

Boran Berčić

OSNOVE FILOZOFIJE 1

SADRŽAJ

VRIJEDNOSTI

Činjenice i vrijednosti

Naturalizam

Instrumentalno i intrinzično dobro

Humeov argument

Kant: hipotetički i kategorički imperativi

Millov utilitarizam

Moore: naturalistička pogreška

Searleov izvod

Gewirthov izvod

Višak značenja

Emotivizam

Intuicionizam

Teorija pogreške

Zašto jaz ostaje otvoren?

ETIKA

Konzekvencijalizam

Utilitarizam

Princip najveće sreće

Račun sreće

Utilitarizam postupaka i utilitarizam pravila

Nepristranost

Personalni i impersonalni razlozi

Distribucija dobara

Deontološka etika

Obećanje

Obećanje umirućem na pustom otoku

Vrste dužnosti

Legalitet i moralitet

Dobra volja

Autonomija

Kategorički imperativ - prva formulacija: univerzalizacija

Kategorički imperativ - druga formulacija: dignitet

Internalizam i eksternalizam

Partikularizam

Konzekvencijalizam i deontologija

Hitni trakt

Jureći tramvaj

Postupci i propusti

Dvostruki efekt

Asimetrija štete i koristi

Aglomeracija

Supererogacija

Deontički reziduum

Moralna sreća

Etika vrlina

Moralni uzori

Djelovanje iz vrline

Svodivost etike vrlina

DRUŠTVENI UGOVOR

Teorije društvenog ugovora

Amoralist i anarhist

Kontraktarianizam i kontraktualizam

Hobbesovi prirodni zakoni

Hobbesova budala i mit o Gigu

Zatvorenikova dilema

Sjena budućnosti

Lov na jelena

Kukavica

Metafora ugovora

Predreflektivna etika

Egalitarizam i Uzmi ili ostavi!

Reciprocitet i utilitarizam

Apstraktni reciprocitet

Tko sklapa dogovor?

Je li dogovor arbitaran?

Distributivna pravednost

Veo neznanja

Maksim

Pravednost kao poštenje

Pravednost kao ovlaštenje

Pravednost i sreća: Vulkan i Torpedo

Prirodna lutrija

VRIJEDNOSTI

Mi živimo u svijetu činjenica ali isto tako živimo i u svijetu vrijednosti. Naši su životi prožeti vrijednostima. Vrijednosti su ono što nas pokreće. Govori se krizi vrijednosti, kaže se da ljudi ne žive u skladu s pravim vrijednostima, itd. No što su vrijednosti? Na koji način one postoje? Postojanje i priroda činjenica relativno je neproblematična; postoje fizičke činjenice, psihološke, geografske, postoje činjenice o socijalnim konvencijama, itd. To sve *jest*. Ali gdje je tu *treba*? Gdje su tu vrijednosti, norme, propisi?¹ Da li one doista postoje? Ako moral zapravo nije ništa drugo do li predrasuda, onda nemamo razloga biti moralni. Zašto slijediti skup normi koji naprosto nije istinit? Zašto živjeti u skladu s himerom? Ili, ako je moral doista samo rasprostranjena iluzija, onda nam je možda najbolje da budemo licemjerni tako da ostali koji iskreno prihvaćaju moralne norme povjeruju da ih i mi iskreno prihvaćamo. Ipak, uvjereni smo da na ovaj ili onaj način moralne norme stvarno postoje i da ih stvarno imamo razloga slijediti. Stoga ne čudi što priroda vrijednosti predstavlja pravi izazov za filozofe. Platon je smatrao da je ideja dobra najviša od svih ideja. Aristotel je smatrao da je dobro ono čemu sve teži. Kant se divio zvjezdanom nebu nad nama i moralnom zakonu u nama. Nietzsche je smatrao da treba prevrednovati sve vrijednosti. Dostojevski se pitao je li etika moguća bez religije. Marx je smatrao da etičke norme odražavaju proizvodne odnose u društvu. Max Weber je inzistirao na vrijednosnoj neutralnosti društvenih znanosti, zalagao se za *Wertfreiheit* sociologije. G.E. Moore je smatrao da je dobro ne-prirodno svojstvo koje spoznajemo posebnom intuicijom. Upravo Mooreovim stavovima počinje *suvremena meta-etika*. Meta-etika je o temeljima etike.² U meta-etici nastojimo otkriti bit i prirodu etike. U meta-etici nastojimo otkriti što je to o čemu govori

