti da u prvom slučaju živi čulni utisci samo zatamnjuju i čine neprepoznatljivim krhke himerične slike, umesto da ove sve svoje snage imaju u snu u kojem je zatvoren pristup duši za sve spoljašnje utiske. Nije stoga nikakvo čudo da se snovi, koliko god dugo trajali, smatraju istinskim doživljajima realnih stvari. Budući da su to tada najjače predstave u duši, one su u ovom stanju upravo ono što su u budnom stanju oseti. Pretpostavimo sada da su izvesne himere, bez obzira na uzrok, takoreći povredile jedan ili drugi organ mozga do te mere da je otisak na njima postao toliko dubok a istovremeno jednako pravilan, kakvim ga samo čulni oset može učiniti; tako da se ova predstava fantazije, pri dobrom i zdravom mozgu, u budnom stanju ipak mora uzeti za stvarno iskustvo. Jer, bilo bi uzaludno supotstavljati umske razloge osetu ili predstavi koja mu je jednaka po snazi, jer čula daju daleko veće uverenje o realnim stvarima nego umsko zaključivanje. Onoga ko je očaran ovom himerom makar ne možemo naterati da rasuđivanjem posumnja u stvarnost svog tobožnjeg oseta. Čini se, takođe, da osobe koje pokazuju dovoljno umne zrelosti u drugim slučajevima ipak čvrsto insistiraju na tome da su sa punom pažnjom videle ko zna kakve sablasne oblike i izopačena lica, te da su čak dovoljno prefinjeni da dovedu svoje izmišljeno iskustvo u vezu sa mnogim suptilnim sudovima uma. Ovo svojstvo osobe pomućene pameti, po kojem je ona, bez posebno приметnog stepena teškog oboljenja, navikla da sebi u budnom stanju predstavlja neke stvari kao jasno opažene, a da od njih, međutim, ništa nije prisutno, naziva se *poremećenost*. Stoga je onaj ko je poremećen sanjar u budnom stanju. Ako je uobičajena obmana njegovih čula samo delimično himera, ali najvećim delom stvarni oset, onda je onaj ko je u višem stepenu sklon takvoj izopačenosti, u stvari, *fantast*.¹³ Kada nakon buđenja ležimo u stanju lagodne

¹³ Kant ovaj pojam izjednačava sa *hipohondrom* i u drugim tekstovima, npr. u *Antropologiji s pragmatičkog stanovišta*, gde kaže: „Hvatač cvrčaka, najbrižnije vrste”. Naime, reči *Grille* i *der Grillenfänger* koje tvore „analogiju između cvrčka, hipohondra i ćudljivog čudaka”, po uvidu Petra Bojanića, „pojavljuju se u svim Kantovim tekstovima o medicini i nezi tela” u: P. Bojanić, *Homeopatije. Horror autotoxicus*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, 13. (prim. prev.)

i nežne rasonode, naša uobrazilja iscrtava nepravilne figure zastora kreveta ili pojedine mrlje na obližnjem zidu kao ljudske figure, sa prividnom ispravnošću koja nas zabavlja, i to ne na neprijatan način, već tako da tu iluziju raspršujemo u trenutku kad poželimo. Tada samo *delimično* sanjamo i imamo himeru u svojoj vlasti. Ako se nešto slično dogodi u višem stepenu, a da pažnja budne osobe nije u stanju da izdvoji iluziju u varljivoj uobrazilji, onda ta izopačenost navodi na pretpostavku da je reč o fantastu. Uzgred, ova samoobmana u osetima je veoma česta, i sve dok je samo umerena pošteđena je takvog naziva, mada, ako se tome doda strast, ova se slabost uma može izroditi u pravo fantaziranje. Inače ljudska bića ne vide, u uobičajenoj zabludi, ono što je posredi, već ono što im osvetljava njihova sklonost: sakupljač prirodnih stvari vidi gradove u firentinskom kamenu, pobožni čovek u šarenom mermeru vidi priču o stradanju, neka dama kroz periskop vidi senke dvoje ljubavnika na mesecu, a njen sveštenik dva crkvena zvonika. Strah pretvara zrake severne svetlosti u koplja i mačeve, a u sumrak putokaz u divovsku utvaru. Fantastičko duševno stanje nigde nije češće nego u hipohondriji. Himere koje ova bolest stvara zapravo ne varaju spoljašnja čula, nego samo nagne hipohondra da se zavara osećajem sopstvenog stanja, bilo tela ili duše, što je uglavnom isprazni hir. Hipohondar pati od bolesti koja se, gde god imala svoje žarište, ipak po svoj prilici neprestano kreće kroz nervno tkivo u sve delove tela. No, oko sedišta duše vlada melanholična izmaglica, tolika da pacijent oseća iluziju gotovo svih bolesti za koje je ikada čuo. Zato ni o čemu radije ne priča nego o svojoj neraspoloženosti, voli da čita medicinske knjige, svuda prepoznaje vlastite slučajeve; a u društvu ga obuzima dobro raspoloženje, i tada se mnogo smeje, dobro jede i uopšte izgleda kao zdrav čovek. Što se tiče unutrašnjeg fantaziranja, slike u njegovom mozgu često poprimaju snagu i trajanje koje je tegobno za njega. Ako u njegovoj glavi postoji smešna figura (čak i ako je on sam prepoznaje samo kao sliku fantazije) i ako ovaj hir iznudi nepristojan smeh iz njega u prisustvu drugih, a da on ne naznači uzrok tome, ili ako najrazličitije mračne predstave pobuđuju u njemu snažan nagon da učini nešto zlo, čijeg se izbijanja i sam zabrinuto plaši, a koje se ipak nikada ne dešava: tada njegovo stanje jako liči na stanje poremećene osobe, osim što nije u toj meri ozbiljno. Ova bolest nije duboko ukorenjena i, što se duševnosti tiče, obično nestane ili sama od sebe ili pomoću nekog medicinskog sredstva. Jedna jedinstvena predstava utiče na osećaj u sasvim različitim stepenima u skladu sa različitim duševnim stanjem ljudi. Dakle, postoji neka vrsta fantaziranja koja se nekome pripisuje samo zato što se kroz stepen osećanja koji na tu osobu utiču određeni predmeti procenjuje kao preteran za umerenu, zdravu pamet (glavu). Shodno tome, melanholik je fantast u pogledu životnih bolesti. Ljubav ima popriličan broj fantastičkih zanos, a fina veština drevnih vlastela se sastojala u tome da građane učine fantastima u pogledu osećaja javnog blagostanja. Ako nekoga više uzbuđuje moralni osećaj nego princip, i to u većoj meri nego što bi drugi mogli

da zamisle prema sopstvenom slabom i često neplemenitom osećanju, onda je on po njihovom mišljenju fantast. Aristida¹⁴ svrstavam među lihvare, Epikteta¹⁵ među dvorjane, a Žan-Žaka Rusoa¹⁶ među doktore Sorbone. Čini mi se da čujem bučan podsmeh i stotinu glasova kako viču: *Kakvi fantasti!* Ova dvosmislena pojava fantaziranja u po sebi dobrim moralnim osećajima jeste *entuzijazam*, bez kojeg ništa veliko nije ostvareno na svetu. Sa *fanatikom* (*vizionarom*, *zanesenjakom*) stvari stoje sasvim drugačije. Ovaj potonji je zapravo poremećena osoba sa pretpostavljenim neposrednim nadahnućem i velikim poznavanjem nebeskih sila. Ljudska priroda ne poznaje opasniju iluziju. Ako je izbijanje toga novo, ako obmanuti čovek ima talente, i mase su spremne da usrdno prihvate ovaj snažan uticaj, onda i država povremeno pati od zanosa. Zanesenjaštvo dovodi oduševljenje do krajnosti, Muhameda do kneževskog trona, a Johana fon Lajdena¹⁷ do gubilišta. Poremećenu *sposobnost pamćenja*, u izvesnoj meri, takođe mogu da ubrojim u poremećenost pameti (glave), ukoliko se odnosi na pojmove iskustva. To je zato što ona obmanjuje jadnika koji je time pogođen putem himerične predstave ko zna kakvog prethodnog stanja, koje zapravo nikada nije ni postojalo. Onaj ko govori o dobrima za koja tvrdi da ih je ranije posedovao ili o kraljevstvu koje je imao, a ko se inače ne vara приметно povodom svog sadašnjeg stanja, poremećen je u pogledu pamćenja. Ostarelo gundalo, koje čvrsto veruje da je svet bio uređeniji a ljudi bolji u njegovoj mladosti, fantast je u pogledu pamćenja.

Do tada razumska moć u poremećenoj pameti (glavi) zapravo nije načeta, ili makar nije nužno da bude; jer greška je, u stvari, samo u pojmovima. Pod uslovom da se prihvati poremećeni oset kao istinit, sami sudovi mogu biti sasvim tačni, čak i izuzetno umni. Poremećaj razuma se, naprotiv, sastoji u suđenju na potpuno obrnut način od inače ispravnog iskustva; prvi stepen ove bolesti je *ludilo*, koje deluje protivno uobičajenim pravilima razuma u neposrednim sudovima iz iskustva. *Ludak* vidi predmete ili ih se seća isto tako ispravno kao i svaka zdrava osoba, samo što ponašanje drugih ljudi objašnjava obično kroz apsurdnu zabludu kao da se to na nju odnosi i veruje da je u stanju da iz toga iščita ko zna kakve prikrivene namere, koje ti drugi nikada nisu imali na umu. Ako ga neko čuje, mogao bi pomisliti da se ceo grad bavi njime. Ljudi na pijaci, koji među sobom trguju, i slučajno ga pogledaju, kuju zaveru protiv njega, noćni čuvar mu dobacuje i ismeva ga, ukratko, on ne vidi ništa osim opšte urote protiv sebe. *Melanholik* je sumorna osoba koja je poremećena u pogledu

¹⁴ Atinski državnik i vojnik (peti vek p. n. e) koji je među savremenici slovio za čestitog.

¹⁵ Stoički filozof (oko 55– oko 135), koji je odrastao kao rob.

¹⁶ Francusko-švajcarski filozof (1712–1778), koji se poprilično protivio akademskoj filozofiji i obrazovanju, koje je uglavnom zastupao Univerzitet u Parizu, poznat kao Sorbona.

¹⁷ Holandski krojač i trgovac (1509–1536), koji je postao vođa kratkotrajnog anabaptističkog kraljevstva u Minsteru u Vestfaliji.

svojih tužnih ili uvredljivih pretpostavki. Međutim, postoje svakojaka zabavna ludila, dok ljubavna strast laska sama sebi ili je mučena mnogim čudnim tumačenjima koja liče na ludilo. Nadmeni čovek je u izvesnoj meri ludak koji iz ponašanja drugih koji podrugljivo gledaju na njega, zaključuje da mu se dive. Drugi stepen pameti pomućene u odnosu na višu moć saznanja je zapravo do nereda dovedeni um, utoliko što greši na besmislen način u zamišljenim suptilnijim sudovima o univerzalnim pojmovima, i može se nazvati *sumanutošću*. Na višem stepenu ovog poremećaja po sagorelom mozgu se roje svakojaki primereno prefinjeni uvidi: izmišljene dužine mora, tumačenja proročanstava ili ko zna kakva vrevra nerazboritih misli kojima čovek „lomi glavu”. Ako nesrećnik istovremeno previđa sudove iskustva, onda se naziva *umobolnim*. U slučaju, međutim, da on u osnovi ima mnogo ispravnih iskustvenih sudova, ali da je njegov osećaj toliko opijem novinom i brojem posledica koje mu njegova dosetljivost nudi, da ne obraća pažnju na ispravnost povezivanja, iz toga često proističe veoma blistav privid sumanutosti, koji može postojati zajedno sa velikim *genijem*, ukoliko spori um više nije u stanju da prati uzburkanu domišljatost. Stanje poremećene pameti koje je čini neosetljivom za spoljne osećaje je *bezumnost*; ono se, ako u njemu prevladava srdžba, naziva *mahnitošću*. Očaj je privremena bezumnost beznadne osobe. Kipteća ljutnja poremećene osobe se obično naziva *pomamom*. Pomamljenik, ukoliko je bezuman, je *lud*.

Čovek u prirodnom stanju može biti podložan samo malom broju gluposti i jedva ikakvoj ludosti. Njegove potrebe ga uvek drže blizu iskustva i čine njegov zdrav razum tako lako zaokupljenim da je dva primećuje da mu je razum potreban za njegove postupke. Lenjost daje njegovim grubim i uobičajenim željama umerenost, što ostavlja za ono malo rasuđivanja koje mu je potrebno dovoljno snage da nad njima vlada, shodno svojem najvećem preimućstvu. Odakle da crpi materijal za ludost, budući da, ne mareći za tuđi sud, ne može biti ni tašt ni ohol? Pošto uopšte nema predstavu o vrednosti dobara koja nije uživao, zaštićen je od nedoslednosti pohlepe, a pošto mu ništa razborito ne pada na pamet, dobro je zaštićen i od svake sumanutosti. Na sličan način, mentalni poremećaj se samo retko može pojaviti u ovom stanju prostodušnosti. Da je mozak divljaka pretrpeo neki šok, ne znam odakle bi mu došla maštarija da podrije obične osećaje koji ga jedini neprestano zaokupljaju. Kakvo ga ludilo uopšte može zadesiti kad on nikada nema razloga da ode daleko u svojim sudovima? Ludilo je, međutim, sigurno u potpunosti iznad njegovih sposobnosti. Ako je psihički bolestan, biće ili slabouman ili lud, a to se mora događati veoma retko, jer je uglavnom zdrav zato što je slobodan i kreće se. U građanskom stanju se zapravo nalazi kvasac za sve ovo kvarenje. To stanje ga možda i ne uzrokuje, ali ipak služi njegovom održavanju i pospešivanju. Razum, u onoj meri u kojoj je dovoljan za potrebe i jednostavna životna zadovoljstva, jeste *zdrav razum*,

međutim, ukoliko je potreban za veštačku raskoš,¹⁸ bilo u uživanju ili u naukama, jeste *prefinjeni razum*. Zdrav razum građanina bio bi, dakle, veoma prefinjen razum za prirodnog čoveka, a pojmovi koji u određenim staležima pretpostavljaju prefinjen razum više nisu prikladni za one koji su bliži prirodnoj prostodušnosti, barem u uvidima, i uglavnom ih, kad ih prihvate, pretvaraju u budale. Opat Terason negde deli ljude s duševnim poremećajima na one koji ispravno zaključuju iz pogrešnih predstava i one koji pogrešno zaključuju iz ispravnih predstava.¹⁹ Ova podela je potpuno u skladu s iznesenim stavovima. Kod onih iz prve vrste, fantasta ili ludaka, u stvari ne pati razum, već samo sposobnost koja u duši budi pojmove koje moć suđenja potom koristi kako bi ih međusobno uporedila. Ovim bolesnicima se mogu veoma dobro izložiti sudovi uma, ako ne da bi se njihova bolest otklonila, ono barem da bi se ublažila. Međutim, pošto je kod onih druge vrste, ludih i umobolnih, oštećen sam razum, ne samo da je glupo, već i krajnje štetno upuštati se s njima u umske rasprave (pošto oni ne bi bili ludi kada bi mogli shvatiti te razloge uma). Jer njihovoj izopačenoj pameti se time samo daje novi materijal za smišljanje apsurdnosti; protivrečnost tu izopačenu pamet ne ispravlja, već je rasplamsava, i svakako je potrebno usvojiti suzdržanu i ljubaznu narav u ophođenju s njom, kao da se ne primećuje da s njenim razumom nešto nije u redu.

