

РЕЛАТИВИЗАМ

Морални релативизам је општи одговор на најдубље конфликте са којима се суочавамо у нашем етичком животу. Неки од ових конфликта су потпуно јавни и политички, као што је очигледно нерешиво неслагање у Сједињеним Државама у погледу моралне и законске дозвољивости абортуса. Други конфликти који призивају релативистички одговор су мање драматични, али се чешће појављују. Искуство овог аутора, као прве генерације кинеских Американаца, пружа пример конфликта са којим су се и други суочавали: конфликта између наслеђених вредности и вредности нове домовине. Као дете, морао сам да се изборим са разликом између онога што се од мене очекивало, као од доброг кинеског сина, и онога што су од мене очекивали моји не-кинески пријатељи. Не само што су њихове дужности изгледале мање строге, кад се радило о поштовању родитеља и угледа породичног имена, већ се сматрало да ја због тога морам да се осећам вишим од њих. Моју збуњеност је повећавало и то што сам им понекад завидео на слободи.

Морални релативизам, као општи одговор на такве конфликте, често узима облик порицања да било који појединачни морал има универзално важење и тврђења да су морална истина и оправдивост, ако такве ствари постоје, на неки начин релативне према факторима који су културно и историјски контингентни. Ова доктрина јесте *мета-етички* релативизам, јер упућује на релативност моралне истине и оправдивости. Друга врста моралног релативизма и такође општи одговор на дубоки морални конфликт, јесте учење о томе како треба да поступамо према онима који прихватају вредности потпуно различите од наших. Овај *нормативни* морални релативизам сматра да је погрешно изрицати судове о другима који имају суштински различите вредности или настојати да они прихвате наше вредности, зато што су њихове вредности валидне исто колико и наше. Међутим, други општи одговор на дубоки морални конфликт противречи моралном релативизму у два главна облика. То је универзалистичка или апсолутистичка позиција, према којој у моралном конфликту не могу обе стране бити подједнако у праву, према којој може постојати само једна истина о ствари која је у питању. Ова позиција је, у ствари, толико општа, да је навела Вилијема Џејмса да нас назове „инстинктивним апсолутистима“ (Џејмс, 1948). Убудуће ћемо користити појам »универзализам«, пошто се „апсолутизам“ употребљава не само да упуту на порицање моралног релативизма, већ и за схватање да су нека морална правила и дужности апсолутни без изузетка.

Мета-етички релативизам

Спор између моралног релативизма и универзализма одговоран је за значајан део философских рефлексија у етици. У старој Грчкој, бар неки од »софиста« бранили су једну верзију моралног релативизма, коју је Платон настојао да оповргне. Платон је првом великом софисти, Протагори, приписивао доказ да људски обичаји одређују оно што је лепо и ружно, праведно и неправедно. Оно за шта се заједнички каже даје случај, наставља доказ, стварно и јесте случај (*Теетет*, 172 АБ; нејасно је, међутим, да ли је стварни Протагора доказивао на тај начин.) Грци су преко трговине, путовања и ратова постали потпуно свесни велике различитости обичаја и тако доказ закључује да постоји релативност морала. Питање у вези с овим доказом, међутим, јесте да ли можемо

прихватити да обичај у једном јаким смисла одређује шта је лепо и ружно, праведно и неправедно. Он може да утиче на оно што људи *мисле* да је лепо и праведно. Али, сасвим је друга ствар да обичај одређује шта је лепо и праведно. Обичаји се понекад мењају под притиском моралне критике, а изгледа да се доказ заснива на премиси која је супротна појави.

Друга врста доказа која се даје за релативизам, заснива се на схватању да су обичајна етичка уверења у сваком датом друштву нужна за то друштво. Стога су, закључује доказ, нека уверења истинита за то друштво, али нису нужно истинита за неко друго. Есејиста из шеснаестог века, Мишел де Монтењ, понекад је употребљавао овај аргумент („О обичају и не тако лако мењању прихваћених закона“), а он је међу антрополозима био највише прихваћен, јер су они наглашавали важност испитивања друштва као органске целине, чији су делови узајамно међузависни. Проблем са функционалним аргументом, међутим, јесте у томе што се морална уверења не оправдавају само тиме што су нужна за постојање неког друштва у његовом датом облику. Цак и ако институције и деловање друштва, на кључан начин зависе од прихватања одређених уверења, оправданост тих уверења зависи од моралне прихватљивости институција и деловања. На пример, показати да су одређена уверења неопходна за одржавање једног фашистичког друштва, не значи и оправдати та уверења.

