

Miloš Nikolić

O JEDNOJ ZAPOSTAVLJENOJ DISCIPLINI ISPITIVANJA: PASIVNA POSLUŠNOST I ETIČKA MISAO DŽORDŽA BARKLIJA

SAŽETAK

Ovaj naučni rad se fokusira na analizu Barklijeve (*George Berkeley*) etike kroz ispitivanje njegovog koncepta pasivne poslušnosti (*passive obedience*). Biće ispitani temeljni principi Barklijeve etike i način na koji on iz njih zaključuje da su građani u moralnoj obavezi da se pokoravaju zakonu, pod određenim okolnostima, čak i ako je on nepravedan. Analiza će obuhvatiti potencijalne prednosti i slabosti ideje pasivne poslušnosti, kao i njenu ulogu u širem kontekstu Barklijevog etičkog sistema. Biće ispitan odnos između Barklijeve ideje pasivne poslušnosti i utilitarizma pravila. Barkli tvrdi da građani imaju moralnu obavezu da se pokoravaju zakonima čak i ako ih smatraju nepravednim. Utilitarizam pravila, s druge strane, zagovara poštovanje upravo onih pravila koja doprinose omogućenju najveće sreće najvećeg mogućeg broja ljudi. Analiziraćemo kako se ove dve teorije dopunjuju i razilaze. Ispitaćemo da li Barklijevo shvatanje pasivne poslušnosti pruža moralno opravdanje utilitarizmu pravila, a takođe i da li utilitarizam pravila nudi racionalnu osnovu za Barklijevu tezu.

KLJUČNE REČI

Barkli, pasivna poslušnost, utilitarizam pravila, moralna dužnost, pravda, sreća.

U očuvanom Barklijevom korpusu ne postoji nijedno delo u kom je njegova etička misao sistematično izložena. Međutim, iz očuvanih spisa jasno je da je Barkli imao nameru da pruži sistematičan prikaz svoje etike. On je nastojao da pronade novi princip koji će rešiti sve probleme i pojednostaviti sve nauke. Barkli tvrdi da su većina rasprava i nerazrešenih sporova u filozofiji njegovog doba posledice neprecizne upotrebe termina, dok je zadatak novog principa da te sporove razreši i omogući nam uvid u suštinu stvarnosti. Njegovi principi „imaju za cilj da smanje potrebne napore i čine nauke jasnijim i sveobuhvatnijim nego što su pre bile“ (*PHK I 324*)¹. Nakon

¹ Reference na Barklijeva i na originalna dela ostalih filozofa na koje ću se pozivati u radu biće formatirane na ovaj način: skraćeni naslov na engleskom jeziku i broj strane ili poglavlja. (NB – *Notebooks*, PHK – *A Treatise concerning the Principles of*

ove tvrdnje Barkli se, u svojoj *Raspravi*, fokusira na pitanja matematike i prirodne filozofije, dok o etici nudi svega nekoliko nagoveštaja (Johnston 1915: 419). Kako Barkli tvrdi, poteškoće koje se javljaju u etici zahtevaju detaljnije ispitivanje nego što odgovara strukturi same *Rasprave* (PHK I 339). Važno je napomenuti da on razlikuje tri vrste korisnog saznanja i u skladu s tim postulira postojanje tri vrste istina: prirodne, matematičke i etičke (CB I 37). Smatra se da je planirao da pruži sistematičnu etičku teoriju u drugom delu *Rasprave*, ali taj nedovršeni rukopis je zauvek izgubljen tokom Barklijevog putovanja u Italiju (Pitcher 1984: 229). Autor i sam u drugom spisu ističe da su dva krucijalna principa etike data na početku druge knjige *Rasprave o principima ljudskog saznanja* (CB I 19).

Za razumevanje Barklija, neophodno je načiniti kratak osvrt na Loka (*John Locke*). Prema Loku, etika je, poput matematike, egzaktna nauka u kojoj se susrećemo sa realnim suštinama.² Ove nauke temelje se na savršeno proverljivim pretpostavkama, odnosno definicijama i aksiomima, koji u sebi obuhvataju kompleksne ideje. Ove kompleksne ideje imaju za svoje arhetipove same sebe, dok proste ideje svoj arhetip nalaze u spoljašnjim entitetima (Johnston 1915: 421). Odnosno, u ovim naukama služimo se apstraktnim idejama ne postavljajući pitanje da li u prirodi postoje entiteti, poput trougla u matematici, koji zaista odgovaraju tim apstraktnim idejama (Cf. *Essay* IV. 4. 8). Prema Loku, među pojmovima u etici postoje nužne relacije kao i među matematičkim pojmovima (*Ibid.* IV. 3. 18). Iz tog razloga, Lok će predložiti da meru dobra i zla tražimo na osnovu samoevidentnih pretpostavki kakve već imamo u matematici (*Ibid.* IV. 12. 8; III 11. 16). S vremenom Lok odbacuje svoje uverenje da je u stanju da razradi ovu pretpostavku i da pruži matematički demonstrativnu nauku o moralu, iako ne odbacuje verovanje u mogućnost takve nauke (Johnston 1915: 421).

Barkli je i sam gajio veliko interesovanje za aritmetiku budući da se ona bavi idejama apstrahovanim od stvari o kojima imamo te ideje. Iz tog razloga je smatrao da je moguće predstaviti moral putem matematičkih odnosa i relacija (CB I 40). Ovu ideju Barkli nikad nije razradio, ali možemo zaključiti da se njegova teorija široko razilazi od Lokove. Razlika između njihovih ideja o etičkim sistemima poklapa se u velikoj meri sa razlikama u njihovom viđenju matematike. Prema Loku, matematika i etika su čisto teorijske discipline koje razmatraju univerzalne ideje apstrahovane od svakog

Human Knowledge, DHP – *Three dialogues between Hylas and Philonous*, CB – *Commonplace Book*, A – *Alciphron or the Minute philosopher*). Svi ovi naslovi odnose se na prevode iz zbornika *The works of George Berkeley*, ur. Alexander Campbell Fraser.