Slabosti saznajne moći nazvao sam bolestima glave (mentalnim bolestima), kao što se iskvarenost volje naziva bolešću srca. Takođe sam posvetio pažnju samo pojavama toga u duševnosti, ne želeći da istražujem njegov koren, koji zapravo leži u telu, a svoje žarište ima više u probavnim organima nego u mozgu, kao što to popularni nedeljni časopis opštepoznat pod imenom *Lekar*, uverljivo izlaže u svom 150, 151. i 152. broju.²⁰ Ne mogu ni na koji način sebe da ubedim da duševni poremećaj potiče od gordosti, ljubavi, preteranog razmišljanja i ko zna kakve zloupotrebe duševnih moći, kako se inače veruje. Ovakav sud, koji njegovu nesreću čini razlogom za prezirve prekore obolelom, veoma je neljubazan i izazvan je uobičajenom zabludom prema kojoj se uzrok i posledica često brkaju. Ako se samo malo obrati pažnja na primere, vidi se da najpre pati telo, da se u početku, kada se klica bolesti neprimetno razvija, oseća dvosmislena izopačenost koja još ne daje povoda za sumnju na duševni poremećaj, a izražava

¹⁸ *gekünstelte Üppigkeit*. Na drugim mestima u ovom izdanju, *Üppigkeit* se uopšteno prevodi kao „bogatstvo/obilje”.

¹⁹ Žan Terason (1670–1750), francuski klasičar, filozof i član Francuske akademije.

²⁰ Videti: *Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift*, deo VI, Hamburg, 1761. Autor i urednik časopisa bio je Johan Avgust Unzer iz Altone kod Hamburga. Pri lozi na koje se Kant poziva su: „Vom Zusammenhang des Verstandes mit der Verdauung” (O povezanosti razuma sa varenjem) (u broju 150); „Beweis, dass alle Arten des Unsinnns durch die Verbesserung der Verdauung curirt werden müssen” (Dokaz da se sve vrste mentalnih bolesti moraju lečiti poboljšanjem varenja) (u broju 151) „Derselbe Beweis insbesondere von einigen hitzigen Deliris” (Isti dokaz, posebno nekog grozničavog delirijuma) (u broju 152).

se u čudnim ljubavnim hirovima ili uobraženom držanju ili uzaludnom melanholičnom razmišljanju. Vremenom bolest izbija i dovodi do toga da se njen uzrok traži u prethodnom stanju duha. Međutim, pre treba reći da je čovek postao gord jer je već bio donekle poremećen, nego da je poremećen jer je bio toliko gord. Ove žalosne tegobe, ako nisu nasledne, još uvek daju nadu u srećan oporavak, a onaj čiju pomoć u tom slučaju pre svega treba zatražiti je lekar. Ipak, radi časti, ne bih hteo da isključim filozofa, koji bi mogao da propiše dijetu uma — ali pod uslovom da, kao i za većinu svojih drugih poslova, za ovo ne traži nikakvu nadoknadu. Iz zahvalnosti, lekar ne bi uskratio svoju pomoć filozofu kada bi ovaj povremeno pokušao da sprovede veliku, ali uvek uzaludnu terapiju ludila. On bi, na primer, u slučaju pomame učenog galamdžije razmotrio ne bi li katarzična sredstva uzeta u pojačanoj dozi trebalo da deluju protiv toga. Ako je, prema Sviftovim zapažanjima,²¹ loša pesma samo pročišćavanje mozga kroz koje se povlače mnoge štetne tečnosti za olakšanje bolesnog pesnika, zašto onda to isto ne bi važno za jedan bedni mozgajući spis? U tom slučaju, bilo bi mudro uputiti prirodu na drugi način očišćenja, kako bi se tegoba temeljno i tiho uklonila, bez uznemiravanja zajednice.

Prevod sa engleskog: Vuk Trnavac²²

Englesko izdanje: Kant, Immanuel (2011). „Essay on the Maladies of the Head”. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 203–217.
Izvornik: Immanuel Kant — *Versuch über die Krankheit des Kopfes* (1764) [2: 259]

²¹ Džonatan Svift (1667–1745), čija je satirična poema *Peri bathou* ili *Anti-Uzvišeni*, koja sadrži ideju na koju se poziva Kant, objavljena u nemačkom prevodu 1733.

²² Doktorand na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

* Napomena priređivačice ovog izdanja časopisa: Prilikom redakture i lekture prevoda konsultovan je izvornik, te ustanovljeno da ne postoji nijedno odstupanje u odnosu na englesku verziju teksta.

Kriticizam

I

Opažanje i pojam

Da bi čovek mogao da odgovori na pitanje šta može da zna, on mora prethodno da odgovori na pitanje kako dolazi do znanja.

Ako čovek, naime, ne zna kako dolazi do znanja, njemu ne ostaje ništa drugo nego da za sve postavke svoje dogmatički, tj. nekritički tvrdi da su one identične sa znanjem, pa prema tome, i sa istinom. Pošto se, međutim, nekritički postavljene tvrdnje ne samo neće poklapati jedna s drugom, nego će, naprotiv, jedna drugoj protivrečiti, čovek će, samim time, biti naveden da tvrdi da nijedna od tih postavki nije identična sa znanjem i da, prema tome, istina uopšte ne postoji. On će, drugim rečima, dogmatizam da zameni sa skepticizmom i time ponovo da protivreči sebi, pošto se tvrdnjom da istina ne postoji, očevidno, uništava i sama ta tvrdnja.

Na pitanje pak kako čovek dolazi do znanja, Kant odgovara da do znanja čovek ne dolazi ni samo racionalnim činjenicama, kao što je racionalizam tvrdio, ni samo činjenicama empirijskim, kao što je tvrdio empirizam: ni samo pojmovima, ni samo opažanjem, nego da do njega dolazi i jednim i drugim. Spajajući tako tvrdnju racionalizma sa tvrdnjom empirizma, Kant izbegava zabludu i jednog i drugog, i postavlja jednu tvrdnju koju čovek više ne može da poriče i koju on, zato, naziva istinitom. Jer da do znanja čovek ne može da dođe bez pojmova proizlazi iz činjenice da se ono što čovek naziva znanjem sastoji iz pojmova. A da čovek do znanja ne može da dođe bez opažanja proizlazi iz činjenice da on pojmove može da obrazuje samo na osnovu opažanja.

Kantova teorija saznanja ne sastoji se, prema tome, samo iz jednog eklektičkog zbira racionalizma i empirizma. Jer zbir zabluda ne daje, kao proizvod, očevidno ništa drugo do opet samo zabludu. Kant je pak, nasuprot i racionalizmu i empirizmu, utvrdio jednu istinu. On je, drugim rečima, uradio u filozofiji ono što je Šekspir uradio u pesništvu i što svaki pravi graditelj radi u svojoj oblasti: on je, iz materijala koji mu stoji na raspolaganju, sopstvenom sposobnošću sazdao delo svoje.

Njime je on pokazao gde leži nekritičnost i racionalizma i empirizma. Stoga se Kantova filozofija s pravom naziva kritičkom filozofijom ili kriticizmom.

II *Sud*

Istina koju je Kant utvrdio obasjava, kao kula svetilja, put kojim čovekova misao mora da se kreće, ako neće da se zagubi po stranputicama zablude.

Ako čovek, naime, do znanja dolazi i opažanjem i pojmovima; ako on, drugim rečima, do znanja ne može da dođe ni samo opažanjem, ni samo pojmovima, znanje njegovo ne može da je identično ni sa predstavama, kao što je to empirizam tvrdio, ni sa zaključcima, kao što je tvrdio racionalizam. Jer do predstava čovek dolazi samo opažanjem, ne i pojmovima. A do zaključaka on dolazi samo pojmovima o onome o čemu zaključuje, ne i opažanjem istog. Čovek, drugim rečima, može da zaključuje samo o onome što ne opaža, budući da o onome što opaža on može samo da sudi. Pošto čovek, dakle, ne može da sudi bez opažanja, a pošto on, s druge strane, ne može da sudi ni bez pojmova, njegovo znanje je, znači, identično samo sa njegovim sudovima. Znati, prema tome, znači suditi. Granice ljudskog znanja identične su, zato, sa granicama njegovog suda.

III *Nauka*

Samim tim što je Kant pokazao kako čovek dolazi do znanja, on mu je pokazao koje postavke njegove ne mogu da su identične sa znanjem.

Ako čovek, naime, ne izgubi iz vida da on do znanja može da dođe samo sudom, on za postavke koje nisu identične sa sudom neće moći ni da tvrdi da su identične sa znanjem. Sve postavke, prema tome, do kojih on dolazi zaključkom, on će izdvojiti iz oblasti znanja i pridati im samo vrednost onog što on naziva hipotezom — sve dok ne bi uspeo da proveriti te hipoteze, a to znači: sve dok ne bi uspeo ili da primeni svoje zaključke na ono što bi opažao i da na taj način zaključke pretvori u sudove ili da, dolazeći do novih sudova, stare zaključke odbaci kao neistinite. Tako čovek, zaista, i proširuje svoje znanje i izgrađuje ono što naziva naukom.

IV *Metafizika*

Ako, prema tome, i filozofija hoće da bude nauka, ona mora da postupi isto tako. Ona, drugim rečima, za svoje zaključke ne sme da tvrdi da su identični sa znanjem. Samo ukoliko bi ti zaključci našli svoju primenu na ono što bi čovek opažao, samo, dakle, ukoliko bi oni prestali da budu zaključci i postali sudovima, oni bi dobili vrednost znanja.

Postoje, međutim, izvesni zaključci koji ne mogu nikad da budu primenjeni na ono što čovek opaža. To su zaključci kojima čovek prevazilazi mogućnost svog čulnog saznanja. Jer pošto bez čula on ne može da opaža, zaključci koji prevazilaze mogućnost njegovog čulnog saznanja, ne mogu nikad da budu primenjeni na ono što on opaža. Oni su, prema tome, već unapred osuđeni da večito ostanu samo hipoteze. Osuđeni, međutim, da ostanu uvek samo hipoteze, oni gube vrednost i samih hipoteza, pošto se vrednost hipoteze sastoji jedino u mogućnosti da ona jednoga dana prestane da bude hipoteza i postane znanjem.

Te zaključke koji prevazilaze mogućnost čulnog saznanja čovek naziva metafizičkim, budući da ono što ne prevazilazi mogućnost njegovog čulnog saznanja on naziva fizičkim. Metafizički zaključci ili, ukratko rečeno, metafizika ne može, prema tome, nikad da bude identična sa znanjem. Ukoliko ona, dakle, tvrdi da je identična sa znanjem, ona tvrdi samo jednu neistinu. Ako filozofija, zato, hoće da bude nauka, ona iz svoje oblasti mora da izbaciti metafiziku kao jednu naučnu nemogućnost.

V *Fizika*

Ako čovek pak dolazi do znanja i opažanjem i pojmovima, on ne može nikad da sazna kako, nezavisno od njegovog saznanja, postoji ono što on saznaje.

Pošto čovek, naime, može da obrazuje pojmove samo na osnovu opažanja, a pošto on ne može da opaža bez čula, njegovo znanje je, znači, uslovljeno pre svega čulima njegovim. Čulima čovek, međutim, preinačuje ono što njima prima. Jer čulima on dolazi samo do onoga što njima oseća i što on, zato, naziva osećajima. Osećaji pak ne mogu da postoje nezavisno od čula. Jer da čovek ne poseduje čula, on njima, očividno, ne bi mogao ni da oseća. Čovek, prema tome, ne može da tvrdi da, nezavisno od njegovih čula postoje osećaji, nego mora da tvrdi da, nezavisno od njegovih čula, može da postoji samo nešto što nije osećaj, nešto što prouzrokuje osećaje, nadražujući čula, i što čovek, zato, naziva nadražajima. U čemu se pak ti nadražaji sastoje, čovek ne može da zna, budući da ih on čulima pretvara u osećaje. Ako čovek tvrdi da zna u čemu se sastoje nadražaji, on tada tvrdi samo da zna ono što ne može da zna i dokazuje time da protivreči samom sebi.

U tu protivrečnost čovek pada, ako, iz tvrdnje da nadražaji nisu identični sa osećajima, tj. sa činjenicama koje on naziva psihičkim, zaključuje da su oni identični sa činjenicama koje on naziva fizičkim. Ovim zaključkom čovek protivreči sebi zato što on do znanja o fizičkim činjenicama ne može da dođe bez opažanja pa prema tome, ni bez čula, a što on, s druge strane, čulima preinačuje ono za šta on tvrdi da postoji nezavisno od njih i što on naziva nadražajima. Do

znanja o fizičkim činjenicama čovek može, drugim rečima, da dođe samo preinačujući nadražaje svoje. Ako čovek, dakle, tvrdi da su nadražaji identični sa činjenicama koje on naziva fizičkim, on postavlja jednu tvrdnju koja protivreči sama sebi.

Ako, prema tome, nauka koju čovek naziva fizikom smatra da je ono što psihologija naziva nadražajima identično sa onim što ona sama naziva činjenicama fizičkim; ako ona, drugim rečima, tvrdi da fizičke činjenice postoje nezavisno od čovekovog čulnog saznanja, ona time tvrdi jednu protivrečnost i prestaje tako da bude nauka. Tvrdi da fizičke činjenice postoje nezavisno od čovekovog čulnog saznanja, ona tom svojom tvrdnjom prevazilazi mogućnost čovekovog čulnog saznanja, te samim time, prestaje da bude fizika i postaje metafizikom. Ako, dakle, fizika neće da bude samo metafizika, nego nauka, ona ne sme da tvrdi da, nezavisno od čovekovog čulnog saznanja, postoje fizičke činjenice, pa prema tome, ni one fizičke činjenice koje čovek naziva materijom, molekulima, atomima i tome slično.