¹ U ovom kontekstu ne provodim nikakvo posebno *razlikovanje između vrijednosti i normi*. I vrijednosti i norme tretiram *al pari*, kao nešto što pripada ukupnoj normativnoj sferi čiji status nastojimo ispitati. Ovo napominjem zato što neki domaći i inozemni autori inzistiraju na striktnom razlikovanju vrijednosti i normi. Tu se distinkciju može sprovesti i ona dijelom doista jest utemeljena u uobičajenim značenjima izraza *vrijednost* i *norma*. Vrijednosti bi bile nešto čemu bi trebalo težiti dok bi norme bile propisi kojih bi se trebalo pridržavati. Distinkcija između vrijednosti i normi odgovarala bi distinkciji između *dobrog* i *ispravnog*. Tu se postavlja pitanje može li se ispravno svesti na dobro ili je ispravno nesvodivo na dobro, konzekvencijalisti smatraju da se ispravno može i mora svesti na dobro dok deontolozi smatraju da ne može i ne smije (vidi raspravu između konzekvencijalizma i deontologije). Dobro i ispravno jasno se odvajaju u liberalnoj filozofiji politike; različiti ljudi mogu imati različite koncepcije dobrog života ali se moraju slagati oko toga što je ispravno da bi mogli živjeti u istoj zajednici. Zbog toga dobro i ispravno mogu imati različite izvore i različita opravdanja te stoga čak i različit meta-etički status. Ipak, u suvremenoj meta-etici ta je distinkcija zanemarena jer se rasprava vodi o statusu cjelokupne normativne sfere koja uključuje i dobro i ispravno. Pitanja Zašto bih trebao tako živjeti? i Zašto to ne bih smio činiti? barem na prvi pogled imaju isti status. Rasprava o svodivosti ispravnog na dobro odvija se u normativnoj etici a ne u meta-etici. Naturalizam, emotivizam, intuicionizam i teorija pogreške su teorije koje, brem na prvi pogled, jednako tako objašnjavaju prirodu dobrog kao i prirodu ispravnog.

² Najbolji udžbenik meta-etike je *An Introduction to Contemporary Metaethics* Alexandera Millera iz 2003; zanimljiv pregled je *Sorting out Ethics* R.M. Hare iz 1997. Najvažnija izvorna djela su: *Principia Ethica* Georgea Edwarda Moorea iz 1903, knjiga kojom započinje suvremena meta-etika; zaboravljena je ali vrlo jasna i zanimljiva *The Logic of Moral Discourse* Paula Edwardsa iz 1955; suvremeni klasik je *Ethics: Inventing Right and Wrong* Johna Mackiea iz 1977; iste godine izašla je i *The Nature of Morality* Gilberta Harmana; *Moral Vision* Davida McNaughtona iz 1988; te *The Moral Problem* Michaela Smitha iz 1994. Klasični zbornik radova je *Theories of Ethics* Philippe Foot iz 1967; veći broj relevantnih radova može se naći u zborniku *Readings in Ethical Theory* Sellarsa i Hospersa iz 1970; izvrsni su zbornici Russa Shafer-Landaua *Ethical Theory – An Anthology* i *Foundations of Ethics – An Anthology*, oba iz 2007; vrlo kvalitetni radovi sabrani su u *The Oxford Handbook of Ethical Theory* Davida Coppia iz 2006. Od radova na hrvatskom jeziku može se navesti knjiga Borana Berčića *Realizam, relativizam, tolerancija* iz 1995; knjige Elvia Baccarinia *Moralni sudovi* iz 1994. i *Moralna spoznaja* iz 2007; *Uvod u etiku* Josipa Talange iz 1999; nešto stariji ali sistematski i dobar pregled jest *Suvremena meta-etika* Svetozara Stojanovića iz 1964.