Упркос слабости ових доказа моралног релативизма, то учење је увек имало своје присталице. Његова трајна снага је увек била укоренења у импресивности различитих етичких уверења, која налазимо у читавој историји и култури. У једном старом тексту (*Супротстављени докази*), који се повезује са софистима, истиче се да је за Лакедемонце лепо да девојке вежбају без туника, а да деца не уче музику и слова, док су за Јоњане ове ствари луде. Монтењ је направио списак егзотичних обичаја, као што су мушка проституција, људодержство, жене-ратници, убиство сопственог остарелог оца као знак побожности, а навео је из грчког историчара Херодота Даријев експеримент. Дарије је питао Грке колико би требало да им се плати па да поједу тело свог преминулог оца. Они су одговорили да нема те количине новца која би их навела да учине тако нешто. Онда је одређене Индусе, чији је обичај да једу тела својих преминулих очева, питао колико треба да им се плати да би запалили тела својих очева. Усред гласних узвика, он је био замољен да не говори такве ствари (Монтењ, „О обичају“ и Херодотови *Персијски ратови*).

Али, иако су многи због таквих примера наведени да прихвате морални релативизам, доказ на основу различитости не подржава релативизам на једноставан начин. Као што је Сократ из Платонових дијалога приметио, ми имамо разлог да слушамо само мудре меду нама (*Критон*). Проста чињеница различитости уверења није разлог против могућности да нека уверења треба прихватити пре него нека друга зато што су она истинитија или оправданија од осталих. Ако половина света још увек верује да се сунце, месец и планете окрећу око земље, то није разлог против истине о структури универзума. Разлика у уверењима, најзад, може да буде резултат различитих степена мудрости. Или, може бити да различити људи имају ограничен поглед на истину, а сваки поглед је искренут на свој сопствени начин.

Понекад се мисли да степен и дубина неслагања у етици наговештавају да морални судови једноставно нису чињенички судови, да они о свету не тврде ништа истинито или лажно, већ да отворено изражавају наше субјективне реакције на одређене чињенице и догађаје, било да су то индивидуалне или колективне реакције. Једно сложеније схватање сматра да морални судови настоје да утврде објективне чињенице, али да такве чињенице не постоје. Успех модерне науке у продукцији значајног степена конвергенције веровања

о основној структури физичког света, вероватно јача ове облике скептицизма у погледу објективности моралних судова. Тешко је порицати да постоји значајна разлика у степену конвергенције између уверења у науци и уверења у етици. Ипак, постоје могућа објашњења за ову разлику, која су спојива са тврђењем да се морални судови, у крајњој линији, односе на чињенице у свету. Ова би објашњења, на пример, могла да наглашавају посебне тешкоће у стицању знања о оним предметима на које се односи морално сазнање.

Разумевање људске природе и људских дела нужно је за формулацију адекватног моралног кодекса. Изузетно тежак и сложен задатак постизања таквог разумевања могао би да буде главни разлог за постојање разлика у моралном схватању. Штавише, предмет етике је такав да људи имају велики практичан интерес у утврђивању истине о њему, а ово свакако производи страсти које затамњују расуђивање. Универзалисти би могли да нагласе да многа очигледно егзотична морална уверења претпостављају одређена религиозна и метафизичка уверења и да ова уверења, пре него нека разлика у основним вредностима, објашњавају очигледну чудноватост обичаја. Размотримо, на пример, на који би се начин наше схватање Даријевих Индуса променило, ако бисмо им приписали схватање да једеће тела сопственог оца јесте пут за очување његове духовне суштине. Најзад, неке од најјачих разлика у моралним уверењима у друштвима, могу да не буду укорене у разликама у фундаменталним вредностима, већ у чињеници да ове вредности морају да се усаде на различите начине, с обзиром на различите услове који постоје у друштвима. Ако неко друштво садржи више жена него мушкараца (рецимо, зато што су мушкарци поубијани у рату), не би било изненађујуће да се у њему прихвата полигамија, док се у другом друштву где је однос жена према мушкарцима једнак, захтева моногамија. Разлика у прихваћеној брачној пракси може да потиче од ове разлике у сразмери жена и мушкараца, а не од разлике у основним моралним идеалима брака или у одговарајућим односима између жена и мушкараца.

Просто постојање дубоког и широког неслагања у етици, стога, не пориче могућност да морални судови о одређеним чињеницама могу да буду објективно исправни или неисправни. Морални релативист мора да пронађе неки други сложенији пут од постојања различитости, да би закључио како не постоји један искључиво истинити или најоправданији морал. Верујем да се релативистички доказ најбоље изводи преко наглашавања посебних врста разлика у моралним уверењима, а онда преко утврђивања да се ове појединачне разлике најбоље објашњавају теоријом која пориче постојање само једног истинитог морала. Ово би укључило порицање да су различити начини којима универзалисти објашњавају етичко неслагање, довољни да се објасне појединачне разлике које су у питању.