VI

Pojava

Pošto čovek, dakle, svojim saznanjem preinačuje ono što saznaje, on mora da tvrdi da ono što on saznaje ne postoji nezavisno od njegovog saznanja onako kako ga on saznaje. On, drugim rečima, mora da tvrdi da, nezavisno od njegovog saznanja postoji nešto što on nikad ne može da sazna. Ono što čovek saznaje i što naziva stvarima ne može, prema tome, da je identično sa onim što postoji nezavisno od njegovog saznanja. To što postoji nezavisno od njegovog saznanja Kant naziva stvarju po sebi. A pošto se stvar po sebi javlja u čovekovom saznanju samo u jednom preinačenom obliku, Kant veli da su činjenice koje čovek saznaje samo pojave stvari po sebi.

VII

Stvar po sebi

Zar tvrditi, međutim, da postoji jedna činjenica koja privazilazi ili, kako se to stranom reči kaže, koja transcendiru mogućnost čovekovog znanja, ne znači isto što i vaspostaviti jednu metafiziku? Ako Kant pak postavlja jednu metafiziku, on očevidno, protivreči samom sebi, budući da on, s druge strane, odbacuje metafiziku kao jednu naučnu nemogućnost. Ovu protivrečnost čovek, međutim, Kantu ne može da prebaci.

Tvrdeći, naime, da postoji jedna činjenica koja je znanju čovekovom transcendentna, Kant, samim time, tvrdi da ona jeste i ostaje čoveku zauvek nepoznata. Ona je, dakle, jedno iks koje čovek ne može da identifikuje ni sa čim, pa ni sa onim što on naziva materijom, ni sa onim za šta on veli da nije materija i što on naziva duhom.

Svojom tvrdnjom o postojanju stvari po sebi Kant onemogućuje i svaki metafizički materijalizam i svaki metafizički idealizam i time svaku metafiziku uopšte, i postavlja ono što je suprotno svakoj metafizici i što čovek naziva metafizičkim agnosticizmom.

VIII

Vera

Da ova tvrdnja Kantova o postojanju stvari po sebi nije samo jedna hipoteza — u koju, kao takvu, čovek mora da sumnja sve dok je ne bi proverio, u koju, dakle, on uvek mora samo da sumnja, budući da ne može nikad da je proveriti — proizlazi iz činjenice da on do te tvrdnje nije došao načinom kojim čovek dolazi do hipoteze, naime: zaključkom, kao što mu se to tako često prebacivalo, prvo od strane Šulcea, Šopenhauerovog učitelja, i samog Šopenhauera, a posle njih i od strane mnogih drugih.

Do te svoje tvrdnje Kant je, naime, došao na taj način što je analizirao svoj sud po kome čovek saznanjem preinačuje ono što saznaje. Jer tvrditi da čovek svojim saznanjem preinačuje ono što saznaje ne znači ništa drugo do tvrditi da, nezavisno od njegovog saznanja, postoji nešto što on ne može da sazna. Takve sudove koje čovek dobija analizom drugih sudova ili pojmova, a kojima on tvrdi izrično — ono što je prethodnim sudovima tvrdio samo prećutno, Kant naziva sudovima analitičkim. Do svoje tvrdnje, dakle, o postojanju jedne transcendentne činjenice, koju on naziva stvarju po sebi, Kant nije došao zaključkom, nego analitičkim sudom. A pošto čovek ne može da sumnja u istinitost suda da on svojim saznanjem preinačuje ono što saznaje, on ne može da sumnja ni u istinitost suda da, nezavisno od njegovog saznanja, postoji nešto što on ne može da sazna.

U istinitost ovog suda čovek bi mogao da sumnja samo ako bi mogao da tvrdi ili da on svojim saznanjem ne preinačuje ono što saznaje ili da, nezavisno od njegovog saznanja, ne postoji u opšte ništa i da on, prema tome, svojim saznanjem nema ništa da preinačuje. Tvrditi, međutim, da čovek svojim saznanjem ne preinačuje ono što saznaje znači tvrditi da su osećaji identični sa nadražajima što nije istina. Zato čovek i naziva teoriju koja to tvrdi samo naivnim realizmom. A tvrditi da, nezavisno od čovekovog znanja, ne postoji ništa i da se, prema tome, saznanje čovekovo sastoji samo iz jedne vrste mašte koja izvire iz same sebe, znači tvrditi da se osećaji javljaju bez nadražaja, što opet nije istina. Zato čovek i naziva teoriju koja to tvrdi samo imaginacionizmom. Pošto čovek, dakle, ne može da tvrdi ni da su osećaji identični sa nadražajima ni da se oni javljaju bez nadražaja, on mora da tvrdi da su i teorija naivnog realizma i teorija imaginacionizma neistinite i da je prema tome, istinita samo tvrdnja po kojoj, nezavisno od njegovog saznanja, postoji nešto što on ne može da sazna.

Ako čovek, međutim, ne može da sumnja u tvrdnju da, nezavisno od njegovog saznanja, postoji nešto što on ne može da sazna, on tu

tvrdnju ne može da identifikuje sa onim što on naziva znanjem. Jer ako on tvrdi da postoji jedna činjenica koja prevazilazi mogućnost njegovog znanja i koju zato naziva transcendentnom, on samim time tvrdi da o toj činjenici ne može ništa da zna, pa ni to da li ona postoji. Tvrdnju po kojoj, nezavisno od čovekovog saznanja, postoji nešto što on ne može da sazna, čovek, prema tome, niti može da identifikuje sa znanjem, niti u nju može da sumnja. Tu tvrdnju on zato može da identifikuje samo sa onim što on naziva verom, budući da verom on naziva tvrdnju u koju ne sumnja, a kojom zato ipak ne izražava još nikakvo znanje. Tako Kant, kako sam kaže, uništava tobožnje znanje metafizike da bi napravio mesta veri.

IX *Teologija*

Samo oni koji nisu hteli da razumeju te reči mogli su da tvrde da je Kant time hteo metafiziku da zameni teologijom. Slučaj je, međutim, tačno obrnut. Odbacujući metafiziku, Kant ne samo da nije hteo da je zameni teologijom, nego je, naprotiv, onemogućio svaki teizam, tj. svaku tvrdnju o postojanju božanstva, u ma kom obliku se ta tvrdnja javljala.

Pošto čovek, naime, svojim saznanjem preinačuje ono što saznaje; pošto on, dakle, ne može da sazna u čemu se, nezavisno od njegovog saznanja, sastoji ono što on saznaje, on to što postoji nezavisno od njegovog saznanja ne može da identifikuje ni sa čim, pa dakle, ni sa onim što naziva božanstvom. Ako čovek, prema tome, tvrdi da je ono što postoji nezavisno od njegovog saznanja identično s božanstvom, on tvrdi da zna u čemu se sastoji ono što prevazilazi mogućnost njegovog znanja i tvrdi tako da zna ono što ne može da zna. Njegova tvrdnja, drugim rečima, nije identična sa verom nego samo sa jednim tobožnjim znanjem. Teizam i vera, prema tome, ne samo da se međusobno ne uslovljavaju, nego se, naprotiv, međusobno isključuju.

A pošto se vera i teizam međusobno isključuju, međusobno se, znači, uslovljavaju vera i ateizam, tj. tvrdnja da božanstvo ne postoji. Ateizam se, međutim, mahom ne zadovoljava samo poricanjem božanstva, nego u isti mah poriče i postojanje onog što prevazilazi mogućnost čovekovog znanja i što čovek, zato, naziva transcendentnim. Ateizam, drugim rečima, mahom nije samo ateizam, nego je u isto doba i atrascendentizam. Poricanjem transcendentnog ateizam, međutim, ne samo da ne izbegava metafiziku, nego je, naprotiv, i sam postavlja. Ako čovek, naime, poriče postojanje nečeg što prevazilazi mogućnost njegovog znanja i što on zato, naziva transcendentnim, on samim tim tvrdi da svojim saznanjem ne preinačuje ono što saznaje i tvrdi time jednu neistinu. Tvrdeći pak da svojim saznanjem ne preinačuje ono što saznaje, on tvrdi da ono što saznaje postoji, i nezavisno od njegovog saznanja, onako kako ga on saznaje. Ateizam tvrdi, drugim rečima, isto onako kao i teizam, da zna u

čemu se sastoji ono što postoji nezavisno od njegovog saznanja i postavlja, samim tim, jednu metafiziku. Ateizam se, dakle, ne razlikuje od teizma po tome što izbegava metafiziku, nego po tome što metafiziku teizma zamenjuje drugom metafizikom.

Time, dakle, što Kant zamenjuje metafiziku verom u postojanje nečeg što čovek ne može da sazna, on ne samo da metafiziku ne zamenjuje teologijom, nego naprotiv, onemogućava svaku metafiziku, pa prema tome, i onu koju čovek naziva teizmom i onu koju on naziva ateizmom. Jedino što se Kantu u ovom slučaju može prebaciti jeste da je nazvao ono što je znanju čovekovom transcendentno stvarju po sebi. Jer dajući jedno određeno ime onome što čovek ne može da odredi, on je u njegovu veru, i ako samo prividno, uneo jedno tobožnje znanje.

X

Stvarnost

Ako su pak stvari samo pojave, tj. ako one ne postoje nezavisno od čovekovog znanja onako kako ih čovek saznaje, to ne znači da je svet nestvaran, da je on samo jedan privid, jedna iluzija, kako to tvrdi teorija koju čovek, zato, naziva iluzionizmom.

Čovek može, naime, da tvrdi da je svet nestvaran samo ako tvrdi da je stvarno ono što postoji nezavisno od njegovog znanja pre nego što ga on svojim saznanjem preinačuje; čovek, drugim rečima, može da tvrdi da je svet nestvaran samo ako tvrdi da je stvarno ono što postoji samo po sebi. Tvrditi pak da je stvarno ono što postoji samo po sebi znači postaviti jednu tvrdnju koja protivreči sama sebi. Jer tvrditi da nešto postoji samo po sebi znači tvrditi da ono ne stoji u odnosu ni prema, kome ni prema čemu, pa dakle, ni prema čoveku. O onome pak što prema čoveku ne stoji ni u kakvom odnosu čovek, očevidno, ne može ništa da tvrdi, pa prema tome, ni to da je ono stvarno. Čovek može, zato, da tvrdi da je stvarno samo ono što on saznaje i što on naziva svetom. Ako, dakle, iluzionizam tvrdi da je svet nestvaran, a da je stvarno samo ono što postoji samo po sebi, on time protivreči samom sebi. Teorija iluzionizma sastoji se, drugim rečima, sama iz jedne iluzije.

XI

Prirodni zakoni

Ako je svet, međutim, samo jedna pojava tj. ako on ne postoji nezavisno od čovekovog znanja onako kako ga on saznaje, nezavisno od njegovog znanja ne mogu da postoje ni zakoni za koje čovek tvrdi da vladaju svetom a koje čovek naziva zakonima prirodnim. I ovom tvrdnjom Kant utvrđuje jednu istinu.

Do znanja o prirodnim zakonima čovek, naime, može da dođe samo na osnovu svog znanja o stvarima. Jer da on o stvarima ne poseduje nikakvo znanje, on očevidno ne bi mogao da dođe ni do znanja o zakonima koji tim stvarima vladaju.

Do znanja o stvarima pak čovek ne može da dođe bez pojmova. Jer ako on iz svog znanja o stvarima eliminiše pojmove, ostaje mu samo ono do čega je došao samim opažanjem bez pojmova. Njemu ostaje, drugim rečima, samo jedan skup osećaja, odnosno jedna predstava o tim osećajima. Ako čovek, na primer, iz svog znanja o onome što naziva ružom eliminiše pojam „ruž”, njemu ostaje samo jedan skup mirisa, boja i drugih osećaja, odnosno jedna predstava o tim osećajima.

Pošto čovek, dakle, bez pojmova ne može da dođe do znanja o stvarima, nego samo do skupova osećaja, on do znanja o stvarima može da dođe samo na taj način što će pojmove da doda skupovima osećaja. Pojmovima čovek, drugim rečima, pretvara svoje skupove osećaja, a to će reći svoja opažanja, u znanje o stvarima, kao što čulima pretvara nadražaje u osećaje.

Pošto čovek pak pojmovima pretvara skupove osećaja u znanje o stvarima, on mora da tvrdi da, nezavisno od njegovih pojmova, postoje samo skupovi osećaja i da, prema tome, nezavisno od njih ne mogu da postoje stvari. Čovek mora, drugim rečima, da tvrdi da stvari ne postoje nezavisno od njegovog znanja o njima. A pošto stvari ne postoje nezavisno od čovekovog znanja o njima, nezavisno od tog znanja ne mogu da postoje ni zakoni za koje čovek veli da tim stvarima vladaju i koje on naziva prirodnim. Za bića, prema tome, koja ne poseduju pojmove, kao što je to slučaj sa životinjama, ne postoje ni stvari ni prirodni zakoni. A to znači da za njih postoje samo skupovi osećaja, odnosno predstave o tim skupovima.

Dakle, ono što čovek naziva stvarima i prirodnim zakonima nije nešto što nezavisno od njega postoji u prirodi, kao što tvrdi teorija koju čovek naziva naturalističkom, nego je slučaj tačno obrnut: čovek svojim pojmovima konstituiše ono što on naziva stvarima, pa samim time, i ono što naziva prirodnim zakonima. Prirodni zakoni nisu zakoni prirode, nego su zakoni čoveka. O zakonima prirode čovek može, prema tome, da govori, a da ne tvrdi jednu neistinu, samo ako pojam „prirode” u ovom slučaju identifikuje sa pojmom „čoveka”, a to znači: ako naturalističku teoriju prirodnih zakona zameni teorijom antropološkom. To je Kant, zaista, i uradio. On zato i veli da zakone ne propisuje priroda čoveku, nego čovek prirodi.

XII

Svet

Pošto čovek do znanja o svetu dolazi na taj način što svojim saznanjem preinačuje ono što postoji nezavisno od njegovog saznanja, ono što on naziva svetom samo je jedan proizvod iz onog što postoji nezavisno od njegovog saznanja, s jedne strane, i načina na koji on

saznaje, s druge. A pošto svet zavisi od načina saznanja, čovek ne može da tvrdi da postoji samo jedan svet, nego mora da tvrdi da postoje tačno onoliko svetova koliko postoje različitih načina saznanja. Svet, prema tome, do čijeg saznanja čovek može da dođe, delo je njegovog, ljudskog saznanja: on je ono što čovek naziva antropologizmom.

XIII *Antropologizam*

Kao nepogrešiv vođa Kant sprovodi, tako, čvrstom i sigurnom rukom, ljudsku misao između zabluda dogmatizma i skepticizma, racionalizma i empirizma, metafizičkog materijalizma i metafizičkog idealizma, teizma i ateizma, naivnog realizma i imagimacionizma, iluzionizma i naturalizma, i vodi je pravo jednoj istini koja je, u isti mah, vrlo stara i vrlo nova: vrlo stara, jer je već Protagora, četiri i po veka pre Hrista, anticipirao Kantov antropologizam, tvrdeći da je čovek mera svih stvari; vrlo nova, jer je Kant anticipirao antropologizam moderne biologije koja, tvrdeći da različita struktura bića uslovljava i različitu strukturu svetova njihovih, potvrđuje da je svet koji čovek može da sazna — uvek samo jedan antropologizam.