etika. U meta-etičkim raspravama konkretan sadržaj etičke teorije je u drugom planu, ono što je u prvom planu jest status ukupne normativne sfere bez obzira na njen specifičan sadržaj. Može se reći da se normativna etika odvija *unutar* etike, dok u meta-etici stojimo *izvan* same etike. U normativnoj etici pretpostavljamo da postoje stvari koje *trebamo* činiti i nastojimo otkriti koje su to stvari koje trebamo činiti, dok u meta-etici preispitujemo status samog tog *treba*. U normativnoj etici nastojimo utvrditi je li dobro ovo ili ono, dok u meta-etici nastojimo utvrditi što to znači da je išta dobro. Jasno je da ukupna slika etike uključuje i normativnu teoriju i meta-teoriju; meta-teorija je naprosto podloga na kojoj je zasnovana normativna teorija. Neke normativne teorije i neke meta-teorije čine prirodne cjeline koje se u pravilu javljaju zajedno, no to nije nužno, njih možemo razmatrati odvojeno.³ Normativna teorija i meta-teorija se prvenstveno razdvajaju zbog obima materijala a ne zato što su sadržajno udaljene. Meta-etika je istraživanje biti i prirode vrijednosti. Zbog sistematičnosti korisno je razlučiti ontološki, epistemološki i semantički aspekt tog istraživanja.⁴

Ontološko pitanje o vrijednostima jest: *Na koji način one postoje?* Jesu li vrijednosti nešto subjektivno ili nešto objektivno? Da li vrijednosti postoje zato što mi mislimo da one postoje ili mi mislimo da one postoje zato što one doista postoje? Jesu li vrijednosti nešto što *stvaramo* ili nešto što *otkrivamo*?⁵ *Realisti* smatraju da vrijednosti postoje objektivno i nezavisno od nas i da su one nešto što mi otkrivamo. *Antirealisti* smatraju da su vrijednosti naš proizvod i da ih mi stvaramo. *Epistemološko pitanje o vrijednostima* jest: Kako spoznajemo vrijednosti? Kako one djeluju na nas? Jasno je na koji način znamo kakve stvari *jesu*; to vidimo, čujemo, mjerimo, važemo, itd. Ali na koji način znamo kakve stvari *trebaju biti*? Otkuda nam znanje o vrijednostima? *Kognitivisti* smatraju da su vrijednosti nešto što se može spoznati; da donošenje vrijednosnih sudova predstavlja spoznajni proces. *Nekognitivisti* smatraju da u donošenju vrijednosnih sudova ne postoji element spoznaje. *Semantičko pitanje o vrijednostima* jest: O čemu uopće govorimo kada govorimo o vrijednostima? Da li zapravo govorimo samo o prirodnim činjenicama (*naturalizam*); ili govorimo o nečemu što postoji nezavisno od prirodnih činjenica (*autonoma etika*), ili izražavamo svoje emocije (*emotivizam*); ili izražavamo svoje stavove (*subjektivizam*) ili izražavamo prikrivene imperativne (*preskriptivizam*); ili nastojimo govoriti o nekim objektivnim činjenicama u svijetu a zapravo ne govorimo ni o čemu jer takvih činjenica naprosto nema (*teorija pogreške*)? Općenito govoreći, moguća su tri osnovna stava prema vrijednostima, to su:

- 1) *Eliminativizam* - vrijednosti ne postoje
- 2) *Redukcionizam* - vrijednosti postoje ali nisu ništa drugo nego vrsta prirodnih činjenica
- 3) *Antiredukcionizam* - vrijednosti postoje kao nešto različito od prirodnih činjenica

Odnos između činjenica i vrijednosti dobro se vidi u iskazima tipa: Nož je loš *jer* je tup i hrdav. Vlada je loša *jer* je korumpirana i nesposobna. Auto je dobar *jer* malo troši, ne kvari se, lako je parkirati ga, drži cestu. Ne smiješ mu to učiniti *jer* bi ga bolilo. Učini mu to *jer* mu treba. itd. Svi ti iskazi imaju oblik:

³ Naturalizam i utilitarizam čine jednu takvu prirodnu cjelinu, to se najbolje vidi u djelu J.S.Milla. Deontologija i intuicionizam čine drugu takvu prirodnu cjelinu, to se najbolje vidi u djelu Davida Rossa. No utilitarizam je sasvim spojiv s intuicionizmom, čak je i deontologija spojiva s naturalizmom (škola prirodnog prava).