Једна очигледна и упадљива етичка разлика, која би била добар кандидат за ову врсту доказа, односи се на наглашавање људских права, које је присутно у етичкој култури модерног Запада, а кога како се чини нема у традиционалним културама Африке, Кине, Јапана и Индије. Изгледа да се садржај дужности у таквим културама организује око централне вредности општег добра, које се састоји у одређеној врсти идеалног заједничког живота и мрежи односа, делимично дефинисаних социјалним улогама, мрежи исто тако идеалној, али несавршено оствареној у текућој пракси. Идеал за чланове неке културе састављен је од различитих врлина, које их с обзиром на њихово место у мрежи односа оспособљавају да унапреде и одрже опште добро.

Конфучијанство, на пример, од породице и сродничких група прави моделе заједничког добра, где веће друштвене и политичке јединице преузимају њихове одлике, као што су добронамерни владари који управљају у циљу усавршавања врлине и хармоније међу својим поданицима. Морали усмерени на такве вредности, по свој

прилици би се разликовали од морала усмерених на индивидуално право на слободу и друга добра, ако основа за приписивање таквих права личностима не лежи у њиховој преданости општем добру заједничког живота, већ у моралној вредности која се независно приписује сваком појединцу. Насупрот томе, тема која се често налази у етици општег добра, сматра да појединци, као људска бића, себе остварују кроз унапређивање и одржавање општег добра. С обзиром на ову претпоставку о фундаменталној хармонији између највишег добра појединца и општег добра, могли бисмо да очекујемо да ограничења слободе буду обимнија и дубља, када се упореде са традицијом у којој није прихваћена таква основна хармонија између појединачног и општег добра.

Ако је супротност између два типа морала реална, поставља се питање да ли је неки од та два истинитији или оправданији од оног другог. Доказ за релативистички одговор може да почне са тврђењем да се сваки тип усмерава на неко добро, које са разлогом може да буде у центру једног етичког идеала за људски живот. Са једне стране, постоји добро припадања и доприношења заједници; са друге стране, постоји добро поштовања појединца независно од било ког потенцијалног доприноса заједници. Било би чудно, наставља доказ, ако би постојао само један оправдљив начин успостављања приоритета с обзиром на ова два добра. Не би требало да изненади, најзад, ако је област људских добара једноставно сувише богата и различита да би се помирила само у једном моралном идеалу.

Такав аргумент могао би да се допуни објашњењем разлога због кога људска бића имају такво нешто као што је морал. Морал служи двома универзалним људским потребама. Он регулише сукобе интереса између људи, а регулише и сукобе интереса у оквиру једне индивидуе, који настаје због тога што се различите жеље и нагони не могу сви задовољити у исто време. Начини решавања ове две врсте конфликта развили су се у нешто што се препознаје као људско друштво. У степену у коме се ови начини кристализују у форми правила понашања и идеала за личности имамо срж морала. Сада, да би извео адекватно своје практичне функције, морал ће можда морати да поседује одређене опште одлике. Један релативно трајан и стабилан систем за решавање сукоба међу људима, на пример, неће дозволити самовољно мучење личности.

Али, с обзиром на ову слику порекла и функције морала, не би било чудно ако би значајно различити морали могли да подједнако добро обављају практичну функцију, бар према стандардима извођења који су заједнички овим моралима. Морали према овој слици су друштвени производи који настају да би задовољили одређене потребе. Потребе постављају услове за оно што би могло да буде адекватан морал, и ако људска природа има коначну структуру, могли бисмо да очекујемо даље ограничавајуће услове за један адекватан морал који треба да се изведе из наше природе. Али сложеност наше природе омогућава нам да ценимо различита добра и да их поређамо на различит начин, а ово отвара пут за истинитост суштинског релативизма.

Преимућство управо скициране слике јесте у томе што оставља отвореним питање колико је истинита јака верзија релативизма. То јест, она сматра да не постоји само један истинити морал, али ипак не пориче да неки морали могу бити лажни и неадекватни за функцију коју морају да изведу. Скоро сви напади на морални релативизам усмерени су на његове најекстремније верзије: верзије које сматрају да су сви морали подједнако истинити (или подједнако лажни или подједнако лишени когнитивног садржаја). Ипак, суштински релативизам не мора да буде тако радикално егалитаран. Осим што би искључили морале који би погоршали интерперсоналне сукобе, као што је горе описани морал, релативисти би такође могли да прихвате, да адекватни морали морају да унапреде стварање личности, способних за уважавање интереса других. Такве личности

би требало да прихвате одређену врсту васпитања и бриге других. Један адекватан морал, дакле, ма какав био његов садржај, морао би да пропише и унапреди ону врсту одгајања и настављања интерперсоналних односа, који производе такве личности.