² U Lokovoj filozofiji nailazimo na distinkciju između realnih suština koje zaista predstavljaju diferencijalna svojstva predmeta koje izučavamo i nominalnih suština koje su stvar društvenih konvencija i opšte saglasnosti.

konkretnog iskustva (Johnston 1915: 423). Barkli, s druge strane, smatra da se radi o primenjenoj nauci koja se bavi konkretnim predmetima tj. bavi se iskustvom, rečima i znacima, a ne samim idejama. Prema Barkliju, mi ne možemo imati izvesno znanje o idejama kao što to Lok smatra (*CB I 43*). Moguće je da o njima razmišljamo, ali javna prezentacija ideja uvek je samo verbalna, a kako bismo javno prezentovali moral, potrebno je napraviti rečnik moralnih i normativnih termina (*CB I 50*). Reči, prema Barkliju, predstavljaju arbitrarne simbole koji nam omogućavaju javnu prezentaciju (Johnston 1915: 423).

Još jedna značajna razlika između Loka i Barklija ogleda se u tome što Barkli odbacuje Lokovu mogućnost postojanja apstraktnih ideja i smatra da one nisu moguće ni u matematici ni u etici. Barkli je fenomenalista i on smatra da, kada god mi razmišljamo, razmišljamo o određenim pojedinačnim stvarima neke vrste koje su mogući predmeti našeg iskustva koji se mogu opaziti (Johnston 1915: 423). Apstraktne ideje pravde ili trougla nemoguće su. Kada razmišljamo o pravičnom činu, mi zamišljamo određeni pojedinačni čin, ignorišemo irelevantne informacije i na taj način ga činimo primerom pravičnosti (Johnston 1915: 424).

Džonston ukazuje na veoma značajnu poteškoću kada je reč o Barklijevom sistemu etike, a to je poteškoća u pogledu postizanja saglasnosti u vezi s novim definicijama. Kada raspravljamo o etici, mi se u raspravu upuštamo sa nekim svojim, ličnim pretpostavkama, kojih se sve vreme držimo, a što u velikoj meri otežava postizanje bilo kakve saglasnosti po pitanju definicija moralnih pojmova (Johnston 1915: 424).³ Pored toga, ako je etika nauka koja se može dokazati na isti način kao i matematika, zašto bi Bog dopustio toliko razilaženje u pogledu moralnih pretpostavki i definicija? U slučaju matematičkih definicija i pretpostavki, postoji opšta saglasnost. Barkli postojanje ove saglasnosti pripisuje Božijoj volji i ističe da Bog proizvoljno nalaže da se svi ljudi slože, na primer, da je $2 + 2 = 4$ (*Ibid.*). S druge strane, kada govorimo o etičkim iskazima, ne postoji slična saglasnost. Prema Barkliju, da je bila volja Božija da etika bude saznatljiva na isti način, kao što je slučaj s matematikom, on bi uredio da se svi ljudi slože da su sve definicije u etici večne i nepromenjive kao i one u matematici (*Ibid.*). Budući da to nije slučaj, ne može biti njegova volja da imamo egzaktnu nauku o etici (Johnston 1915: 425). Najverovatnije je to razlog zašto Barkli u svojim radovima objavljenim nakon *Rasprave* ni ne pominje mogućnost matematički egzaktne nauke o moralu (*Ibid.*).

3 Dakle, radi se o problemu *etičkog razilaženja*. Odnosno, pošto etičke definicije ne možemo empirijski utvrditi, radi se o razilaženju u stavu. Stavovi predstavljaju logičke dispozicije da se bude za nešto ili protiv nečega. (Vidi: Stivenson 1999; Cekić 2013).

Možda najsystematičniji prikaz Barklijeve etičke misli ponuđen je u njegovoj *Rapravi o pasivnoj poslušnosti*. U ovom delu Barkli *ad hoc* pretpostavlja da postoje određene moralne dužnosti, koje smatra prirodnim zakonima, koje za sobom nose večne obaveze (PO IV). Ova moralna pravila odlikuje ključna karakteristika, a to je: racionalnost prirodnih principa moralnosti.⁴ U ovom kontekstu, Barkli prirodu razume u najširem mogućem smislu. Ti principi predstavljaju prirodne zakone, ali i večna pravila razuma. Oni nužno proizilaze iz prirode stvari i mogu se dokazati na osnovu logički validne dedukcije (Johnson 1915: 425). Pored toga, važno je napomenuti da su ti prirodni principi ujedno i božanski. Prema Barkliju, celokupna priroda se sastoji iz kompleksnog skupa Božijih ideja, dok njeni zakoni predstavljaju arbitrarne želje svemoćnog i sveznajućeg Tvorca (Johnston 1915: 426). U tom kontekstu Barkli tvrdi da je „...priroda ništa drugo nego serija slobodnih akcija najboljeg i najmudrijeg Tvorca“ (PO IV). Priroda sa svim svojim zakonima predstavlja jedan sistem. Moralni zakoni imaju sve odlike prirodnih zakona i ista pravilnost koja postoji u prirodi mora da postoji i u moralu. U ovom kontekstu, Barkli će reći da je „...Zakon prirode takav da će, ako je u svakom trenutku i od svih ljudi poštovan, nužno unaprediti dobrobit čovečanstva“ (PO IV). Važno je napomenuti i da, iako je moralno carstvo nužno deo prirodnog, prirodni svet nije nužno moralan; biljke poseduju sve odlike prirodne egzistencije, ali bilo bi apsurdno pripisati im moral (Johnston 1915: 426).

U ovom delu Barkli nudi kriterijum moralne procene, a to je težnja da se unapredi ili osujeti sreća. Princip da stvari procenjujemo u kontekstu sreće potpuno je prirodan. Prema Barkliju, najviše dobro (*summum bonum*) sastoji se u sreći, dok se dužnost odnosi na tendenciju da se postigne dobro i izbegne zlo (Johnston 1915: 427). Barkli uvodi oštru distinkciju između čulnih i razumskih zadovoljstava i kroz razvoj svoje etičke teorije on postepeno odbacuje početnu pretpostavku da je čulno zadovoljstvo *summum bonum* (CB I 47) i s vremenom dolazi do zaključka da su razumska zadovoljstva najprimerenija ljudskoj prirodi (A II 61, 67). Važno je napomenuti da se Barklijevo postepeno prepoznavanje značaja razuma u etici poklapa sa razvojem značaja razuma u njegovoj epistemologiji (vidi: Johnston 1915; Airaksinen 2021).