Emotivizam i teorija pogreške spojuje sa svim normativnim teorijama.

⁴ Često se navodi i četvrti, psihološki aspekt. Tu se raspravlja o prirodi moralne motivacije, o motivima i razlozima moralnog djelovanja.

⁵ Mackieva klasična knjiga iz 1986. zove se *Ethics: **Inventing** Right and Wrong* a Pojmanova iz 2006. *Ethics: **Discovering** Right and Wrong*. Mackie je bio subjektivist, Pojman objektivist.

X je A jer je a, b, c .

Gdje X stoji za ono što vrednujemo (predmet, osobu, instituciju, itd); A stoji za vrijednost koju pripisujemo ili odričemo (dobro, loše, smije, ne smije, treba, itd); a, b i c stoje za činjenice na osnovi kojih X -u pripisujemo ili odričemo vrijednost A .⁶ Naturalisti smatraju da je A *skraćeni opis* za a, b i c ; ako želimo specificirati ili precizirati A onda navodimo a, b i c . Emotivisti smatraju da jedina svrha za koju koristimo A jest *izražavanje emocija* prema a, b i c . Preskriptivisti smatraju da nam A služi da *propisujemo* a, b i c . Subjektivisti smatraju da pomoću A izražavamo svoj stav prema a, b i c . Zastupnici autonomne etike smatraju da A stoji za *samostalno svojstvo* koje nije svodivo na a, b i c . Zastupnici teorije pogreške smatraju da pomoću A mi nastojimo referirati na samostalno svojstvo ali da pri tome *uvijek griješimo* budući da takvih svojstava naprosto nema. Tipična *redukcionistička* pozicija je naturalizam je, autonomna etika je *antiredukcionistička*, a emotivizam i teorija pogreške su *eliminativističke* pozicije.

Pored tri navedena osnovna stava prema vrijednostima, moguć je i četvrti stav, a to je *negiranje razlike između činjenica i vrijednosti*.⁷ Prema ovom stavu *nema jasne i oštre granice između činjenica i vrijednosti*; činjenice su prožete vrijednostima a vrijednosti su prožete činjenicama. Tako da i kada govorimo činjenicama i kada govorimo o vrijednostima zapravo uvijek govorimo i o jednom i o drugom. Svi naši iskazi imaju i činjeničnu i vrijednosnu komponentu; one su neodvojive. Ako autoelektričar kaže da su vam "otišle četkice na anlaseru" to je činjeničan sud ali je ujedno i vrijednosan, to znači da ih *treba* mijenjati, da auto *nije ispravan*, itd. Ako utvrdite da kuhinjski zid nije ravan, to je svakako činjenica, ali to *nije dobro*, to znači da nije napravljen kako je *trebao biti* napravljen, itd. *Nema čiste činjenice* koja nema nikakav vrijednosni naboj. Isto tako *nema ni čiste vrijednosti* koja nije usađena ni u kakvu činjenicu. Dobar susjed, dobar majstor, dobar profesor, dobra vlada, ... sve su to vrijednosni iskazi koji imaju više-manje jasnu činjeničnu komponentu. Napredak, prosperitet, stagnacija, kriza, ... sve su to termini u kojima je nemoguće odvojiti činjeničnu od vrijednosne komponente. Prema ovom gledištu, eliminativizam, redukcionizam i antiredukcionizam su besmisleni ili u najboljem slučaju neprimjereni jer počivaju na zajedničkoj a neprihvatljivoj pretpostavci o barem načelnoj mogućnosti razlikovanja činjenica i vrijednosti. Inicijalna motivacija za ovakvu poziciju sasvim je razumljiva; *nema činjenice koja nije prožeta nekim vrijednostima i nema vrijednosti koja nije utemeljena u nekim vrijednostima*. Međutim, iz toga *ne slijedi* znatno jača teza da *nema razlike između činjenica i vrijednosti*. Činjenice i vrijednosti mogu biti nerazdvojive u smislu *da se uvijek javljaju zajedno* ali nisu nerazdvojive u smislu *da nije moguće razlučiti činjeničnu od vrijednosne komponente*. Nož može biti loš na više različitih načina; može biti tup, savitljiv, hrđav, itd. U svim tim slučajevima mi možemo pojmovno odvojiti to da je loš od toga koja ga to čisto fizička svojstva čine lošim. Mi imamo moć apstrakcije i u stanju smo razdvojiti te dvije komponente, mi ih možemo pojmiti odvojeno! Zbog toga je distinkcija između činjenica i vrijednosti sasvim primjerena. A onda je, budući da su činjenice relativno neproblematične, interes za status i prirodu vrijednosti sasvim primjeren i razumljiv. Mislim da će analiza koja slijedi pokazati da smo itekako u stanju razlučiti činjeničnu od vrijednosne komponente.