Izvornik: Momčilo T. Selesković, *Kant. Psihologija „Kritike čistog uma“*. Beograd, Gundulić, 1933, str. 11–31.

Život po maksimama. O knjizi Manfreda Kuna, *Kant. Biografija*

Biografije velikana oduvijek su privlačile čitalačku pažnju, iz raznih razloga. Nekada je posrijedi želja da se ličnost i način njenog života razumiju i povežu sa djelom, nekada potreba da se dublje pronikne u nečiju misao, potpomognuta uvjerenjem da osobenost dotične ličnosti u svakodnevnom životu utiče na dalekosežnost, originalnost i slojevitost djela, nekada potraga za receptom življenja ili nagon za učenjem o sopstvenom životu na osnovu tuđeg iskustva, nekada pak puka radoznalost, čak voajerizam, koji tjera dio publikuma da se zanima sa intimu neke istorijski značajne i besmrtno ličnosti, da joj proviri kroz ključaonicu i osmotri šta ona čini tamo, između svoja četiri zida. Sve navedeno je, u suštini, znatiželja, izražena na različite načine, ali identična u jednom: da se otkrije i sazna nečija privatnost, najintimniji detalji iz života. A kada to doznamo, bivamo, u izvjesnom smislu, savremenici nekog velikana, svjedoci njegovih navika, postupaka, temperamenta, ljubavnih časa, etosa itd. Da bismo se istinski prepustili spoznaji i postali „svjedoci i savremenici”, potrebna nam je autentična biografija ličnosti koja je zadužila čovječanstvo. Biografija koja, bez romantizovanja, patetike, konfabulacija, hiperbola i epskih bravura, dozirano, jasno, ali i sa naročitim pijetetom, predstavlja takozvanu skrivenu stranu života istaknute ličnosti. Biografija koja je naglašeno intelektualna, bez skretanja u trivije i suvišnosti. Zato je od presudne važnosti koji i čiji životopis će nam dospjeti u ruke i pristići u memoriju. Iz čijeg pera i sa kakvim zaleđem. Najzad, čak i da smo puki radoznalci koji žele tek da virnu u tuđe dvorište, značajno je da nam se pred očima ukaže vjerodostojan prikaz, koji je naslikao čovjek od povjerenja i integriteta, nakon dugogodišnjeg skiciranja, njanjavanja i izvođenja — drugim riječima, nakon temeljitog, pokatkad i mukotrpnog istraživanja. Upravo je takvo djelo tema ovog teksta. U povodu velikog jubileja, trista godina od rođenja jednog od najuticajnijih svjetskih filozofa, Imanuela Kanta, pred čitalačkom javnošću našla se knjiga uglednog profesora Manfreda Kuna, *Kant. Biografija* (CID, Pravni fakultet, Podgorica, 2024; prevod: Kristina Bojanović).

Iako je životu Imanuela Kanta posvećeno više knjiga, prije svega iz pera njegovih savremenika (kolega, prijatelja i bivših studenata), kao i biografa rođenih znatno kasnije, ne možemo reći da je ijedna sveobuhvatna: u prvom slučaju, nailazimo na djelimične prikaze isječaka

iz života, na subjektivne procjene i fokusiranost na određene godine (na primjer, kad je Kant bio u punoj filozofskoj moći, ili pak kada ga je izdala životna snaga); u drugom slučaju, čitamo osvrte na istoriju Kantovog uma i filozofije, bez mnogo detalja o privatnom životu i karakteristikama ličnosti slavnog filozofa. Imajući u vidu ove nedostatke, Manfred Kun se upušta u opsežno istraživanje literature, korespondencije i arhiva, u pokušaju da nam podastre nove, nepoznate podatke o Kantu, koji obuhvataju i opisuju čitav njegov život, od dječastva, kada su se formirali prvenstveno njegovi moralni stavovi, do poznih godina, kada je počeo da kopni i da ga napuštaju mentalne sposobnosti. Upravo to je specifičnost i vrijednost ove *Biografije*: prikaz Kantovog života, od početka do kraja, sa akcentima na intelektualnoj strani priče, te sa refleksijama o Kantu kao svjedoku ključnih događaja i promjena svoga vremena, na političkom, kulturnom, istorijskom i filozofskom planu. Čini se da je jedno od glavnih nastojanja Manfreda Kuna da otkloni predrasude koje i stručna i laička javnost oduvijek gaje prema ličnosti Imanuela Kanta. Uvriježeno je mišljenje da je ovaj filozof vodio monoton, jednoobrazan život, bez uzbuđenja, pridržavajući se strogih samozadatih pravila, da nikad nije napustio svoj rodni grad Kenigsberg, da je bio čudak, osobenjak, zadržt i ozbiljan, da je njegov filozofski sistem produkt nevesele, suvoparne naravi itd. O njegovim osjećanjima, zadovoljstvima, duši, hobijima, društvenom životu... površno se ili nimalo zna. Blagodareći ovoj *Biografiji*, napokon, na Kantov život i biće upereno je sasvim drukčije svjetlo. Da je Kant mogao ili htio da napiše svoju autobiografiju, možda bi joj nadjenulo naslov *Život po maksimumu*. To nikada nećemo saznati, ali iz Kunovog djela, po svemu sudeći, stiće se utisak da se Kantovo žitije ponajbolje upodobljuje takvom opisu.

Šest stotina stranica Kantove *Biografije* podijeljeno je na devet poglavlja: 1. Djetinjstvo i rana mladost, 2. Student i privatni učitelj, 3. Elegantni magistar, 4. Preobražaj i njegove posljedice, 5. Godine ćutnje, 6. Sverazorni kritičar metafizike, 7. Utemeljitelj metafizike morala, 8. Problemi sa religijom i politikom, 9. Starac. Sami naslovi poglavlja sugerišu o gore naznačenoj intenciji autora da obuhvati i obrazloži sve periode Kantovog života i filozofskog razvoja, sa specifičnostima koje je, u domenu privatnosti, svaki period donio.

Poglavlje „Djetinjstvo i rana mladost” prvenstveno oslikava porodično okruženje u kojem je Kant odrastao i stasavao, kao član zanatškog esnafa. U doba djetinjstva vidan je pijetistički uticaj roditelja, koji su mu, kako sâm priznaje, pružili najbolje moguće vaspitanje s moralne tačke gledišta. Tada se prvi put susreo s pojmom i idejom časti, koji će kasnije u svom moralnom učenju problematizovati, ali i stekao osnovu za poznija pedagoško-antropološka promišljanja. Kant je kao srednjoškolac pohađao čuveni *Collegium Fridericianum*, u kojem je vladala surova, olovna, gotovo ropska disciplina, kojoj su učenici podvrgavani da se bi se spasili od „duhovnog kvarenja”. No, obrazovanje iz latinskog, teologije, grčkog, logike, filozofije, matematike, kaligrafije itd. Kantu će poslužiti kao izvanredna osnova za upis na

Univerzitet. Latinski jezik bio je okosnica obrazovanja u *Collegiumu Fridericianumu*, a izučavanje istog Kant je doveo do besprekornih visina i dubina, te se činilo da će ova disciplina biti njegov cjeloživotni poziv. Život u Kenigzbergu bio je prožet uticajima drugih kultura; ovaj izolovani gradić zapravo je bio stecište poljske, ruske, litvanske, engleske, jevrejske, holandske kulture, pa stoga ne čudi što ga je Kant smatrao kosmpolitskim i vjerovao da se iz Kenigzberga ne mora putovati, jer je sam po sebi multikulturalan. U doba djetinjstva i rane mladosti, Kant nije imao mnogo vremena za igru, druženje i razonodu, jer su školske obaveze trajale gotovo od jutra do mraka i nisu ostavljale prostora za socijalizaciju, naročito u podneblju gdje su vladala stroga vjerska i običajna pravila.

U drugom poglavlju, „Student i privatni učitelj”, doznajemo kako se rodila i vaspostavila Kantova genijalnost, kroz čuveni tekst o *Pročjeni živih sila*, i u doba kada na pruskoj intelektualnoj sceni vri rasprava o Lajbnic-Volfvoj filozofiji, kada kraljeva cenzura uzima maha, kada ugledni profesori bivaju protjerivani sa Univerziteta itd. Još kao student, Kant postaje samostalan mislilac, daje originalan doprinos filozofskoj raspravi svoga vremena, odvažno odstupa od popularnih struja i kreće svojim putem. Istovremeno, radi kao privatni učitelj u uglednim porodicama, i sebe smatra „najgorim *hofmajstekom* ikada”, ali tako ne misle oni koji su ga angažovali. Naprotiv, već tada stiće ugled i poznanstva koja će trajati decenijama. U pauzama pisanja čuvenog djela *Opšta prirodna istorija i teorija nebesa*, igra bilijar i karte („kartanje drži emocije pod kontrolom”), druži se, stiće nove prijatelje i pokazuje veseo i prijemčiv temperament.

Nakon završetka studija Kant postaje „Elegantni magistar”, kako i glasi naslov trećeg poglavlja, počinje da predaje na Univerzitetu i zatiče se u finansijski nesigurnom položaju, jer magistri nisu primali platu, već su živjeli od nadoknada koje bi im studenti dostavljali nakon održanih predavanja. No, zbog toga neće klonuti duhom; naprotiv, njegove predavaonice su prepune studenata koji slušaju spontana, duhovita, umna predavanja, začinjena humorom. Volio je tada da kaže: „Od mene ćete učiti filozofiranje, a ne filozofiju”. Protivljenje pijetističkim doktrinama lišilo ga je brojnih prilika za napredovanje i stvorilo mu neprijatelje u Kenigzbergu, a i šire. Doba kada je Kant bio nadomak vrhunca svoje filozofije obilježila je ruska okupacija Kenigzberga, koja se za njega ispostavila dobrom i korisnom, jer se sprijateljuje s nekoliko ruskih oficira, koje ujedno podučava, kao i sa porodicom grofa Kajzerlinga. Postaje rado viđen i čest gost u visokom društvu. U isto vrijeme, razvija odnose sa Hamanom i Herderom i započinje prijateljstvo sa engleskim trgovcem Grinom, koje će obilježiti i obogatiti njegov život.

„Preobražaj i njegove posljedice” je naročito interesantno poglavlje, jer detaljno prikazuje Kantovu teoriju maksima i razvoj antropoloških stanovišta. Tada Kant ima četrdeset godina, a četrdeseta je, smatra on, ključna, jer tada konačno stičemo svoj karakter. U isto vrijeme, „moralno prijateljstvo” sa Grinom dobija na intenzitetu,

no i Kantova hipohondrija, koja ga prisiljava da „mehanički” uredi svoj život, kako bi mogao da stvori djelo. Sticaj okolnosti, proistekao iz raznoraznih avantura, afera i razvoda njegovih prijatelja, te činjenica da nikad nije uspio da u potpunosti razumije ženski pol, dovela ga je do formulacije maksime: „Ne treba se vjenčavati”. Iako je često trpio pritiske i pridike da stupi u brak, čak i razmišljao o tome, iskustva iz okruženja odvrtila su ga od te ideje, premda je sa svojih nekoliko poznanica razmjenjivao učtiva i nježna osjećanja. Međutim, na osnovu dostupnih podataka, ne postoji svjedočanstvo da je Immanuel Kant ikada razvio ljubavni odnos.

„Godine ćutnje” naslov je petog poglavlja i olako se može pogrešno shvatiti, kao doba prekida ili zatišja Kantovih aktivnosti, ali nije tako. Naprotiv, autor *Biografije* podsjeća da Kant tada objavljuje svoju pristupnu disertaciju o radikalnoj razlici između uma i čulnosti, koja će mu donijeti mjesto redovnog profesora. Nastupio je, kako se misli, najblistaviji period Kantovih predavanja, s čime se sâm filozof ne bi saglasio: jer je u to vrijeme postao i dekan fakulteta, što mu je natovarilo dodatne administrativne obaveze, u kojima se nije ponajbolje snalazio. Dok ga obuzima umor od svakodnevnih predavanja, što uzrokuje da se čak izoluje od studenata, njegova filozofija se širi i zadobija sve više pobornika i dobronamjernih kritičara. Sa nekoliko univerziteta izvan Kenigzberga Kant dobija primamljive ponude za angažovanje, ali ih odbija, jer je zadovoljan životom i želi da ostane u svom rodnom gradu, prvenstveno zbog prijatelja koje je stekao, ali i zbog krhkog zdravlja. I dalje je omiljen u društvu, plijen i zadivljuje. A „ćuti”, jer već jedanaest godina piše *Kritiku čistog uma*.

U poglavlju „Sverazorni kritičar metafizike” Manfred Kun detaljno opisuje reakcije na *Kritiku čistog uma*, koje su u prvi mah bile razočaravajuće za Kanta, pošto je očekivao mnogo više razumijevanja. Ispostavilo se da je *Kritika* stigla prerano, te je zato od prvih čitalaca ocijenjena kao suviše nalik Berklijevoj i Hjumovoj filozofiji. Zbog obima djela i očite neprihvaćenosti tj. neshvaćenosti, Kant piše skraćenu verziju, pod nazivom *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, kojom se definitivno svrstava u antiskeptične mislioce. Trebalo je da prođe dosta vremena da se javnost navikne na njegovu „avantgardnost”. U međuvremenu, Kant uspijeva da kupi kuću i organizuje sopstveno domaćinstvo, i napokon više ne živi u iznajmljenim i neuslovnim odajama. Slobodno vrijeme provodi u dugim šetnjama i svakodnevnim posjetama prijatelju Grinu, kojeg polako izdaje zdravlje.

Poglavlje „Utemeljitelj metafizike morala” podsjeća nas na period kada Kant piše jedno od svojih najuticajnijih djela, *Zasnivanje metafizike morala*, kao i niz kraćih, premda značajnih ogleada, uključujući slavni tekst *Šta je prosvijećenost?* Na svjetlost dana izlazi i *Kritika praktičkog uma*, ali sazrijeva i publikuje se brojna literatura „za i protiv Kanta”. U ovom periodu Kant je rektor Univerziteta, što mu ne zapada lako, baš kao ni dekanstvo, te po svjedočenjima savremenika, taj posao nerado i rđavo obavlja. S druge strane, odan je kolega i prijatelj, koji svesrdno pomaže istaknutim kolegama da dobiju

pozicije na Univerzitetu. Urednost života, koju uveliko praktikuje, ocjenjuje se kao teško dostignuće, baš kao i njegova filozofija. Smrt najboljeg prijatelja Grina iz korijena mijenja Kantov život. Ovim događajem, mnoge njegove aktivnosti naprasno prestaju, a utjehu pokušava da pronade u organizovanju večera i sjedjeljki u svojoj kući. U kojoj, uzgred rečeno, za života nije pronašao dugo željeni mir, jer se ista nalazila tik pored zatvora, iz kojeg je svakodnevno dopirala zaglušujuća buka.