4 S obzirom na to, iz ugla savremene metaetike, Barklija možemo svrstati među kognitiviste (vidi: Cekić 2013: 267–320). Ovakva interpretacija nam omogućava da razumemo kako Barkli previda pomenuti problem etičkog razilaženja. Međutim, s obzirom na Barklijevo shvatanje Boga i na njegovo određenje prirode kao kompleksa ideja, teško je razlučiti u koju užu kognitivističko-metaetičku teoriju ga treba svrstati: *naturalizam* ili *intuicionizam*.

Za razumevanje Barklijeve etike značajno je postaviti pitanje i o problemu odnosa altruizma i egoizma. Mnoge probleme u etici i u filozofiji uopšte, pa i ovaj, Barkli rešava pozivajući se na Boga koji sve opaža (Johnston 1915: 427). Ljubav prema sebi je značajan moralni princip, ali za Barklija nijedna potpuno sebična radnja nije i ne može biti u skladu sa voljom Božijom (Pr § 84–89). Najveće dobro ne može biti vremenski ograničeno, ono mora biti večno. Jedini garant večne sreće, prema Barkliju, može da bude Bog. Iz tog razloga, on smatra da ljubav prema sebi nalaže postupke u skladu sa voljom Božijom. Barklijeva opšta pozicija implicira da bi bez postojanja Boga kao garancije nepromenljivosti i pravilnosti, saznanje, kao i mogućnost svrhovitosti i vrhovnog moralnog cilja, bili potpuno nemogući (Johnston 1915: 427).

Za potpunije razumevanje Barklija značajno je ukazati na njegov kontrast u odnosu na Hobsa (*Thomas Hobbes*). S jedne strane, Barkli tvrdi da je koncept materije nerazumljiv jer pristalice postojanja materije smatraju da ona postoji nezavisno od svesti i naših ideja. A ako o nečemu mislimo, mi mislimo u terminima koje razumemo. Ako je tako, smatra Barkli, ništa nezavisno od svesti (pod ovim terminom ne podrazumeva samo našu konačnu svest već i Božiju sveznajuću) ne može biti ni zamislivo. U ovom kontekstu Barkli govori o materiji u metafizičkom kontekstu kao o protežnoj supstanciji i nosiocu čulnih kvaliteta (*PHK I 34 – 37*).

Hobs, sa druge strane, smatra da su samo materijalni entiteti razumljivi iz razloga što samo njih opažamo u iskustvu, pošto ne možemo misliti ni o čemu (uključujući i ideje i umove) osim u kontekstu materijalnih entiteta koje opažamo kroz čulno iskustvo (*Lev. IV. 8*). Na taj način, Hobs zaključuje da ne postoji ništa što je nezavisno od protežne supstancije (vidi npr. *Lev. 46. 12*). Jedan od načina na koji možemo razumeti neslaganje između Hobsa i Barklija o postojanju materije jeste taj da se nesaglasnost temelji na njihovoj nesaglasnosti o značenju termina *razumljivost* (Stephen 2015: 69).

Uprkos ovoj radikalnoj razlici, njihovo razumevanje političke dužnosti veoma je slično, što je od velikog značaja za razumevanje Barklijevog određenja pasivne poslušnosti (vidi: Stephen 2015; Geach 1969; Ritchie 1967). Barkli podređuje lična dela i stavove volji suverena u tolikoj meri da bi se moglo činiti da su individualne želje i lični interesi samo iskušenja i da su suprotstavljeni zahtevima racionalnosti i Božijoj volji za dobrobiti čovečanstva (Stephen 2015: 69). Važna razlika ogleđa se u tome što se, prema Barkliju, ljudi ne odriču sopstvene individualnosti i prava stupajući u društveni ugovor zarad formiranja države. Barkli negira da su pojedinačni subjekti po svojoj prirodi individue, smatrajući da bez pretpostavki volje Božije i volje suverena u državi mi ne bismo mogli ni imati svest o sebi kao o pojedincima sa prirodnim pravima. Obe teorije polaze od pretpostavke da

spoznaja sebe kao podložnog političkim i moralnim obavezama počinje od spoznaje da Bog i suveren određuju kontekst u kom se nalazimo kao politički i moralno odgovorna bića. Biti politički subjekat znači biti podložan zakonima koje nalaže suveren (*Ibid.*: 70). Prema Barkliju, razumljivost je moguća jedino u kontekstu jezika prirode tj. u kontekstu mogućeg opažaja, dok prema Hobsu uloga delatnika podrazumeva delovanje unutar institucija koje je uspostavila vrhovna vlast (Stephen 2015: 70).

Barkli Hobsa ubraja među „panteiste, materijaliste i fataliste, čija razumevanja slobode i besmrtnosti predstavljaju loše prikriveni ateizam“ (*NB* XVII 824–827). Najopsežnije tumačenje Hobsa Barkli daje u svojim *Belleškama* u kojima iznosi analizu Hobsovih prigovora na Dekartove (*Rene Descartes*) *Meditacije*. Hobs se slaže sa Dekartovim stavom da se aktivnosti mišljenja ili volje razlikuju od subjekta koji misli ili ima volju, dodajući da iz svega toga sledi da misleća supstancija mora biti nešto materijalno (*CSM* II 122). Dekart, s druge strane, smatra da je van svake logike pretpostaviti da su sve supstancije materijalne (*CSM* II 124). Hobsova pretpostavka je daleko od opravdane, ali njegovo određenje subjekta temelji se na stavu da mi nemamo zamisao subjekta koja je nezavisna od zamisli tela sa prostornim dimenzijama (*EL* I. II 5). Prema Hobsu, svi naši mentalni procesi su razumljivi jedino i isključivo kao naše aktivnosti. Pošto smatra da su naše akcije razumljive samo kao delovanje na uočljiv način i na osnovu toga što percipiramo telesnu aktivnost, Hobs zaključuje da su mentalne aktivnosti zapravo modusi materijalne supstancije (*CSM* II 125).