⁶ John Mackie se pita "Što pod milim bogom znači taj *jer*?" *Ethics: Inventing Right and Wrong*, str.41.

⁷ Najpoznatiji rad u ovom pravcu je knjiga *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* Hilary Putnama iz 2002.

Činjenice i vrijednosti

Činjenična su vjerovanja o tome kakve stvari *jesu*, vrijednosna su o tome kakve stvari *trebaju biti*. Razmotrimo rečenicu: "Dogodile su se neke stvari koje se nisu smjele dogoditi." Ovom se rečenicom tvrde dvije stvari, ona ima dvije komponente; *činjenična komponenta* jest da se *jesu dogodile* neke stvari; *vrijednosna komponenta* jest da se te stvari *nisu smjele dogoditi*. Ili; "Nažalost je tako"; činjenična je komponenta da jest tako, vrijednosna da je žalosno da je tako. Ili; "Pogledaj što si napisao u testu a što si trebao napisati!"; činjenična je komponenta da je napisao to što je napisao, vrijednosna je da nije napisao ono što je trebao napisati. Ili; "Ili se radi kako treba ili se uopće ne radi." Ovom se rečenicom tvrdi da se smije raditi samo onako kako se doista treba raditi i da se drugačije ne smije raditi. Njome se zabranjuje aljkavost, traljavost i fušarenje. Isto se želi reći i rečenicom "Napravi kako Bog zapovijeda!", bilo da je pozivanje na Boga koji nalaže kako treba raditi doslovno, bilo da je samo metaforično. Ili; "Stoj!" znači da *treba* stati. "Stao je." znači da *jest* stao bez obzira je li trebao stati ili nije. Primjera ima bezbroj.⁸

Vrijednosna komponenta može biti pozitivna i negativna. Sljedeće su rečenice *pozitivno* vrijednosno nabijene: "Dobro je! Tako valja! To je dobar auto! To je dobar brak! To je pravi prijatelj! Tako se daju golovi!" Sljedeće su, pak, vrijednosno *negativno* nabijene: "Ne valja! To je krivo! Loše je! To je sve naopako! To ništa ne valja! Ne smije se tako raditi!" Pozitivno nabijeni pojam u pravilu ima negativno nabijeni pojamovnu opeku: treba/ne treba; smije/ne smije; dobro/loše; valja/ne valja; pravo/krivo; ispravno/neispravno; točno/pogrešno; vrlina/manja; odobravanje/osuda; itd. Zanimljivo je da velik broj riječi iz slenga služi upravo izricanju vrijednosnih stavova: "prva liga, super, strava, ludnica, faca, guba, njuška" itd. Ili, pak "bedara, depra, banana, pedala, pušiona" itd. S druge strane, *činjenice* nemaju nikakvog vrijednosnog naboja. One, same po sebi, nisu *ni dobre niti loše*, one naprosto *jesu*. Jedno je pitanje da li se nešto dogodilo ili nije, drugo je pitanje je li to dobro ili nije. Jedno je pitanje je li nešto tu ili nije, drugo je pitanje treba li to biti tu ili ne. Neke nas činjenice mogu ispuniti oduševljenjem, neke mogu za nas predstavljati katastrofu. Međutim, one su naprosto takve kakve jesu.