„Problemi sa religijom i politikom” je poglavlje koje, pored ostalog, sažima Kantova razmišljanja o Francuskoj revoluciji čiji je bio pristalica i o kojoj se nije libio da bez zadržke govori gdje god i pred kim god se našao, uključujući i njene najvatrenije protivnike. Spis *Religija unutar granica čistog uma* donosi mu probleme i upozorenje od kralja da će biti podvrgnut oštrim mjerama ako nastavi da svoju filozofiju zloupotrebljava da bi ocrnjivao Bibliju i hrišćanstvo. Istovremeno, biva objavljena *Kritika moći suđenja*; Kant postaje „najveće ime u Kenigzbergu”, u svoj dom prima brojne zadivljene posjetioce sa svih strana, uključujući slavnog Fihtea. Stiče reputaciju teškog autora, zbog čega sve više studenata hrli da ga sluša, a oformljuje se i grupa „svadljivih kantovaca”, koji po svaku cijenu brane njegovu filozofiju. Nesuglasice s prijateljem Krausom bivaju sve češće, te dolazi do razlaza. Kant piše tekst *Ka vječnom miru*, u kojem izražava svoje ideje o kosmopolitizmu.

Posljednje poglavlje knjige, „Starac”, rekapitulira sadržaj i ideje nekih Kantovih poznih spisa, kao što su *Učenje o pravu*, *Učenje o vrlini*, *Spor fakulteta*, *Antropologija s pragmatičnog stanovišta*, te nedovršenog djela, sada poznatog kao *Opus postumum*. Posljednja Kantova publikacija je *Otvorena izjava protiv Fihteoovog Učenja o nauci*. Pored ovoga, autor *Biografije*, sa saosjećanjem i poštovanjem, opisuje Kantove posljednje godine i dane, počev od 1796, kada je zvanično prestao da drži predavanja, pa sve do 12. februara 1804, kada će ispustiti dušu. Kantovo kopnjenje tj. postepeno gašenje fizičkih i umnih sposobnosti prikazani su dirljivo i dostojno. Jedinu radost tokom posljednjih godina života, Kantu je pričinjavalo posmatranje ptice — sjenice, koja je svakog proljeća dolijetala u njegov vrt i tu ostajala. Posle izvjesnog vremena, Kant više ničeg nije mogao da se sjeti. Njegove posljednje riječi bile su *Es ist gut*, nakon što je otpio gutljaj mješavine vina i vode. Tumači se da to nije značilo tek „Dobro je”, već „Dosta je”. Dosta je bilo života. Kant se radovao smrti i godina ma ju je priželjkivao.

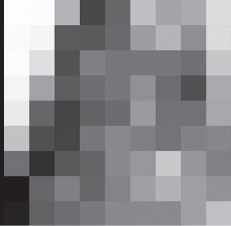
Ako smo obični radoznalci s početka teksta, koji samo hoće da vire kroz ključaonicu, onda nas ova *Biografija* neće opskrbiti „sočnim” i neočekivanim detaljima iz Kantovog privatnog života. Dočim, ako za ovom knjigom posegnemo da nešto naučimo ili da u njegovom životu i filozofiji potražimo pokoji orijentir, onda vrijedi upustiti se u avanturu čitanja ovog obimnog štiva. Imanuel Kant, čija misao i sistem među filozofima (a naročito među studentima filozofije) slove za najneprohodnije i najteže savladive (ako ikad), bio je

krajnje jednostavan čovjek, sa osobinama i slabostima koje nosi bilo ko (od nas), u svakom vremenu. Da li je bio skroman — na osnovu podataka iz ove *Biografije* — zasigurno nije, što možda ni ne treba da nas čudi, ali ipak jeste bio „čovjek iz naroda”, koji se nikad nije zastidio svog porijekla i rado provodio vrijeme u društvu svih staleža, pomno slušajući čak i sasvim neprosvijecene sagovornike. Dobronamjeran, sklon da pomogne, pohvali, ali i pokudi — jer istina je dužnost. Izrazito društven i zabavan, s duhovitim opaskama koje su zasmijavale i najtvrdokornije plemiće. Odvažan i nepokolebljiv u mišljenju, bez zazora ga javno saopštavajući i onda kada mu je prijetila opasnost. Stamenog stava, britke riječi, rijetko svadljiv. Hipohondar krhke građe, što ga je i spasilo odlaska u vojsku koju je prezirao, smatrajući da vojnici nemaju karakter niti autonomiju uma. Ekscentrik u odijevanju i manirima. Ljubitelj bilijara i kartanja, vinopija i uživalac duvana. Vrsni poznavalac latinskog jezika, koji je, i u poznim godinama, s radošću recitovao omiljene latinske pjesnike. Osobenjak koji, iako je sve vrijeme u svom umovanju prebivao sasvim samotno, nije volio samoću. Znao se odužiti i ugoditi drugima, jednako kao što je volio da njegov trud, misao i rad budu cijenjeni. Ali nikada nije zloupotrijebio svoj položaj i veliko, sada već trista godina besmrtno ime, niti se u njegovom ophođenju mogla uočiti ikakva narcistička osobina. Život po maksimama, u svakom trenutku, i bez obzira na okolnosti, možda djeluje zamorno, mehanično, monotono i iscrpljujuće, ali u Kantovom slučaju nije tako. To je bio jedini način da se ostvari etika: da se harmonizuju mišljenje, riječ i djelanje. Maksime pokazuju da je čovjek razumno biće, sposobno da svoje postupke upravlja shodno opštim principima, a ne samo nagonima. Živjeti po maksimama, tj. principijelno, znači živjeti umno. Kada nešto usvojimo kao maksimu, moramo je bezuslovno slijediti; drugim riječima, postojanost i čvrstina su nužne odlike maksima. Jednom prihvaćene, ne smiju se opozvati — nikada.

Kantov životopis je, o čemu iscrpno svjedoči knjiga Manfreda Kuna, jedinstveni uzor(ak) potpunog saglasja filozofije i života, mišljenja i ličnosti. Imanuel Kant je vjerovatno jedan od rijetkih velikana koji je uspio da (u vlastitom životu i biću) sjedini teoriju i praksu. Pred kraj života ga je možda izdao um, ali on um, za svoga života, nikada nije. Na kraju, daćemo riječ Aleksandru Poupu, čijim stihovima i završava *Biografija* Manfreda Kuna. Stihovima o čovjeku. O Kantu.

Na ovoj prevlaci, prostrt srednjom zemljom,
 biće mračno, mudro i grubo golemo:
 odveć je znaven da se sumnji preda,
 odveć slab za zôr stoičkoga reda.
 On visi između, da djela il' ne,
 da li da se mnije ko Bog il' ko zvijer;
 da l' da više štuje um il' t' jelo teško,
 a rođen da mre, rasuđuje s greškom.
 U neznanju um mu slično sudi zato,

pa mislio malo ili obilato.
On je zbrka misli i strasti, sav smeten,
još sam sebi zamku, odrješenje plete;
dopola za uspon, otpola za pad stvoren,
svih stvari gospodar, svega živog plijen.
Sudija istine, beskrajne zablude meta:
slava je on i pajac — i zagonetka svijeta.



DIO IV

PRIKAZI

Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato, *Razum i moć: kako države misle* CID, Podgorica, 2024. (Nikola Banićević*)

Spoljna politika danas postala je spoj teorije i prakse, što se dà primijetiti po ekspanziji radova koji tretiraju ovu temu. Neki su, međutim, često isključivo teorijskog karaktera, te se ne oslanjaju na njenu primjenu u praksi.

Živimo u svijetu dinamičnih komunikacija između subjekata međunarodnih odnosa, posebno država. Ostvarivanje spoljnopolitičkih ciljeva država zavisi od mnogih faktora, među kojima je ličnost donosioca odluka jedna od posebno važnih. Njihove odluke su predmet multidisciplinarne analize i često se problematizuju sa ključnim pitanjem: da li su one racionalne ili iracionalne? Takođe, ove odluke moraju se dovesti u vezu sa strateškim promišljanjem donosioca odluka, jer je strateški pristup u međunarodnoj politici od značaja za ostvarivanje spoljnopolitičkih agendi. Postavlja se pitanje da li subjekti kojima je povjereno odlučivanje mogu strateški donijeti racionalne odluke. Uzimajući za osnov svoje knjige *Razum i moć: kako države misle* upravo pitanje racionalnosti u spoljnoj politici, Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato daju širu sliku značaja racionalnog pristupa u promišljanju ove problematike. Autori knjige su politikolozi, dokazani stručnjaci iz oblasti međunarodnih odnosa, a Meršajmer je prvenstveno poznat po teoriji *ofanzivnog realizma*. Njegov opus u međunarodnim odnosima ima ključnu ulogu u proučavanju geopolitike velikih država i uzroka sukoba. Pred nama je knjiga u kojoj su Meršajmer i Rosato ukrstili snage, ne odstupajući od osnovne ideje realističkog pristupa, pri čemu valja dodati da u istoj čitamo geopolitičku analizu trenutnih dešavanja u međunarodnim odnosima. Djelo je objavila podgorička izdavačka kuća CID, a prevod sa engleskog jezika potpisuje Slobodan Divjak.

Autori već u predgovoru stavljaju do znanja da se radi o knjizi koja razmatra aktuelnu problematiku rata u Ukrajni i da će se u svojoj argumentaciji služiti konkretnim primjerima. Međutim, predgovor nije puko nabranje događaja u ovom ratu; naprotiv, rat se koristi za analizu racionalnog i iracionalnog pristupa. Autori ih posmatraju kroz djelovanje ključnih donosioca političkih odluka, predsjednika Ruske Federacije, Vladimira Putina i predsjednika SAD, Džozefa

* mr Nikola Banićević, Humanističke studije, Univerzitet Donja Gorica, Nikola.Banicevic2@udg.edu.me

Bajdena. Analizirajući rat, autori knjige postavljaju pitanje *šta je racionalnost* u međunarodnim odnosima. Tragom pronalaženja odgovora zaključuju da je, uprkos mnogim stavovima koji su dolazili od političke i naučne javnosti, odluka ruskog predsjednika iracionalna — ona ipak bila racionalna. Oslanjajući se na kredibilnu teoriju, autori vjeruju da je odluka ruskog političkog vrha bila usmjerena na stvaranje bedema spram geopolitičkih ciljeva Zapada. Stoga se može reći da je njegova odluka bila u skladu sa teorijom *ravnoteže snaga*. Na ovaj način, autori znalački, na konkretnom primjeru, ukazuju na vezu između racionalnog donošenja odluka i teorija u međunarodnim odnosima. Racionalni pristup spoljnoj politici podrazumijeva i šire sagledavanje procesa, što autori takođe pokazuju na konkretnom primjeru. Predgovor zaključuju kontratezom u odnosu na one koje su učestale kod nekih autora literature o međunarodnim odnosima, naime da se države često ponašaju iracionalno. Oni tvrde da je najveći broj država tokom istorije u ključnim istorijsko-političkim događajima postupao racionalno.

Autori ističu jednu nelogičnost, čime započinju akademsku raspravu na temu racionalnosti, sa zagovornicima drugačijeg stava. Naime, oni kažu da, ako je tačna tvrdnja da su donosioci političkih odluka neracionalni u svojim postupanjima, onda je pitanje da li tradicionalno shvatanje međunarodnih odnosa može da opstane. Ono podrazumijeva da su države, a time i donosioci odluka racionalni. Veoma vješto, uzimajući jedan od ključnih argumenata tradicionalista, ukazuju da shvatanje o neracionalnosti država i njihovih lidera nije održivo. Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato bave se istraživanjem pretpostavki koje su potrebne da bi donosioci političkih odluka djelovali racionalno. U tu svrhu postavljaju dva pitanja: šta je racionalno i da li su države stvarno racionalni akteri? Postavljajući navedena pitanja, autori sebi nameću izazov da, odgovarajući na njih, potvrde svoj stav ili se suoče sa činjenicom da je njihova teza o racionalnosti neodrživa. Pošto su donosioci odluka suočeni sa problemom nedostaka relevantnih informacija u međunarodnoj politici, teže im je govoriti o strateškoj racionalnosti. Ovome treba dodati i razliku između djelovanja donosioca političkih odluka i država u međunarodnim odnosima. Kako bi ovu razliku precizno objasnili, autori uvode dva termina: *individualna* i *kolektivna racionalnost*. Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato ne slažu se sa često prisutnom konstatacijom da se racionalnost u donošenju odluka koristi za maksimalizaciju očekivane koristi. Ovakvo shvatanje smatraju „uskim” i nedovoljno sadržajnim. Neophodno je uključiti individualnost svakog donosioca odluka. Potrebno je postaviti pitanje: kako oni doživljavaju svijet prije nego se suoče sa problemima i kriznom situacijom u međunarodnim odnosima. Autori insistiraju na razumijevanju individualnosti u donošenju odluka i sagledavanju šire slike u postizanju ciljeva, sugerišući da maksimalizacija koristi nije i jedini motiv za postupanje. Vrlo precizno dovode u pitanje tvrdnje političkih psihologa da su donosioci odluka neracionalni, navodeći čitav niz kontraargumenata.

Zaključuju da je cilj racionalnosti opstanak države u međunarodnim odnosima.

Pažnju posebno zaokuplja poglavlje knjige koje nosi naziv „Neizvjesnost na djelu”. Autori smatraju da neizvjesnost u međunarodnim odnosima otežava proces upravljanja krizama i donošenje velikih strategija. Precizno prave razliku između ova dva pojma, napominjući da je prvi kratkoročan a drugi dugoročan proces. Za neizvjesnost navode primjer nesigurnosti američkih kreatora politike i zauzimanja strategije prema Evropi posle Drugog svjetskog rata. Takođe, bila je nepoznanica kakva će biti reakcija snaga SSSR posle rata, kao i položaj posleratne Njemačke u međunarodnim odnosima. Da razvijanje strategije nije jednostavan proces, već dugotrajan i na racionalnom stavu zasnovan, autori dokazuju činjenicom da je SAD razvio strategiju kroz četiri opcije. U nastavku navode strategije koje je SAD imao prema istočnoj Aziji posle Hladnog rata i Japanu posle Perl Harbora, te odnos prema kubanskoj raketnoj krizi. Sve navedene primjere koriste kao dokaz za svoju tvrdnju o racionalnosti kao izboru donosioca odluka.