Barkli se protivi Hobsovom određenju uma kao materijalnog, ali je saglasan sa Hobsovim stavom da volju treba razumeti u kontekstu uočljivih radnji, a ne u kontekstu modusa duhovne supstancije (Stephen 2015: 72–73) i da se volja razume kroz svoju delatnost koja se razlikuje od posledica koje prouzrokuje (*NB* 788). Ove posledice, prema Hobsu, prouzrokovane su telesnim pokretima (ovde je značajno napomenuti da u ovom periodu ne postoji zamisao delovanja na daljinu) (*DM* 25). Prema Barkliju, delatnik je poznat kao delatnik dok je u stanju da deluje onako kako hoće (*A* VII 19). S obzirom na Barklijev fenomenalizam, razumljivo je zašto Barkli smatra da nemamo načina da govorimo o voljnim delima, osim o akcijama koje opažamo (Stephen 2015: 73). Barkli smatra da Hobs u raspravi sa Dekartom previđa činjenicu da je volja princip aktivnosti (duhovne) supstancije koji se razlikuje od njenih predmeta tj. ideja (*NB* 806). Prema Barkliju, uzroci ideja nisu same po sebi ideje, budući da su ideje kauzalno inertne, već odraz volje ili aktivnosti uma koje identifikuju ideje (*PHK* §25–26). Spor Barklija i Hobsa završava se tako što svako od njih izjednačava aktivnosti uma sa svojim predmetima opažaja (Stephen 2015: 73).

Barkliju je cilj da dokaže da građani moraju biti lojalni svojim državama i poštovati građanske zakone (Airaksinen 2022: 66). On prvo uvodi distinkciju između negativnih (pasivnih) i pozitivnih (aktivnih) dužnosti, nakon koje će uslediti distinkcija između prirodnih i građanskih dužnosti. Barkli će reći da su jedino negativne dužnosti kategoričke, odnosno da važe univerzalno i bez izuzetka (PO 25, 40). U tom slučaju radi se o božanskim dužnostima koje se temelje na zakonima prirode i Barkli će reći da je reč o večnim pravilima razuma u čiju se valjanost ne može sumnjati (PO 12). Ove dužnosti ne mogu se dovoditi u pitanje (Airaksinen 2022: 67). Idealni zakonodavac zadaje zakone po modelu po kojem funkcionišu prirodni zakoni koje je stvorio omniscijentni i omnibenevolentni Bog (Airaksinen 2022: 66). Barkli definiše prirodu kao „...skup slobodnih radnji najboljeg i najmudrijeg delatnika koje su usklađene sa određenim opštevažećim pravilima“ (PO 4, PHK 64–65). Prema Barkliju, dakle, prirodni zakoni predstavljaju izraz dobre Božije volje koja za svoj plan i cilj ima opštu dobrobit čovečanstva. U *Pasivnoj poslušnosti*, Barkli, međutim, ne nudi nikakvo bliže određenje pojma ljudske dobrobiti (Airaksen 2022: 66). Ipak u *Pasivnoj poslušnosti* autor nesistematično navodi primere poput zabrana oceubistva, krađe, preljube, nelojalnosti, klevete, itd. (PO 40, 48).

Kada, s druge strane, govorimo o građanskim dužnostima, te dužnosti predstavljaju ljudske invencije suverena i mi smo u obavezi da ih poštujemo iz razloga što nam prirodni tj. Božanski zakoni nalažu lojalnost državi i vlasti (PO 3). Barkli smatra da se veleizdaja i nelojalnost državi ne mogu opravdati čak ni u slučaju da su građanski zakoni loši, diskriminatorni, u suprotnosti sa državnim interesima itd. (PO 47). Građanske ili pozitivne dužnosti nalažu aktivno delovanje, ali ove dužnosti su otvorene za preispitivanje. U situacijama kada se radnja koju neka od ovih dužnosti nalaže suprotstavlja savesti delatnika, dozvoljeno je propuštanje te radnje (Airaksen 2022: 67). Barkli će reći da se propisi koji nalažu poštovanje građanskih zakona ne mogu sami po sebi smatrati građanskim zakonima (PO 25). On će se u dokazu ove tvrdnje osloniti na metodu *reductio ad absurdum* i pretpostaviće da, u tom slučaju, takvi propisi ili ne nose sa sobom nikakve dužnosti ili, ako ih nose, onda one moraju imati poreklo u nekom spoljašnjem izvoru normativnosti i biti u skladu sa zdravim razumom. U Barklijevom slučaju, radi se o Bogu i o prirodnim zakonima (PO 31).

Barkli tvrdi i da se lingvistički izraz mora preispitati pre primene samog zakona. Neke čisto lingvističke formulacije prirodnih zakona mogu biti neprecizno formulisane i mogu stvoriti konfuziju (PO 15, 32). Pozitivna dužnost *čednosti* se može formulisati u vidu zapovesti jedne radnje npr. „Budi lojalan!“, ali ovo se može formulisati i u vidu zabrane „Ne čini izdaju!“ Obe formulacije su međusobno ekvivalentne (Airaksen 2022: 68).

Međutim, ovde se javlja jedan problem. Ako je tako, onda je ova Barklijeva distinkcija neodrživa ili u najmanju ruku bespotrebna. Još jedno pitanje koje se ovde može postaviti jeste: ako su ove dve formulacije dužnosti ekvivalentne, koja od njih je ona kanonska? Na to se nadovezuje pitanje da li je važnije promovisati lojalnost, pravičnost, itd. ili se boriti protiv nepravde, preljubništva? Prema Barkliju, Bog ima negativnu formulaciju dužnosti kao kanonski oblik, dok je u slučaju pravnih normi pozitivna formulacija kanonska. Ovo se može objasniti na taj način da pozitivne formulacije ne izražavaju božanske zakone same po sebi, već naše moralne intuicije (Airaksen 2022: 68). Postoje neki slučajevi u kojima su ove formulacije međusobno ekvivalentne, kao što je navedeni primer lojalnosti, dok u drugim slučajevima možemo sa jedne strane imati čisto opisni lingvistički izraz, a s druge strane vrednosni iskaz (Airaksen 2022: 69). U engleskom jeziku postoji primer ovog slučaja, a to su dve reči za ubistvo: *killing* je u tom slučaju opisni pojam, dok je pojam *murder* negativni vrednosni pojam. Mi možemo da se zapitamo zašto ne ubiti komarca, ali ne možemo smisleno postaviti pitanje zašto je postupak Džeka Trboseka pogrešan? Mi, isto tako, možemo da se zapitamo iz kog razloga bi trebalo da apstiniramo poput svetaca, dok ne možemo smisleno postaviti pitanje zašto je pogrešno varati bračnog partnera ili partnerku? Airaksen ovo pitanje razrešava ukazujući na sledeću činjenicu. Prema Barkliju, naučni zakoni predstavljaju regularne i uočljive obrasce ideja, i s obzirom na Barklijev fenomenalizam, oni nisu validni *a priori*, već samo *a posteriori*. Ako bi moralni zakoni bili isti kakvi su i naučni, ili bi isto važilo za njih ili bi mogli biti formulisani isključivo u formi zabrana koje se ne dovode u pitanje (Airaksen 2022: 69).