Морални релативизам који би дозволио ову врсту ограничавања онога што би био истински или најоправданији морал, могао би да се не уклопи у стереотип релативизма, али би био разумна позиција. У ствари, разлог што у расправи између релативиста и универзалиста није направљен велики напредак, лежи у томе што је свака страна настојала да свог противника одреди као неког ко заступа најекстремнију могућу позицију. Иако ово олакшава расправу, то не осветљава широки средњи пут, где у ствари истина може да буде. Слични закључци могу се извести и у погледу расправе о нормативном моралном релативизму: претерано жестоко и често поистовећивање противника са најекстремнијом могућом позицијом.

Нормативни релативизам

Најекстремнија могућа позиција за нормативног релативисту сматра да нико никад не може да изрекне суд о другима који имају суштински различите вредности или да их наведе да прихвате наше вредности. Такву дефиницију нормативног релативизма обично дају његови противници, јер је то неодбрањива позиција. Она захтева самоосуду оних који поступају у складу са њом. Ако ја изрекнем суд о оном ко изриче суд, ја морам осудити самог себе. Покушавам да наметнем вредност толеранције сваком у ситуацији кад немају сви ту вредност, али ово није оно што би требало да радим ако прихватим најекстремнију верзију нормативног релативизма. Филозофи су обично задовољни с једним тако лаким одбацивањем најекстремније верзије нормативног релативизма, али постоји разлог да се размотри да ли умереније верзије могу бити одрживије. Тај разлог сматра да нормативни релативизам није само филозофско учење, већ и становиште које се усваја према морално замршеним ситуацијама. Понекад се антрополози поистовећују с овим становиштем и поучно је да се схвати како ова идентификација настаје у извесном историјском и социолошком контексту. Рађање културне антропологије крајем деветнаестог века делом су помагале колонизаторске власти, које су имале потребу да сазнају више о природи и статусу „примитивних“ народа. Под утицајем дарвинистичке теорије, рана антрополошка теорија настојала је да народе и друштвене институције света поређа по једном еволуционом низу, од првобитног човека до цивилизованог људског бића Европе деветнаестог века. Многи антрополози су коначно реаговали против империјализма својих влада и његове рационализације, коју су пружали њихови претходници. Још важније, они су људе које испитују почели да посматрају као интелигентне мушкарце и жене, чији животи имају значење и интегритет. А ово је водило ка довођењу у питање основе за имплицитне судове о инфериорности њихових начина живота, посебно после призора цивилизованих нација које се у Првом светском рату брутално боре једна против друге.

Нормативни релативизам неких антрополога из тог периода, дакле, био је одговор на реалне моралне проблеме о оправданости колонизације и, уопштено, о мешању у друго друштво, у мери да то мешање изазива велике промене у раније прихваћеним вредностима и у способности људи да делују према тим вредностима. Ниједна једноставна верзија нормативног релативизма није одговор на ове проблеме, као што је илустровала чињеница да би извесна етика толеранције која не суди била самодеструктивна кад би се употребила да осуди неку нетолерантну особу.

Неадекватност једноставних верзија такође се илуструје заокретом антропологије у питању нормативног релативизма после Другог светског рата. Овај рат је, што су многи схватили, био битка против огромног зла. Таква представа јасно је изнела на видело нужност изрицања судова, бар понекад, и деловања на основу тих судова. И, у складу са тим настајао је нови правац у културној антропологији усмерен на тражење основе за изрицање судова, који би зависили од мерила примењених у свим моралним кодексима.

Једна разумнија верзија нормативног релативизма морала би да нам дозволи да изричемо судове о другима који имају суштински различите вредности. Чак и ако су те вредности, посматране из неке неутралне перспективе, оправдане исто као и наше, ми смо и даље овлашћени да назовемо рђавим, злим или монструозним оно што је у супротности с нашим најважнијим вредностима. Оно што смо овлашћени да чинимо у светлости таквих судова, то је ипак друго питање. Многи од нас, који ће вероватно читати ову књигу, оклевали би да се умешају у послове других чије се вредности суштински разликују од наших, када је разлог за мешање примена наших вредности и када мислимо да немамо објективније разлоге за наше морално становиште, него што други имају за своја. Извор овог оклевања је одлика нашег морала. Једно либерално, контрактуалистичко схватање сачињава врло велики део нашег етичког живота у постмодерном Западу, било да то признамо или не. Ми желимо да према другима поступамо на такав начин да би они, када би били потпуно разумни и обавештени о свим релевантним чињеницама, могли да оправдају те поступке. Међутим, ако се држимо мета-етичког релативизма, онда морамо да признамо да ће бити таквих прилика када ће неки, иначе пожељан правац делатности, према другима који имају различите вредности, прекршити ову одлику нашег морала.