Autori ove knjige postavljaju pitanje: kakav je odnos teorije i politike? Navešće niz primjera koji ukazuju na činjenicu da donosioci odluka ipak koriste teorije prilikom donošenja odluka, posebno kod stvaranja strategija. Ova veza, prema shvatanju autora, ima uporište u ekonomskom svijetu, u kojem korišćenje teorija služi za stvaranje veće izvjesnosti u procesima. Kada su u pitanju međunarodni odnosi, autori ukazuju na američku primjenu teorije liberalne hegemonije, kada je svijet postao unipolaran. Skreću pažnju na vezu racionalnosti i upravljanja krizama, ukazujući da se krizama može upravljati jedino racionalnim ponašanjem donosioca odluka. Navode dva upečatljiva primjera, ulazak Njemačke u Prvi svjetski rat i odluku SAD da predu 38 paralelu, kao pokušaje upravljanja krizama. Zaključuju da prilikom upravljanja krizama i stvaranja velikih strategija, racionalni akteri nisu uvijek uspješni u ostvarivanju svojih ciljeva.

Iako Džon Meršajmer i Sebastijan Rosato zastupaju mišljenje da su države i politički donosioci odluka racionalni, ne bježe od razmatranja nekih primjera koji ukazuju na suprotno, neracionalno ponašanje. Time potvrđuju da postoje izuzeci. Autori posebno potenciraju činjenicu da se u ovim slučajevima odluke donose bez rasprava i valjane teorijske argumentacije. Svoje izlaganje potvrđuju kroz primjere, pa tako navode neracionalno ponašanje SAD prilikom kubanske raketne krize i napada na Irak 2003. godine. Takođe, autore zanima odgovor na pitanje da li su države racionalne u odnosu na potrebu postizanja ciljeva u međunarodnoj politici. Da bi odgovorili na ovo pitanje, uvode termin *ciljana racionalnost*. Suprotstavljaju svoje mišljenje tezi brojnih autora o besmislu diskutovanja o ciljanoj racionalnosti, jer racionalni ili neracionalni cilj ne postoje. Smatraju da je njihov stav nedovršen. Države o svojim ciljevima razmišljaju putem donošenja racionalnih odluka, kako bi ostvarile primarni cilj, a to je opstanak. Iako se nekad čini da države razmišljaju iracionalno i

time ugrožavaju svoj opstanak, autori iznose suprotno mišljenje, navodeći primjer stvaranja nukleranog naoružanja, ne samo kao ofanzivnog, već i kao defanzivnog elementa, a sve u cilju očuvanja opstanaka države. Time što države imaju vrhunski cilj (opstanak), njihova ponašanja su racionalna i idu u tom pravcu, zaključuju autori. Oni konstatuju da je pogrešno povezivati racionalnost u postupanju država sa mirom među državama. Države po pravilu ne postupaju racionalno kako bi se ostvarili mir i sklad u međunarodnoj zajednici. Ako bi to bio slučaj, došlo bi, prema njihovom mišljenju, do miješanja racionalnosti i morala. Naglašavaju da je obeshrabrujuće, ali istinito, da države ponekad, kada postupaju racionalno, započinju i vode sukobe različitih razmjera.

Knjiga *Razum i moć: kako države misle* predstavlja vrijedan doprinos proučavanju međunarodnih odnosa i politike sa dva stanovišta. Prvo je teorijsko, jer obiluje poređenjima različitih teorijskih shvatanja po pitanju racionalnosti. Drugo je praktično, jer donosi značajan broj primjera iz prakse međunarodnih odnosa. Od posebnog je značaja što autori kombinuju ova dva stanovišta, pružajući jasnu argumentaciju za svoje mišljenje i stavove. Ovo djelo karakteriše posebno vrijedan analitički pristup, snaga argumenata, otvorenost autora, jasnoća u izrazu i stavu i njihova spremnost da razumiju različitosti. Knjigu *Razum i moć: kako države misle* posebno preporučujem stručnoj javnosti i studentima, ali i zainteresovanim laicima, jer se njenim čitanjem otkrivaju novi horizonti u međunarodnoj politici. Radi se o značajnom djelu koje će, bez dileme, podstaći čitaoca na razmišljanja o ključnim temama u međunarodnoj politici.

Milan Podunavac, *Režimi straha*,
Humanističke studije,
Podgorica, 2022.
(Ilija Vujačić*)

Profesor Milan Podunavac, jedan od vodećih teoretičara beogradske ali i balkanske škole političkih nauka, je na balkanskim prostorima, već daleke 1993. godine, prvi unio problematiziranje odnosa straha i politike, kao i teorijsku heurističku matricu „politike straha” za analizu i proučavanje tzv. negativnih političkih režima. Od tada, kada je prvi put u naš akademski istraživački prostor unio pojmove „nasilne političke mobilizacije” („strah,” „razaranje legaliteta,” „kvazi-legitimitet” i „ne-poredak,”) za analizu „režima straha” (cezarizma i despotizma), profesor Podunavac je stalno nadograđivao i produbljivao svoja istraživanja odnosa straha i politike. To će prvo rezultirati zajedničkom knjigom sa Džonom Kinom (John Keane) i Krisom (Chris) Sparksom, *Politika i strah*,¹ a na kraju i ovom autorskom knjigom *Režimi straha*. U međuvremenu je objavljivao tekstove u domaćim i stranim časopisima i zbornicima radova, učestvovao na konferencijama na brojnim univerzitetima u regionu i Evropi i predavao o odnosu poretka i straha, odnosno o „negativnoj politici” i „negativnim režimima”.

Pri tome treba imati u vidu da „režimi straha” nije samo zgodna metafora, nego ključna teorijska kategorija i analitička alatka. Podunavac reafirmiše ovu u glavnom toku političke teorije dugo zapostavljenu i samo sporadično analiziranu ideju, označavajući elemente one tradicije koja je — oslonjena na polje „negativne politike” — tematizovala odnos straha i poretka i centralnu ulogu straha u razmatranju problema političkog poretka i nastojanjima da se izbjegnu kolektivne posljedice straha u društvu.

Njegova istraživanja ne predstavljaju samo reafirmaciju teorijskog koncepta straha, koji je uprkos njegovoj važnosti i samoočiglednosti uglavnom bio zanemarivan, nego predstavljaju jednu dosljednu i koherentnu teorijsku analizu političkih poredaka u okviru „politike straha”, ali nose i snažan normativni naboj i praktično-politički zadatak. S uvidom da se „suštinske bitke sa strahom ne mogu dobiti”, Podunavac ukazuje da je pod određenim uslovima moguće

* Prof. dr Ilija Vujačić, Humanističke studije, Univerzitet Donja Gorica; Ilija.Vujacic@udg.edu.me

¹ Milan Podunavac, John Keane, Chris Sparks, *Politika i strah*, s engl. preveli Hana i Srđan Dvornik, Politička kultura, Zagreb, 2008.

izbjeci institucionalizovane (naročito političke) zloupotrebe destruktivnih i iracionalnih strahova. I tu se otkriva velika neravnoteža između važnosti straha za politička društva i opšteg zanemarivanja u političkoj teoriji.

Inače, ova tema je ponovo unijeta u političku teoriju 20. vijeka nakon decenija dominacije tzv. liberalizma pravâ. Dobro uređeno društvo (društvo sigurnosti i blagostanja) poslije Drugog svjetskog rata je u centar pažnje izbacilo problem društvene pravde (pravedne raspodjele resursa i dobara), sa ključnom knjigom Džona Rolsa *Teorija pravde* (1971) sa pretpostavkom da su blagostanje i sigurnost odlike tog dobro uređenog društva: „U vrijeme relativnog blagostanja i sigurnosti, politički liberalizam je bio fokusiran na pitanja individualnih sloboda pojedinca i pravedne raspodjele resursa, pretpostavljajući da je moderno političko društvo manje ili više slobodno od razarajućih neizvjesnosti” (*Režimi straha*, str. 11). Na taj način je pretjerano optimistička liberalna analiza rađala samozadovoljnu liberalnu tradiciju, koja je zagospodarila političkim diskursom, zapostavljajući samoočiglednost i razornost političkih strahova i bavila se uglavnom ustavnim mehanizmima „kroćenja straha”. Zapostavljeni su bili napori klasičnih političkih liberala: Monteskeja (Montesquieu), Tokvila (Tocqueville), Konstana (Constant) i Gizoa (Guizot) koji su bili „preokupirani traženjem odgovora na zastrašujuće uslove u kojima su živjeli” (str. 12). Ipak, mimo tog glavnog toka savremenog političkog liberalizma pojavila se značajna struja političkih mislilaca koji su obnovili istraživanje straha u političkoj teoriji: Džudit (Judith) Sklar, Hana Arent (Hanna Arendt), Franc Nojman (Franz Neumann), Guljelmo Ferero (Guglielmo Ferrero), Ištván Bibó (István Bíbo), Marta Nusbaum (Martha Nussbaum) i vratili moderne liberalne istraživanju politike straha.

Profesor Podunavac je među onim teoretičarima koji su uvidjeli, poput Džudit Sklar, da smo daleko od ideala dobro uređenog društva, kako ga je ocrtała savremena liberalna politička teorija, i da nakon umnožavanja negativnih režima i negativnih politika i eksplozije terorizma, fundamentalizma i autoritarizma u ovom vijeku, sebi moramo postaviti mnogo dostižnije i realnije ciljeve. Što je postavilo na dnevni red pitanje neizvjesnosti i straha i vodilo dopuni „liberalizma pravâ” „liberalizmom straha,” to jest, promišljanjem kako svijet učiniti manje brutalnim, zastrašujućim i nezvjesnošću bremenitim životom, ili kako bi Sklar rekla, da gradimo „manje brutalan i iracionalan svijet.” Tako profesor Podunavac problematizira dobro uređeno društvo iz ugla odstupanja ili nestajanja sigurnosti u njemu. Specijalnost profesora Podunavca jeste odnos straha i političkog poretka.

Ovaj metodski pristup iz ugla negativnih režima (to jest onih režima koji se služe proizvodnjom straha, nasiljem i brutalnošću) se pokazao plodonosan za istraživanje, tako da je njegov cjelokupni istraživački rad u posljednjih trideset godina — u kome se profesor Podunavac bavio političkom kulturom, legitimitetom, građanstvom, konstitucionalizmom, konstruktom drugog, politikom priznanja, borbenom

demokratijom, odnosom poretka i pristanka² — prolazio metodološki kroz filter odnosa straha i politike. U tom smislu su i svi njegovi radovi i istraživanja na ove teme vođeni iz heurističkog ugla odnosa straha i politike. Odnosno, ove teme je proučavao iz novog ugla: „kako društvo i građane odbraniti od različitih formi ‘vladavinske brutalnosti’”.

Kao liberalni mislilac profesor Podunavac je pošao od promišljanja šta je to što najviše ugrožava slobodu pojedinca i društva. I došao do zaključka da je to strah („...društvo okovano strahom je neslobodno društvo”) (str. 15). Polazeći od premise da „u društvu, i kada je dobro uređeno, uvijek je višak okrutnosti, nasilja, nepravde i nejednakosti” (str. 6), profesor Podunavac je sebi postavio zadatak da ukaže na korijene negativne politike i na taj način ukaže na načine njihovog iskorjenjivanja, umanjivanja ili bar amortizovanja. U tom smislu se posebno bavio tzv. režimima straha, autoritarnim porecima despotizma i cezarizma (u kojima se strah javlja kao „energetski princip” ili pokretački mehanizam negativnih režima i negativne politike), ali i manje sudbinskim i sudbonosnim negativnim režimima, poput „liberalne” ili „populističke demokratije”. Za razliku od teorije pravde koja treba da opravda određen tip raspodjele u društvu, teorija straha nema potrebe za bilo kakvim opravdanjima, ona se oslanja na samorazumljivost i samoočiglednost straha.

Knjiga *Režimi straha* predstavlja skup radova objavljenih u raznim domaćim i stranim časopisima posvećenim ovoj temi i ovakvom normativnom opredjeljenju autora. Međutim, s obzirom na pristup, unutrašnju strukturu knjige i uzajamnu povezanost tekstova, iako su pisani različitim povodima, ovi tekstovi predstavljaju koherentnu cjelinu. Razlog tome je da je profesor Podunavac u posljednjih trideset godina u području politike straha i da su svi raznoliki tekstovi nastajali iz tog metodičkog i heurističkog ugla, pa zato i predstavljaju jednu koherentnu cjelinu. Knjiga se, naime, čita kao jedna cjelovita studija politike straha, a ne kao zbirka različitih tekstova.

Prvo je data jedna zaokružena teorija straha, da bi uslijedile rasprave o evropskim i balkanskim strahovima, završavajući sa kontekstualno analizom režima straha na Balkanu. Knjiga se sastoji iz četiri poglavlja: „Politička teorija straha”; „Konstitucionalizam i demokratizacija straha”; „Režimi straha” i „Režimi straha shvaćeni kontekstualno”. Prva tri poglavlja su uglavnom teorijskog i heurističkog karaktera, gdje se razmatraju temeljna pitanja političke teorije straha, osnovne kategorije i analitička oruđa, kao i svojevrsna „intelektualna istorija političkih strahova” i političkih teorija straha.

² Ovo nije prvi put da profesor Podunavac unosi u našu političku misao nova istraživačka područja. Tako je prvi započeo istraživanja legitimnosti (*Politički legitimitet*, „Rad”, Beograd, 1988); političke kulture (*Politička kultura i politički odnosi*, „Radnička štampa”, Beograd, 1982); građanstva („Čovjek i građanin”, RU Veljko Vlahović, Subotica, 1977 i *Princip građanstva i poredak politike*, Princip, Beograd, 1998); i republikanizma (*Republikanizam: teorija, nasleđe, principi*, CID, Podgorica, FPN, Beograd, 2014).

Podunavac se ne bavi egzistencijalnim strahovima: od „bogova, smrti, bolesti, gubitka, drugih, moći, stranaca, nepoznatog...oluja, poplava” (str. 12) i straha od zagađenog vazduha, hrane i vode, već se ograničava na one strahove koji su vezani za politički poredak. Početak političke teorije straha je svijest o tome da „odbrana slobode oslanjanjem samo na postojeće institucije i ideologije nije dovoljna” (str. 13), a naročiti dodatni motiv za bavljenje ovom tematikom je „vladavinska brutalnost” režimâ straha, što „rastače politički poredak, koji se sve više urušava u stanje bezakonja, anarhije i nesigurnosti. Razaraju se socijalni, politički, simbolički ‘sigurnosni alati’ kojima se društvo bori protiv straha i neporetka” (str. 13), a sa njima i legalitet.