Još jedan problem koji se ovde javlja jeste problem odnosa između građanskih zakona i eksplicitnih naredbi vladara. Barkli navodi primer u kojem kraljica mora da počini preljubu sa svojim slugom kako bi dobila dete, jer je to jedini način da se spreči da tron naslede strani vladari (PO 48). Barkli će reći da pod tako vanrednim okolnostima ovaj postupak može biti ispravan, dok je preljuba sama po sebi nemoralna (*Ibid.*). Ovo je primer dela supererogacije, odnosno dobrih dela koja uveliko premašuju dužnosti (Airaksen 2022: 69). Teško je zamisliti građanski zakon koji opravdava preljubu, ali ako bi takav zakon i postojao on bi se temeljio jedino na ad hoc zapovesti vladara. Budući da je ova zapovest pozitivna, ona je otvorena za preispitivanje. Ako bismo negativnu zapovest *zabrane neposlušnosti i izdaje* uzeli kao kanonsku, to bi stvorilo konflikt između dužnosti poslušnosti Bogu i poslušnosti vladaru. Način na koji možemo da razrešimo ovu dilemu je sledeći: odbijanje naredbe vladara ne predstavlja čin izdaje, ako ispunjenje naredbe podrazumeva kršenje prirodnog zakona (Airaksen 2022: 68). Dužnost lojalnosti ima svoju pozitivnu formu kao kanonsku, iz čega sledi

da ova zapovest ne važi kategorički i iz tog razloga je ova dužnost otvorena za preispitivanje (*Ibid.*). Ovo je moguće jer lojalnost nije prirodna dužnost, već samo regulatorni princip i kao takva nije podložna samoregulaciji i u praktičnom životu svako u nekim situacijama mora da odbije da se pokori nekoj određenoj naredbi.

Mogući su slučajevi da negativni građanski zakoni ponekad važe kategorički, kada je negativna formulacija takvog zakona ona kanonska. U tom slučaju nikako ne smemo da delujemo, budući da se ovako formulisan građanski zakon ne može prekršiti bez aktivnog delovanja iz razloga što sam zakon nalaže propust određene radnje, suprotno takvim zakonima, i svi postupci protiv ovakvih zakona su ujedno i postupci protiv volje Božije. Opravdanje kršenja ovakvog zakona je logički nemoguće (Airaksen 2022: 69–70). Barkli će ipak reći da su sve ovo beznačajne brige (*PO* 17).

Šta se ipak dešava kada prevodimo deskriptivne termine na normativni jezik? Mi manipuliramo deskriptivnim jezikom kako bismo njegove normativne posledice učinili transparentnim (Airaksen 2022: 70). Na primer, uzdržavanje od seksualnih činova prevodi se u čednost. S druge strane, kada jedan normativni pojam prevodimo drugim, mi ostajemo unutar pojmovnog okvira normativnog jezika, samo se obim tog normativnog pojma u datom kontekstu sužava. Kada bismo deskriptivni termin *killing* prevodili u normativni termin *murder*, učinili bismo normativnu posledicu nedostatka valjanog razloga ili opravdanja. Normativnu zapovest „Ne ubij! (...bez razloga)“, Barkli čita kao „Ne sme se ubijati!“ i smatra da tako govorimo o kategorički validnom negativnom prirodnom zakonu (Pitcher 1984: 232). Ovo podrazumeva da ne postoji kontraprimer u kom bi bilo opravdano počiniti ubistvo (*murder*), iako i sam Barkli eksplicitno priznaje da je nemoguće postojanje sveta bez ubijanja.

Berklijeva etika je revizionistička u tom smislu što nalaže manipulaciju značenjima kako bi svoju doktrinu učinio što više transparentnom i što manje podložnom potencijalnim kritikama koje bi mogle uslediti (Airaksen 2022: 71). I sam Barkli će reći da: „Kada formulišemo dužnosti koristeći previše uopštene termine, ili te termine možemo zameniti terminima čiji je smisao previše ograničen ili se iz širine te suviše opšte tvrdnje mogu napraviti izuzeci od preciznih slučajeva. Ti izuzeci se ne slažu sa opštim pojmom, poput ubistva, te kao takvi nisu zabranjeni prirodnim zakonima“ (*PO* 32). Na primer, pojam čednosti je toliko neodređen, da se o njemu može beskonačno raspravljati, iako je čednost vrлина, dok je izostanak čednosti uvek pogrešan. Za razliku od iskaza u geometriji ili fizici, moralni iskazi su uvek podložni reviziji, redefinisaju ili su otvoreni za inovacije. Definicije moralnih termina mogu da se čitaju kao da su deskriptivne, što ih čini otvorenim za raspravu o njihovom opravdanju i normativnoj snazi

tog opravdanja (Airaksen 2022: 71). Ne treba kršiti negativne zakone tj. zabrane, dok možemo prekršiti pozitivne u slučajevima kada naša savest to zahteva (ne samo odobrava!) (PO 3). Kada govorimo o pomenutom primeru kraljičine preljube, za koji smo već pomenuli da se može tumačiti kao akt supererogacije, možemo reći da je ovaj čin samo naređenje, a ne zakon. Možemo tvrditi i da on ne bi predstavljao preljubu pod okolnostima da je kralj izdao ovo naređenje i dao saglasnost, ili pod uslovima da ne postoji želja za odnosom ili strast ni kod kraljice, ni kod sluge, već da je taj čin neophodan samo da bi se rodila beba (Airaksen 2022: 71).