На тој тачки не постоји ниједно опште правило које ће нам рећи шта да чинимо. Оно би зависило од онога на чему се наше друге вредности заснивају. Ако неко поступање које други изводе, треба да, на пример, укључи људску жртву, онда би вредност толеранције могла да буде потиснута, а ми бисмо могли да одлучимо да се умешамо и да то спречимо. Међутим, неслагање око законске дозвољивости абортуса показује колико одмеравање може бити тешко. Размотримо позицију оних који верују да је абортус морално погрешан, јер је одузимање живота који има морални статус. У оквиру ове групе, неким изгледа не смета чињеница да постоји дубоко неслагање око моралног положаја фетуса. Они желе да забране абортус. Али други у овој групи, иако сматрају да је абортус погрешан, дозвољавају да разумне личности могу да се не сложе са њима и да су људски разлози, можда, неспособни да реше ово питање. Због тога се супротстављају легалној забрани абортуса. Они први верују да ови други вредност људског живота не узимају озбиљно, док други верују да су први пропустили да схвате дубину и озбиљност неслагања између разумних особа.

Свака позиција има одређену снагу и очигледно нормативни релативизам не нуди за ову дилему једноставно решење. Међутим, ово учење пружа скуп разлога за толеранцију и немешање, скуп који мора да се одмери наспрам других разлога. Ово учење се примењује не само на предложена мешања једног друштва у друго већ исто тако, као у случају абортуса, на дубока морална неслагања у оквиру плуралистичких друштава која садрже различите моралне традиције. Ако је мета-етички релативизам истинит, чак и само с обзиром на ограничен скуп моралних сукоба као што је абортус, наши морални услови су немерљиво компликовани. Морамо тежити да пронађемо оно што ће за нас бити исправно или најбоље да учинимо, а такође и да се носимо са осећањима нелагодности, која узрокује схватање да не постоји само једно исправно или најбоље поступање. Овај задатак, ма колико био тежак, није крај моралне рефлексije. Уместо тога, он може бити почетак једне различите врсте рефлексije, која са једне стране

укључује напор да се достигне разумевање оних који имају суштински различите вредности, а са друге стране, напор да останемо верни сопственим вредностима. Неки од оних који верују да је абортус одузимање живота који има морални статус, одлучили су да му се супротставе, улажући своје напоре у организације чији је циљ смањење потреба за абортусом, организације које, на пример, помажу неудатим мајкама.

Последња тема која се тиче релативизма захтева пажњу. Релативизам има лошу репутацију у неким круговима, јер се повезује са недостатком моралног убеђења са тенденцијом према нихилизму. Део разлога за ово рђаво име може бити у идентификацији релативизма са његовим најекстремнијим облицима. Ако су ови облици тачни, онда је према нечијем моралу све дозвољено. Али, други разлог за рђаво име јесте претпоставка да наше морално убеђење, наше поступање на основу сопствених вредности, донекле зависи од уверења даје наш морал једини истинит или најоправданији морал. Али, свакако одређено размишљање открива да такво уверење само по себи не би гарантовало извршавање исправних дела. Извршавање исправних дела укључује оно што наш морал значи за нас, било да је само он истинит или не. Оно укључује повезивање онога што желимо и онога чему тежимо са суштинским садржајем наших моралних вредности. Оно је способност да увидимо да је морал за нас важан, јер нам дозвољава да избегнемо нихилизам. Уверење да је наш морал једини истинит или најоправданији, не ствара аутоматски ову врсту важности, нити је нужан услов за њу, јер вредности које ја могу видети као важне и као део онога што осмишљава мој живот, могу да не буду вредности које би свака разумна личност прихватила као истините.

Овде, као и у другим стварима у погледу релативизма, емоција изазвана самим именом тежи да затамни питање и да изазове непотребне поларизације. Кад прођемо кроз одбрану и нападање онога што многи људи замишљају као релативизам, или што повезују са њим, онда остаје да се уради највећи део стварног посла. Преостало је морална реалност, сасвим замршена и имуна на једноставна решења. Али, зашто би требало да очекујемо нешто друго?