Strah i poredak

Profesor Podunavac posebnu pažnju posvećuje strahu od neporetka, sintagmi koja se odnosi na raspršen, eluzivan, difuzan, nejasan i kategorijalno teško „ukrotiv” i skoro neuhvatljiv strah „bez jasne adrese i izvora,” koji se ne može jasno identifikovati zbog višestrukih izvora koji ga izazivaju: „Strah nije ništa drugo ... do zajedničko ime za polje nesigurnosti i prostor neizvjesnosti praćeno našom nemoći da odgonetnemo izvorišta opasnosti kojima smo izloženi” (str. 12).

Strah onemogućava racionalno razmišljanje, pa je neprijatelj nezavisne ličnosti, slobode i liberalnih vrijednosti. Zastrašen čovjek ne odlučuje slobodno. Zato se, po profesoru Podunavcu, među osnovnim slobodama nalazi sloboda od straha. Jer kada se poredak rastače i urušava u bezakonje, besporedak, anarhiju i nesigurnost — tek tada postajemo svjesni važnosti i egzistencijalne nužnosti poretka. U takvoj situaciji se uzajamno pothranjuju strah vlastodržaca i strah građana, što je vidljivo u režimu straha u Srbiji: „Vlast ne vjeruje građanima, pa otuda osobito stanje ‘policijske države’; podjednako, narod ne vjeruje u vlast, koja je tehnologiju zavođenja (‘dobrovoljno ropstvo’) i pacifikacije otpora zamijenila otvorenom i neskrivenom represijom i nepovjerenjem prema građanima” (str. 13–14). Režim straha — despotizam — se razlikuje od svih drugih režima po tome što je nepopravljiv (str. 16), a odlikuju ga ropska priroda — de Bosijeovo (Etienne de la Boétie) „dobrovoljno ropstvo” i despotiska vladavina.

Polazeći od činjenica koje „temeljno mijenjaju pojam političkog” (kao što su naraslo javno podozrenje i prezir prema demokratiji i normalizacija „novih despotija”) autor za osnovni cilj svog istraživanja postavlja da „analizom alata kojima se služi i oslonom na političku memoriju političke teorije”, pokaže „šta je to na šta se građani mogu osloniti u odbrani svojih javnih i političkih sloboda i svoga integriteta” (str. 15). Njegovo metodično polazište je nepostojanje posebnog metoda političke nauke — jer „ona ima u svojoj konačnici samo fokus, dijalektički odnos dominacije i slobode” (str. 15). Polazeći od tog „metodičkog polazišta” profesor Podunavac izlaže i tumači kratku

genealogiju i „intelektualnu istoriju političkih strahova” kod Tukidida, Tacita, Hobsa, Nojmana, Sklarove, Ferera i Biboa.

Minimalno određujući strah kao prvu, najsnažniju, defanzivnu, imobilizirajuću i destruktivnu emociju koja pripada „tamnoj strani” ljudske prirode (str. 16–19) i podsjećajući da je na pročeljima javnih ustanova u Rimu stajao zapis *amore et timore* (ljubav i strah) kao podsjetnik na dva temelja rimske imperijalne moći, prof. Podunavac prelazi na političke strahove. Naime, on polazi od činjenice da je oslobađanje od strahova još od Hobsa (Hobbes) do Ruzvelta (Roosevelt) i Ferera razlog stvaranja političke vladavine, „najvažnijeg među ... proizvodima civilizacije” i „oružja za odbranu čovječanstva od njegovih najvećih strahova, straha od neporetka i straha od rata”, jer je „funkcija države i poretka...u tome da ljude oslobode od straha i zaštite jedne od drugih” (str. 29). Ali tu nastupa „paradoks političke vladavine” koja treba da oslobodi od strahova, a sama „proizvodi posebnu vrstu straha” — strah od moći. No, ipak je strah od neporetka osnovniji: „Strah od građanskog rata osnažuje naše poštovanje javnog mira i vladavine prava, strah od totalitarizma drži nas budnima da branimo individualne slobode i liberalne ustanove, strah od fundamentalizma stalno nas podsjeća na važnost njegovanja političke kulture tolerancije i pluralizma” (str. 30).

Profesor Podunavac naglašava središnju ulogu straha u razmatranju problema političkog poretka i dokazuje da svaka teorija države i razvijena politička ideologija teži da izbjegne kolektivne posljedice straha. Oslanjajući se na ranije teorijske uvide i kontekstualizujući ih, on pokazuje da se o političkoj dinamici Balkana može razmišljati u širim okvirima Fererove političke teorije, čiji pojam kvazilegitimnosti može biti plodan za takvu analizu.

S obzirom na to da se politička teorija pita kako se politički poredak utemeljuje i kako da politička zajednica izbjegne ona stanja koja su opasnost za njezinu egzistenciju i urušavanje poretka (u ne-poredak),³ „osnovna osa političke teorije jeste konceptualizacija opasnosti za poredak i njegove temeljne vrijednosti i rasprava o instrumentima zaštite” (str. 123), kao što su konstitucionalne ustanove pravā, podjela vlasti, vladavina zakona i reprezentativna vlada, koje brane da se društvo „ne surva u stanje nesigurnih prava, neosiguranih sloboda i anarhije” (str. 123). Pri tome, naglašava Podunavac, ne smije se zaboraviti da je „konstitucionalizam, kao i politički liberalizam, rođen u atmosferi straha, okrutnosti i nasilja” (str. 130), njega su promovisali antiapsolutistički pokreti i „strahovi ustavotvoraca” iskazani u ustavnim mehanizmima odbrane od straha. Uz to idu i „strahovi građana” sa zahtjevima za politikom priznanja i demokratsko građanstvo. Na kraju, s krizom demokratije nastupaju i sami „strahovi demokratije” i njezina odbrana od „unutrašnjih” neprijatelja nastalih u okrilju demokratskih institucija.

³ „Ovaj strah od urušavanja poretka i temeljnih vrijednosti na kojima počiva (sigurnost, sloboda, mir) pratilac je svakog političkog društva” (str. 123).

Kad je riječ o evropskim i balkanskim strahovima, profesor Podunavac istražuje demokratske deficite u poslijeratnim društvima Jugoistočne Evrope i naročito naglašava populistički izazov evropskom političkom identitetu. Pritom utvrđuje da je demokratija pobijedila dva glavna „spoljna” protivnika — fašizam i komunizam — i postala univerzalni legitimacijski obrazac u modernom političkom društvu, ali se sada suočava sa dva nova — „unutrašnja” neprijatelja, a to su populizam, odnosno fanatični nacionalizam i religijski i etnički ekstremizam: „Populistički pokreti praćeni normalizacijom autoritarnih političkih režima glavni su činilac proširenog nepovjerenja i delegitimizacije ustanova reprezentativne demokratije” (str. 67).

S obzirom da je „razaranje i urušavanje poretka (legalitet) najgore stanje u kome se jedna zajednica može naći” (str. 111), profesor Podunavac uočava tri vrste razornih balkanskih strahova: 1) strah oslojjen na poseban oblik izgradnje države (nedovršena država) i nacije (zakašnjela nacija), tj. strah zajednice od gubitka identiteta i istrebljenja; 2) strah od neporetka kao stalni pratilac balkanskih naroda (koji ima svoj izvor u dužim periodima rata i nestabilnosti) i 3) politička legura „režima straha” koju rađaju rat, diktatura i nacionalizam, pri čemu je najrazvijeniji oblik režima straha cezarizam (str. 117).

Režimi straha

U poglavlju o „režimima straha” profesor Podunavac minuciozno razmatra različite tipologizacije tzv. negativnih političkih režima (diktatura, tiranija, despotija, apsolutizam, cezarizam, totalitarna diktatura), nalazeći da sve mogu da se podvedu pod zajednički nazivnik — autokratija, kao neograničena vladavina koja narušava vladavinu prava. Podunavac nalazi da ono što povezuje „stare” i „nove” diktature jeste, monteskjevski rečeno, onaj energetski princip koji ih hrani — strah. Pa su diktature, kaže Podunavac, režimi straha. On posebno naglašava da diktatura može „pod određenim uslovima postati trajno stanje” (str. 233). Ovdje vrijedi citirati njegovu definiciju autokratije: „Pokušavajući da označi autokratiju kao tip režima koji se podjednako razlikuje od demokratskih i hibridnih režima, označili bismo je u ovome radu kao tip režima koji otvoreno ograničava ili potiskuje političku kontestaciju i omogućava nosiocima političke moći da uslovljavaju i ograničavaju prava i slobode drugih, rezervišući za sebe mogućnost da djeluju izvan institucionalnih ograničenja. Autokratija je samovoljna i neograničena vladavina... Vladavina je neslobodna, mada narod može uživati određene nepolitičke slobode, pod paskom i diskrecijom vlastodršca” (str. 237).

Pored ovih teorijskih i konceptualnih razjašnjenja Podunavac nastoji da analizira političku tehnologiju ovih režima: „Upravo to je ambicija ovoga rada. Nastojaćemo da pokažemo koji su to mehanizmi

na koje se oslanjaju moderne autokratije u potrebi da obezbijede podršku, stabilnost i trajnost ovoga tipa vladavine” (str. 239). Time se bavi u posljednjem opoglavlju knjige ukazujući na dva tipa takvih režima straha na Balkanu: novu despotiju (Srbija) i cezarizam (Crna Gora do 2020. godine).

Režimi straha shvaćeni kontekstualno

Po njemu, politička legura koja je rođena u Srbiji je ona „koja prirodno formativnih principa na kojima počiva predstavlja najregresivniju formaciju koja se porodila u Evropi krajem 20 vijeka” (str. 259). Od normativnog optimizma devedesetih do javnog razočarenja u demokraciju zbog niske uspravljačke sposobnosti vođa, institucionalnog deficita i sveopšte krize, u Srbiji je došlo do restauracije regresivnih politika na krilima populizma, kao „najizoštenijeg izraza političke patologije koja je izrasla u krilu demokratije i hrani se njezinim deficitima” (str. 273). To je iskvareni oblik demokratije kao nova opasnost za razliku od starih obuhvatnih ideologija, koji „obećava da će vratiti najviše demokratske vrijednosti,” a društvo postaje parohijalno, netolerantno i polarizovano. Za razliku od deskriptivnih pojmova u teoriji koji opisuju ovaj režim (ograničena demokratija, defektna demokratija, neliberalna demokratija, kompetitivni autoritarizam, autoritarni proceduralizam, hibridni politički sistem), Podunavac je ponudio analitički pojam „novog despotizma”, preuzimajući ga od Džona Kina.

Sistem despotizma se zasniva na strahu, a sam strah je nemoguće kontrolisati. Sami građani olakšavaju i legitimiziraju nekontrolisanu vlast. Novi despotizam urušava ustanove, javno polje, civilno društvo, gasi građanski aktivizam i otpor, desubjektivizuje građane zarobljene strahom i „ostavlja ih samovolji i kapricima despota” (str. 277). Mada nije do kraja konsolidovana i predstavlja hibridnu leguru porotka i neporetka, ova nova forma despotije izmiče uobičajenim pojmovima teorije demokratije. Otud je „novi despotizam” složena legura koja ima odlike cezarizma, uzurpacije, korupcije, plutokratije, autoritarne propagande i straha (up. str. 282), uz mehanizme autoritarne legitimacije, odnosno samoodrživosti režima — političkim alatima koje proizvodi sam režim da bi se održao i učinio prihvatljivim i stabilnim.

Profesor Podunavac Srbiju vidi kao postratno, poraženo diktatorsko društvo u kome je rat „inherentno razorio principe legitimiteta, ostavljajući ljude bez jasnih orijentira u njihovom individualnom i kolektivnom ponašanju”, što ih je učinilo ranjivim i podložnim političkim manipulacijama, pa je „egzistencijalni (hobesijanski) strah postao osnovni energetske princip njihovog ponašanja” (str. 261).

Kontekstualizacija razmatranja režima straha na primjeru Crne Gore svedena je na dvije osnovne odlike ovog cezarijskog oblika režima straha — harizmatSKU vladavinu i plutokratski sistem, što je

izraženo i u samom naslovu ovog odjeljka: „Crna Gora između harizmarhije i plutokratije”. Netom „urušeni režim moći” koji je istrajavao trideset godina, Podunavac analizira kroz heurističku matricu „cezarijanske paradigme”, razlaganjem njegove anatomije moći i tehnologije vladanja. I tu posebno izdvaja: „snažnu personalizovanu vlast” (povremeno s odlikama „harizmatске vlasti,,); neostvarenu rutinizaciju harizmatскоg autoriteta; neuspjeh oblikovanja „nove hegemonijske matrice”; oslanjanje na politiku identiteta (odnosno nacionalizam), patrimonijalizam i plutokratiju; i konačno sa mehanizmima nasilja i „organizacijom straha”, kao „posljednjeg pribježišta režima moći” (str. 341). Podunavac pritom ukazuje na unutrašnju transformaciju i degeneraciju režima od harizmarhije (2006) ka autokratiji (2020), gdje se „iza pravne i političke fasade oblikovao u osnovi paralelni privatizovani režim moći, koji kontroliše ključna dobra društva (novac, moć, statusi, javno polje)” (str. 342). Pritom, Podunavac ukazuje da je režim DPS-a bio „veoma uspješan” u realizaciji institucionalnih mehanizama režima moći, uspostavljajući skoro potpunu kontrolu resursa, harizmatски/cezaristicki tip vladavine i patrimonijalni/plutokratski mehanizam raspodjele političke moći: „Ovaj režim moći je gotovo do perfekcije uspostavljen u Crnoj Gori” uz „nadmoć neformalnih nad institucionalnim kanalima komunikacije i uticaja i degeneraciju države u ‘privatni posjed’ vlastodržaca” (str. 351). Neprikosnoveni trodecenijski vladar Crne Gore („vješti politički tehnolog kome makijavelistički etos nije stran”) je, međutim, imao „sve uslove da političku dominaciju transformiše u formu aktivnog ‘moralno-intelektualnog vođstva’” (str. 343). Ali je propustio da odgovori na ključno pitanje „ko smo i zašto zajedno”, tako da je osnovno integrativno pitanje o kolektivnom identitetu i osnovama zajedničkog života ostalo otvoreno: „Svi ključni sporovi su ostali neriješeni i dodatno radikalizovani... Na djelu je bio posvemašnji proces etnifikacije javnih politika i nacionalizacije javnog diskursa...Iza konstrukta ‘građanske države’ i ‘građanskog identiteta’ u osnovi se oblikovala osobita forma ‘ustavne hipokrizije’” (str. 344). Bez izgrađenog „hegemonijskog ujedinjavajućeg tkiva”, a zbog sve većeg demokratskog deficita, režim se sve više oslanjao na „proizvodnju straha, nesigurnosti i represije.” Vladajuća partijska grupacija i njezini ideološki aparati više nisu bili u stanju da „proizvode nove političke ideje i otvore prostor za demokratsku modernizaciju Crne Gore” (str. 347). U takvoj situaciji, posegnulo se za nacionalizmom: „Javno nepovjerenje u političku klasu, manjak snažnih i mobilizirajućih političkih ideja u političkom polju, uz osifikaciju, okoštavanje i petrifikaciju političke klase, koja sve više djeluje kao ekonomsko-korporativna klasa unutar jednog zatvorenog patrimonijalnog sistema — stvara organsku krizu, a odgovor na nju je rađanje nacionalističke hegemonijske strategije, sa nacionalizmom kao moćnom silom koja u ovakvim stanjima daje uputstvo za kolektivnu akciju” (str. 339). Time, prema Podunavcu, dolazi do dodatne depluralizuje i radikalizuje u društvu i socijalnu matricu društva čini potencijalno antagonističkom. Ova

politika identiteta „zakonito u ‘drugom’ proizvodi ‘neprijatelja’ i u osnovi je negativne integracije društva. Sve ovo u ustavnom i političkom poretku Crne Gore proizvodi osobitu formu napetosti između *ustavnog identiteta* utemeljenog na konstruktivnoj građanske države i *vanustavnog identiteta* — društvenog konsenzusa koji se proizvodi i organizira u javnom polju — koji je utemeljen na politici identiteta. Ova napetost osnovna je osa hegemonijskih borbi u Crnoj Gori” (str. 339–340).