Prigovor savesti zahteva zdrav razum, znanje, ispravnu logiku i pravilnu interpretaciju pravnih termina i jezika (PO 2, 26). On ne može biti stvar pukih osećanja ili subjektivnih stavova. Emocije poput nežnosti, brižnosti itd., prema Barkliju, ne smeju da utiču na naše postupke (PO 13). Pored toga, kada naše vrline počnu da se manifestuju, one nam otkrivaju daleko uzvišenija dobra od onih koja utiču na naša čula (PO 5). U ovakvim slučajevima, ideja *prima facie* dužnosti od velike nam je pomoći. Moralni agent mora uzeti u razmatranje zakonski zahtevanu pozitivnu radnju, ali mora i da razmisli o situaciji u kojoj se nalazi i da preispita i razreši sve potencijalne moralne dileme, kako bi mogao da donese ispravnu odluku (Airaksen 2022: 72). Na primer, ako bi neki vladar zahtevao od svih u državi da promene religiju i da obožavaju njegova božanstva i čak to proglasio građanskim zakonom, time bi prekršio negativnu dužnost zabrane idolo-poklonstva. Ako bismo doneli ličnu odluku da odbijemo da promenimo religiju, to bi bio primer lične odluke, ali ne i prigovora savesti. To je slučaj upravo iz razloga što na tu odluku utiču i emocije i subjektivni stavovi. U ovom slučaju, to su lična verska uverenja. Racionalnim razmatranjem koje nas dovodi do moralne dileme doći ćemo do zaključka da građanski zakoni i naredbe vladara važe samo *prima facie* (*Ibid.*). Prema Barkliju, bilo kom opravdanom odstupanju od građanskih zakona mora prethoditi sukob normi (PO 26). Mi možemo naići na slučajeve radnji koje su nam lično neprihvatljive, ali nisu moralno relevantne, ali u tom slučaju naša neposlušnost ne bi bila opravdana opasnošću kršenja prirodnih zakona morala, već bi se temeljila samo na našem sentimentu, što nije dovoljno za opravdanje (PO 3, 40).

Što se tiče odnosa sukoba između stavova pojedinačnog subjekta i građanskog prava u kontroverznim situacijama, mi možemo odlučiti da stavimo svoju savesno prihvaćenu ličnu normu ispred norme građanskog prava (Airaksen 2022: 72). Kako norme građanskog prava, tako i naše lične norme, mogu biti pozitivne ili negativne, iz čega sledi da imamo četiri moguće kombinacije slučajeva: da je naša lična norma pozitivna, a norma građanskog prava negativna, da su obe norme negativne, da su obe norme

pozitivne ili da je naša lična norma negativna a norma građanskog prava pozitivna (Airaksen 2022: 72).

U prvu grupu slučajeva spadaju one radnje koje građanski zakon propisuje a koje mi ne želimo da ispunimo. To mogu biti zakonske naredbe plaćanja poreza ili služenja vojnog roka, koje mi možemo smatrati potpuno neopravdanim. Možemo da odbijemo da platimo porez ili da se pozovemo na prigovor savesti i da odbijemo da služimo vojni rok, i na taj način postajemo pasivni i propuštamo radnje, prihvatajući pravne posledice sopstvenih odluka, npr. zatvorska kazna zbog utaje poreza ili ukidanje nekih privilegija koje bismo imali da smo služili vojni rok, poput beneficirano radnog staža. Kada, s druge strane, govorimo o slučaju u kojem su obe norme negativne, skup mogućih scenarija je prazan. To bi podrazumevalo da mi odbijamo da se povinujemo zakonu koji propisuje zabranu. Logički gledano, u ovom slučaju nije ni moguća neposlušnost, iz razloga što i naša norma i zakon podrazumevaju zabrane i uzdržavanje od nekih radnji, dok bi naša norma morala da zahteva neku akciju kako bismo je mogli smatrati primerom građanske neposlušnosti (*Ibid.*).

U trećem mogućem slučaju, želimo da delujemo na određeni način iz sasvim opravdanog razloga. Pozitivna norma je uvek slabija od norme zabrane, budući da su razlozi za neki postupak uvek podložni sumnji, dok forma zabrane nekog postupka garantuje da je pitanje validnosti tog zakona van svake sumnje (Airaksen 2022: 73). Ovako formulisan zakon ne dopušta izuzetke, a mi moramo da mu se povinujemo, bez obzira na sve posledice (*PO 26*). Primer za ovakav slučaj bi mogao biti sledeći: Sudija za prekršaje bi mogao da poželi da donese oslobađajuću presudu za siromašnu osobu koja je uhvaćena da obija izlog i krade hranu, ali ne sme to da uradi. U ovom slučaju, njegova pozitivna norma bila bi da bi svi trebalo da imaju šta da jedu, tj. „Niko ne bi trebalo da gladije“, dok bi negativna norma građanskog zakona bila: „Ne kradi!“, „Ne uništavaj tuđe vlasništvo!“ itd. Norma koju ima sudija podložna je reviziji. Šta ako je za svoje siromaštvo čovek odgovoran sam? Šta ako on ne radi jer jednostavno ne želi da radi, iako je savršeno zdrav i radno sposoban? Šta ako je svu svoju imovinu čovek propio i prokockao? Šta ako je, u tom trenutku, čovek uništio tu imovinu i ukrao hranu iz čiste obesti, a ne zbog gladi? Ovo je samo primer kako je pozitivna norma uvek podložna reviziji i preispitivanju (Pitcher 1984: 231).

U slučaju kada govorimo o tome da su i naša lična norma i zakonska norma pozitivne i nalažu akciju, imamo u vidu situaciju da naša norma nalaže bolju radnju od one koja je propisana zakonom. U ovom slučaju, kršenje građanskog zakona podrazumeva pasivni izostanak neke akcije (Airaksen 2022: 73). Kada govorimo o ranije navedenom primeru sa vladarom koji nameće idolopoklonstvo svojim državljanima (*PO 26*), verniku savest nalaže

da ostane veran svom Bogu, ali to podrazumeva devijantno ponašanje. Pasivni otpor u ovom slučaju besmislen je, jer religija nalaže aktivno obožavanje Boga. Ovo je ozbiljan problem, iz razloga što je u Barklijevo vreme pitanje slobode veroispovesti bilo ključno pitanje savesti, iako ga on ne pominje u svojim delima (Airaksen 2022: 73). Mogući razlog zašto Barkli nastoji da izbegne ovo, za taj period kontroveržno, pitanje mogao bi biti njegov pokušaj da dopre do svih inteligentnih ljudi, nezavisno od njihovih verskih i političkih ubeđenja (*PO 2*). Barklijeva teorija ne uspeva da se izbori sa ovakvim slučajem iz razloga što su oba moguća scenarija neprihvatljiva. Ili ćemo odbiti da poštujemo božanstvo koje nam nameće vladar i tako ostati verni Bogu, ali na taj način prekršiti građanski zakon, ili ćemo prihvatiti volju vladara i na taj način se ogrešiti o prirodni zakon i približiti ateizmu (Airaksen 2022: 73). Prema Barkliju, ateizam predstavlja greh i duševnu bolest (*A II 9*).

Možda najprihvatljiviji odgovor na pitanje šta Barklijeva ideja pasivne poslušnosti zapravo podrazumeva treba tražiti u njegovom odnosu prema Loku. U tom slučaju najplauzibilnije bi bilo Barklijevu ideju pasivne poslušnosti pripisati Lokovoj ideji prećutne saglasnosti koju on nudi u spisu *Dve rasprave o vladi*. Prema Loku, neko ko uživa plodove zakonskog poretka države u kojoj boravi obavezan je i da poštuje zakone te države (Stupar 2014: 197). Ako se osoba protivi nekom zakonu, ali i dalje ostane da živi u državi u kojoj je on na snazi, osoba samim svojim boravkom daje prećutnu saglasnost tom zakonu (*Diss. II. 6. 61*). Kod Loka nije isključeno pravo naroda na pobunu, pod određenim uslovima, ako vlada krši prirodna prava građana čija saglasnost jeste izvor njenog legitimiteta. Kod Barklija, s druge strane, pravo naroda na pobunu isključeno je čak i u slučaju našeg neslaganja, sve dok vlada ne prekrši Božije zakone (*PO 5*). I u tom slučaju, smatra Barkli, ipak je bolje tolerisati loše zakone nego se nositi sa posledicama opšte građanske neposlušnosti, budući da i u takvoj situaciji možemo još uvek govoriti o volji Božijoj kao o garanciji ostvarenja sveopšte ljudske dobrobiti kao univerzalnog cilja (*PO 4*). S obzirom na uticaj teologije na Barklijevu filozofiju i na nemogućnost njihovog jasnog razgraničenja, loše zakone i vlast možemo interpretirati kao trenutna iskušenja.

S obzirom na veliki istorijski doprinos koji je Barkli ostvario, a koji se nažalost često potcenjuje i zanemaruje, teško je svrstati ga pod samo jednu normativno-etičku teoriju. Najpre, kada govorimo o njegovom viđenju odnosa matematike i etike, o čemu je bilo reči na početku rada, pored pomenutog Lokovog uticaja, važno je napomenuti i da je Barkli bio i matematičar i biskup. U svetlu tih informacija, njegov početni pokušaj da etiku odredi kao nauku, poput matematike, može se tumačiti kao svojevrsni način da se razreši unutrašnji konflikt uloga (više o tome videti u: Foerbah

1974). Iako je u radovima nakon rasprave Barkli ovu ideju napustio, ona je svakako detaljnije razrađena kod kasnijih etičara, poput *intuicioniste* Hačersona (*Francis Hutcheson*), a svoj vrhunac doživela je kroz Bentamov (*Jeremy Bentham*) klasični *utilitarizam* i njegovu ideju moralne aritmetike. Ovo je još interesantnije kada se u obzir uzme poprilično učestala perspektiva interpretacije prema kojoj su intuicionizam i klasični utilitarizam međusobno suprotstavljeni (za detalje pogledati: Cekić 2019a).

Barklijeva pomenuta distinkcija između pozitivnih i negativnih dužnosti, određenje najvišeg dobra i njegovo pozivanje na slobodu volje kao suštinsko svojstvo moralnog agenta, ostvarili su veliki uticaj i na Kanta (*Immanuel Kant*) i na nastanak deontologije. Uprkos tome, s obzirom da se Barkli, kao što smo već rekli, i sam zalaže za reviziju normativnog jezika, smatram da je termin dužnosti u njegovoj upotrebi čisto tehnički i da Barkli njegovom upotrebom ima za cilj da svoje učenje približi svima onima koji imaju znanje, a koji se možda ne slažu sa njim u pogledu religijskih stavova (Airaksen 2022: 70). Pored toga, Barkli svojim stavom da ne postoji ništa nezavisno od svesti izbegava potencijalnu optužbu za formalizam sa kojom se suočava Kant (vidi: Cekić 2023).

U svojim kasnijim etičkim radovima Barkli pravi oštru razliku između različitih vrsta zadovoljstava i određuje najviše dobro (*summum bonum*) kao opšte blagostanje svih, čime pruža temelje za nastanak klasičnog utilitarizma kao normativno-etičke teorije. S obzirom na značajnu ulogu volje Božije i hrišćanstva u njegovoj etici, nije ni čudo što ga neki interpretatori smatraju *teološkim utilitaristom*, sa čime se Džonston ne slaže, smatrajući da je takva tvrdnja preoštra s obzirom da ne postoji delo u kom je Barkli izložio sistematično etičko učenje (Johnston 1915: 430). Neki interpretatori, od kojih su većina savremeni milovski revizionisti, smatraju ipak da je Barkli rodonačelnik *utilitarizma pravila* (Cekić 2019b: 182). Većina ovih interpretatora poziva se upravo na sledeći citat iz *Pasivne poslušnosti*: „Prilikom formulisanja opštih zakona prirode, priznajemo, mi se u potpunosti moramo voditi javnim dobrom ljudskog roda, ... ali ne i u uobičajenim moralnim postupcima. Pravilo se formuliše s obzirom na dobro ljudskog roda. Međutim, našu praksu uvek mora neposredno da uobličí pravilo“ (PO 31).