Rezultat ove analize je snažna tvrdnja da „Crna Gora vapi za jednom razvijenom teorijom političke modernizacije i jednom formom samorazumijevanja socijalne i političke dinamike ovoga društva” (str. 320–321). Za to je otvoren „prozor mogućnosti” 2020. godine, ali ne i zagarantovan: „Građanska država i građanski identitet traže kompleksnije i masivnije mehanizme organizovanja i proizvodnje saglasnosti” (str. 336). ... Države poput Crne Gore, ako hoće da budu liberalno-demokratske i države *ustavnih patriota* ... biće još dugo u politici i u političkoj kulturi u nelagodnom suživotu komunitarizma, kolektivizma i populizma” (str. 338). Pri tome i sam Ustav „mora stalno da se bori protiv tendencije da njegov sopstveni kreator unosi pretpolitičke elemente u strukturu politike” (str. 338–339).

Zaključak Podunavca nije baš ohrabrujući niti optimističan: „Na neki način može se reći da je Crna Gora još uvijek pred *izborom između političke i demokratske konsolidacije i političke restauracije*” (str. 354), pri čemu on aktuelne zahtjeve za političkom reastauracijom vidi kao „teško upozorenje za demokratsku javnost i kritičko građanstvo” (str. 355).

I ako se pozovemo, kao više puta profesor Podunavac, na poznatu izjavu Hamiltona u N°1 *Federalista* da izgradnju političkog poretka ne treba prepuštati „slučaju i nasilju”, već vršiti aktivan izbor na poboljšanju političke zajednice „na osnovu razmišljanja i sopstvenog opredjeljenja” — u čemu je uloga dijaloga, rasprave i „javne pameti” centralna — knjiga Podunavca je upravo takav prilog kolektivnoj javnoj debati. I kao takva unijela je u našu akademsku sredinu jedno važno heurističko analitičko oruđe, ali predstavlja i jednu od najuspješnijih — van polja političkih i ideoloških borbi u Crnoj Gori — objektivnih analiza crnogorskog projekta građanske države, njegove unutrašnje petnaestogodišnje razgradnje i potencijalnih strategija njegove reafirmacije.

Arnold Tojnbi, *Proučavanje istorije*, CID, Podgorica, 2024. (Kristina Bojanović)

Proučavanje prirode istorijskog iskustva čovječanstva, od prve pojave civilizacija, veliki je podvig i neuporediva odgovornost. Pronalaženje zajedničkih elemenata i poveznica među stvorenim, živim i izumrlim civilizacijama postavlja ovaj podvig i odgovornost na još višu razinu. Jedan od rijetkih evropskih naučnika koji se na to osmjelio bio je Arnold Tojnbi, britanski historičar i sociolog, koji je svoje dugogodišnje, gotovo cjeloživotno istraživanje, sabrao u dvanaestotomnom djelu *Proučavanje istorije*. Ova studija predstavlja jednu od najopsežnijih i najkompetentnijih ikad napisanih analiza uspona i pada civilizacija. Za domaću čitalačku publiku ova knjiga, za čiji su prevod zaslužni dr Đurica Krstić i doc. dr Kristina Bojanović, priređena je u tri toma, u okviru biblioteke „Posebna izdanja” podgoričke izdavačke kuće CID.

Arnold Tojnbi je tvorac pojma „industrijska revolucija” i jedan od prvih mislilaca fenomena globalizma. *Proučavanje istorije* može se nazvati Tojnbijevim životnim djelom, koje osim obima i kompleksnosti, krasi originalni pristup i inovativni pokušaj da se objasni i razumije cjelina istorije čovjeka i njenih zakonitosti. Ovaj poduhvat Tojnbi sprovodi koristeći uporednu metodu istraživanja različitih civilizacija, i proširujući istraživanja svojih prethodnika, historičara Edvarda Gibona i filozofa Osvalda Špenglera.

U *Proučavanju istorije* autor se bavi porijeklom civilizacije, njenim usponima, procvatima i padovima, kao i ponavljanjem obrazaca u istoriji. Stavljajući akcenat na izučavanje i razumijevanje civilizacije kao pojma i fenomena, ali i pojedinačnih civilizacija, Tojnbi se svrstava u „metaistoričare”, jer nadilazi uobičajeni naučni i empirijski pristup, karakterističan za istoriju kao disciplinu. U svojoj studiji Tojnbi pomno opisuje uspon i pad dvadeset tri civilizacije, detaljno prikazuje njihovo nastajanje, razvitak, turbulencije i kolapse, uočavajući izvjesna ponavljanja tokova iskustva, čak i među dijametralno suprotnim civilizacijama. Deskripcije su toliko žive i originalne, pisane stilom koji se toliko odmiče od predvidivosti klasičnog historio-grafskog spisa, da se na momente čini da autor pribjegava fiktivnoj naraciji. To knjigu čini atraktivnom široj, a ne samo stručnoj publici, i dokaz je da iz pisanja naučnog djela mogu da izostanu suvoparnost i uobičajeni empirijski pristup, a da se činjenice predoče jednako vjerodostojno i precizno.

Knjiga *Proučavanje istorije* uveliko nadilazi sâm opis ili prepričavanje istorije: ona je svjedočenje o kulturi, filozofiji, religiji, etici, mitu, politici, običajima, vrijednostima i simbolima. Svako od navedenih znamenja ljudskog razvoja i iskustva, i svaki njihov stadijum, Tojnbi iscrpno rasvjetljava i obrazlaže. Njegova sveobuhvatna analiza je topos ne samo istorijskog i kulturološkog, već moralnog i religioznog izazova. Ovaj naučnik opisuje paralelne životne cikluse rasta, rastakanja, nedaća, univerzalnog stanja i, konačno, kolapsa civilizacija, koji vodi do nove geneze. Za razliku od mnogih istoričara svoga vremena, ali i prethodnog i sadašnjeg, Tojnbi ne vjeruje u ciklični obrazac istorije i civilizacije, te dokazuje da se istog trebamo osloboditi.

U djelu Arnolda Tojnbija *Proučavanje istorije* izložena je jedinstvena teza o prirodi i obrascu istorijskog iskustva ljudske rase još od prve pojave društava nazvanih civilizacijama, a ta teza osvjetljena je i, u mjeri u kojoj to priroda materijala dozvoljava, dokazana na svakom svom stadijumu, mnogostруким objašnjenjima do kojih se došlo na osnovu cjelokupne dužine i obima ljudske istorije. Ta objašnjenja razrađena su do najsitnijih detalja. Autor ove studije, rođen u doba poznoviktorijanskog optimizma, i koji je kao mladić iskusio Prvi svjetski rat, bio je zapanjen paralelama između iskustva sopstvenog društva tokom svog života i iskustva helenskog društva, čije je proučavanje bilo osnova njegovog obrazovanja. Ovo je u njemu pokrenulo pitanja: Zašto civilizacije umiru? Da li je sudbina helenske civilizacije predodređena i modernom Zapadu? Kasnije je njegovo istraživanje prošireno na slomove i raspade drugih poznatih civilizacija, kao dodatni dokaz za rasvjetljavanje njegovih pitanja. Konačno, nastavio je da istražuje nastanak i uspon civilizacija, i tako je nastala knjiga *Proučavanje istorije*.

Najveću pažnju Tojnbi je posvetio obrazlaganju i dokazivanju kompatibilnosti i komplementarnosti svojih definicija civilizacije, u nastojanju da pokaže da definisanje civilizacije kao inteligibilnog, razumljivog polja studija nema karakter cirkularnog i tautološkog određivanja već, prije svega, značaj epistemološkog pristupa. Civilizacija se javlja kao inteligibilno polje studija u poređenju sa onim poljima koja čine njene komponente, sa nacijom, gradom-državom ili kastama, i taj način proučavanja istorije ima heuristički značaj. Tojnbi priznaje da je ovakva (ali i svaka druga) inteligibilnost nužno nesavršena i parcijalna, a pristup pojmu civilizacije sa tih pozicija, za razliku od drugih, naziva subjektivnom definicijom. Druga dva određenja pojma civilizacije Tojnbi naziva objektivnim, s tim što prvo, zajednički osnov individualnih polja akcije različitih ljudi tretira kao alternativnu frazu za ono što drukčije naziva mrežom relacija između jednog broja ljudskih bića. S obzirom na činjenicu da je društvo definisano kao totalna mreža relacija među određenim brojem ljudi, postavilo je civilizaciju u odnos prema društvu na način kako se vrsta odnosi prema rodu. Otud je bližim ispitivanjem definicije društva moguće bolje razumjeti i sadržaj pojma „civilizacija”, makar u pogledu objektivnih definicija.

Ispitujući uzroke geneze ljudskog društva, Tojnbi prvo ispituje moguće pozitivne i negativne faktore. Kao osnovni negativni faktor ovaj historičar utvrđuje *vis inertiae*, i u njemu vidi rješenje zagonetke čovjekovog veoma dugog zadržavanja na stupnju primitivnog društva. Traganje je nastavio, jer nije mogao odgovoriti na pitanje šta je čovjeka nagnalo da učini dinamični napor koji ga je uspeo na stepen natčovjeka. U tom analiziranju pozitivnih faktora, on konstatuje nekoliko alternativnih mogućnosti: odlučujući faktor mogu biti osobeni kvaliteti ljudskih bića, sadržani u odlikama okoline u kojoj se odvija prelaz iz statičkog u dinamičko stanje, ali Tojnbi ne odbacuje ni mogućnost da se taj faktor nalazi u nekim interakcijama mikro i makrokosmosa, a može čak biti i u „junaštvu” rase kada ona dođe u konfrontaciju sa izazovom okoline.

Pažnje je vrijedno što autor smatra da istorije pojedinih naroda nemaju nikakav smisao ako se posmatraju pojedinačno, te predlaže da jedinice istraživanja budu šire cjeline tj. civilizacije. Civilizaciju osniva stvaralačka manjina, koja nalazi uspješan odgovor na neki izazov u određenoj situaciji, ali je od jednake važnosti i kulturni susret sa nekom drugom civilizacijom. Stvaralačka manjina je iznjedrila kulturu koja je dokazala da može da odoli izazovima i da se održi. Ako, pak, ovoj manjini ponestane daha, ona mora da se zatvara i brani. To dovodi do svojevrsnih modifikacija i pretakanja same civilizacije, prelaženja u nova stanja i iskustva, što sobom nosi brojne kulturološke i političke izazove.

Kada civilizacije odgovaraju na izazove, one rastu i uspinju se, dok se rastaču ili raspadaju onda kada njihove vođe gube kreativnu moć reakcije, te tonu u nacionalizam, militarizam i tiraniju despotske manjine. Tojnbi je vjerovao da do smrti nekog društva uvijek dolazi samoubistvom ili ubistvom, a ne prirodnim uzrocima; a skoro uvijek je posrijedi prvi slučaj. Rast i propadanje civilizacija on vidi kao duhovni proces, smatrajući da čovjek doseže civilizaciju ne usljed superiorne biološke obdarenosti ili geografskog okruženja, već kad se nađe u specifičnoj poteškoći koja ga pokreće da učini napor bez presedana i da „odgovori na izazov”.

Međutim, čak i kada neka civilizacija propadne, iz nje može da nastane, na primjer, univerzalna religija ili specifično poimanje morala, koje najplodnije rezultate kulture prenose u narednu civilizaciju. Za ovakva, ali i brojna druga zapažanja, bio je potreban snažan i slobodan um, praćen erudicijom, ogromnim radom, znanjem i strpljenjem. Knjiga *Proučavanje istorije*, na svakoj svojoj stranici, plijeni originalnošću i novinama koje će iznenaditi i oplemeniti svakog znatiželjnog čitaoca.

Tojnbija su oštro kritikovali drugi historičari, prevashodno zbog upotrebe mitova i metafora koje stavlja rame uz rame sa historiografskim faktima, ali i zbog njegovog opšteg argumenta o usponu i padu civilizacija, koji se previše oslanja na religiju kao regenerativnu silu. Mnogi kritičari govorili su da su Tojnbijevi zaključci isuviše moralizatorski, a ne naučni. No, uprkos tome, brojni klasični historičari se i

dalje pozivaju na Tojnbijevo djelo kao najkredibilniji dodir sa svijetom klasične antike, što se ponajbolje ispoljava u sličnostima njegovog pristupa i pristupa slavnih starovremenih historičara kao što su Tukidid i Herodot. Tojnbijeva studija *Proučavanje istrorije*, koja se svrstava u kategoriju komparativne istorije, zaslužuje pohvale kao podsticajan odgovor na specifičnu tendenciju savremenih istorijskih istraživanja. Stoga je i danas, nakon više decenija od objavljivanja, ova knjiga pouzdani orijentir za promišljanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

Pored svega gore navedenog, izvrsnost i dalekosežnost Tojnbijevog komparativnog poduhvata reflektuje se i u njegovoj brižljivoj analizi mitova i religija, poređenju civilizacija, njihovom međusobnom uticaju i ratovanjima, opisivanju zaustavljenih i prodirućih civilizacija, njihovom samoodređenju, tehnologijama, sistemima rada, nauke i kulture, te se dâ zaključiti da je knjiga *Proučavanje istorije* nezaobilazno štivo namijenjeno ne samo stručnoj javnosti, već i širem publikumu, jer predstavlja autentično svjedočanstvo o odgovoru na pitanje *šta je čovjek* i koji je smisao njegovog bića u opštem i teško sagledivom toku istorije i života.

CIP — Каталогизација у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISSN 2337-0718 = Humanističke studije
COBISS.CG-ID 28706576