Ali, šta je utilitarizam pravila? Utilitarizam pravila jeste onaj vid utilitarizma prema kojem princip korisnosti, kao vrhovni kriterijum moralne procene, opravdava određena moralna pravila koja se moraju poštovati bez izuzetka, a ne pojedinačne postupke (Cekić 2019a: 63). Princip korisnosti u Barklijevoj etici figurira kroz zahtev da se unapredi opšte blagostanje i dobrobit čovečanstva (PO 4), dok su pravila koja nam omogućavaju da to postignemo prirodni zakoni morala tj. negativne dužnosti (PO 32). S obzirom na navedeno, kao i na to da je za Barklija opšta dobrobit čovečanstva

kao najveće dobro dostižna samo kao dugoročan cilj, ali i na njegov zahtev za revizijom normativnog jezika, smatram da je ovakva interpretacija Barklijeve etike plauzibilna i da je njegovu etiku moguće razumeti u istom maniru u kojem revizionisti interpretiraju Milov (*John. S. Mill*) utilitarizam. Pored toga, Barkli je bliži klasičnim utilitaristima od Hjuma (*David Hume*) sa kojim ih mnogi interpretatori često porede po tome što je, kao i oni, Barkli metaetički kognitivista, dok je Hjum metaetički nekognitivista. Treba ipak biti oprezan i imati u vidu da Barkli previđa mnoge probleme i kritike sa kojima se utilitarizam kao normativno-etička teorija i dan-danas suočava.

Jedan od važnijih Barklijevih doprinosa istoriji etike svakako je zahtev za revizijom i ispitivanjem normativnog jezika koji leži u osnovi postavljanja normativnog pitanja i razvoja metaetike kao samostalne discipline. Pored tog doprinosa, važno je napomenuti i da se na Barklijevoj distinkciji između prirodnih i građanskih dužnosti temelje Rolsova (*John Rawls*) distinkcija između dva pojma pravila i Serlova (*John Searle*) distinkcija između prirodnih i institucionalnih činjenica.

Postavili smo već pitanje kojoj vrsti metaetičkog kognitivizma Barkli pripada: *naturalizmu* ili *intuicionizmu*? Potencijalni odgovor na ovo pitanje uveliko premašuje dužinu i zadatke ovog rada. S obzirom na *normativnu neutralnost* zbog koje iz toga kojoj metaetičkoj teoriji neki filozof pripada ništa ne možemo zaključiti o tome kojoj normativno-etičkoj teoriji pripada, i obrnuto, ovo pitanje nam ne može pomoći da odgonetnemo da li je Barkli zaista utilitarista, ali nam može omogućiti bolje razumevanje Barklijeve etike i njegove filozofije uopšte. Zato smatram odgovor na to pitanje značajnim zadatkom i postignućem u etici.

Literatura

- Airaksinen, Timo (2022), "Bekeley's Passive Obedience: positive and negative norms", *History of European Ideas* 48 (1): 66–77.
- Berkeley, George (1901), *The Philosophical Works*, Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, George (1712), *Passive Obedience, or the Christian Doctrine of Not Resisting Supreme Power*, London: Clements, <https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004899015.0001.000/?view=toc#h1> (pristupljeno juna 2024).
- Cekić, Nenad (2013), *Metaetika: problemi i tradicije*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Cekić, Nenad (2019a), *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Cekić, Nenad (2019b), *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Cekić, Nenad (2023), *Etika: Teorijski minimum*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Dekart, Rene (2012), *Metafizičke meditacije*, Beograd: ZUNS.
- Foerbah, Ludvig (1974), *Predavanja o suštini religije*. Beograd: BIGZ.

- Geach, Peter T. (1969), *God and the Soul*, London: E. C.
- Hobbes, Thomas (1994), *Elements of Law: Natural and Politic*, New York: Oxford University Press.
- Hobs, Tomas (2004), *Levijatan, ili Građa, moć i oblik crkvene i građanske države*, Zagreb: Naklada Jesenski Turk.
- Johnston, G. A. (1915), "The Development of Berkeley's Ethical Theory", *The Philosophical Review* 24 (4): 419–430.
- Locke, John (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
- Lok, Džon (1978), *Dve rasprave o vladi I i II*, Beograd: Kultura.
- Pitcher, George (1984), *Berkeley*, London: Routledge.
- Ritchie, Artur D. (1967), *George Berkeley: A Reappraisal*, Manchester: Manchester U. P.
- Stephen, Daniel H. (2015), "Berkeley, Hobbes and the Constitution of self" u S. Charles (ur.), *Berkeley Revisited: Moral, Social and Political Philosophy*, Oxford: Voltaire Foundation: 69–81.
- Stivenson, Čarls (1999), „Priroda etičkog razilaženja“ u: D. Jakovljević (prir.), *Etika: Ogledi iz primenjene etike*, Podgorica: CID: 23–30.
- Stupar, Milorad (2014), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Beograd: JP Službeni glasnik.

Miloš Nikolić

ON A NEGLECTED DISCIPLINE OF INQUIRY: PASSIVE OBEDIENCE AND THE ETHICAL THOUGHT OF GEORGE BERKELEY

Summary

This paper focuses on the analysis of Berkeley's (George Berkeley) ethics through the examination of his concept of passive obedience. The fundamental principles of Berkeley's ethics will be examined and the way in which he concludes from them that citizens have a moral obligation to obey the law, under certain circumstances, even if it is unjust. The analysis will include the potential strengths and weaknesses of the idea of passive obedience, as well as its role in the broader context of Berkeley's ethical system. The relationship between Berkeley's idea of passive obedience and rule utilitarianism will be examined. Berkeley argues that citizens have a moral obligation to obey laws even if they find them unjust. Rule utilitarianism, on the other hand, advocates the observance of precisely those rules that contribute to the greatest happiness of the greatest possible number of people. We will analyze how these two theories complement and diverge. We will examine whether Berkeley's understanding of passive obedience provides a moral justification for rule utilitarianism, and also whether rule utilitarianism offers a rational basis for Berkeley's thesis.

Keywords: Berkeley, Passive obedience, rule utilitarianism, moral duty, justice, happiness.