Navedeno ukazuje na duboku razliku između dviju velikih i možda iz osnove različitih sfera, to su *činjenice* i *vrijednosti*. Niz je pojmovnih opreka kojima se zahvaća i izriče razlika između ta dva područja: *deskriptivno-normativno*, *deskriptivno-preskriptivno*, *opisno-propisno*, *faktičko-normativno*, itd. U filozofskoj literaturi najčešće se koriste obične riječi hrvatskog jezika: *Jest* i *Treba*. Ponekad se koriste "više filozofski" izrazi kao *Bitak* i *Trebanje*. U engleskom je pojmovna opreka: *Ought* i *Is*, u njemačkom je *Sein* i *Sollen*.

Jesu li vrijednosti doista nešto iz osnove različito od činjenica ili su i one zapravo samo vrsta činjenica? Ako su vrijednosti nešto bitno različito od činjenica, pitanje je što su one i postoje li uopće nezavisno od toga što mi mislimo o njima. Može li uopće postojati išta što nije činjenica ove ili one vrste? Ako bi se, pak, ispostavilo da su vrijednosti samo vrsta činjenica, situacija bi bila jasnija. Bilo bi jasno u čemu je bit i priroda vrijednosti. Bilo bi jasno što su vrijednosti i na koji način postoje. Velik dio vrijednosti može se svesti na činjenice, tada se govori o *instrumentalnim* vrijednostima, međutim, pitanje je *mogu li se sve vrijednosti svesti na činjenice*, to jest, *jesu li i intrinzične vrijednosti svodive na činjenice*. Pogledajmo sada u čemu je

⁸ U sociologiji i psihologiji često se govori o "istraživanju vrijednosti". Međutim, u ovom kontekstu takva je upotreba pogrešna. Empirijska istraživanja mogu biti o tome *što ljudi misle da su vrijednosti* a ne o tome *što jesu vrijednosti*. Jasna je razlika između "A vjeruje da treba činiti X" i "A treba činiti X", prvi je sud činjenični dok je drugi vrijednosni. Kao što ćemo vidjeti kasnije, ako je naturalizam istinit, onda je etika barem u principu stvar empirijskog istraživanja, ali to je teza koju tek treba dokazati. Jasno, iako je etika utemeljena u činjenicama, ostaje veliki prostor za razliku između toga što ljudi misle da trebaju činiti i toga što doista trebaju činiti.

razlika između instrumentalnih i intrinzičnih vrijednosti i zbog čega su instrumentalne vrijednosti samo vrsta činjenica.

Instrumentalno i intrinzično dobro

Riječ "dobro" ima dva osnovna značenja; *instrumentalno* i *intrinzično*. Instrumentalno dobro je ono što je *dobro za nešto drugo*, a intrinzično dobro je ono što je *dobro po sebi*. Dobra sredstva su instrumentalno dobra; njih se želi, ili barem treba željeti, *zato što dovode do željenih ciljeva*. Dobri ciljevi su intrinzično dobri; njih se želi, ili barem treba željeti, *zbog njih samih* a ne zbog nečeg drugog. Tako za koju god stvar tvrdimo da je dobra, tvrdimo *ili* da je dobra za nešto drugo *ili* da je dobra po sebi. Na primjer, kada tvrdimo "Ovo je dobar nož!" izraz "dobar" koristimo u *instrumentalnom* smislu. Naime, nož je dobar *za* rezanje kruha, *za* otvaranje pisama, *za* vađenje spajalica, itd. Nož je uvijek dobar ili loš za svrhu za koju je napravljen i za koju ga koristimo. Nož naprosto nije stvar koja može biti po sebi dobra ili loša. Ako je nož dobar, to znači da je oštar, čvrst, dovoljno dugačak, itd. Ako je loš, to znači da je tup, hrđav, da mu se klima drška, itd. I automobili su isto tako *instrumentalno* dobri ili loši. Dobar automobil je brz, pouzdan, stabilan, ekonomičan, itd. Loš automobil stalno se kvari, ne drži zavoje, trese, puno troši, itd. Općenito, *artefakti* imaju *instrumentalnu* vrijednost. Oni su dobri ili loši *za svrhu za koju su napravljeni*: dobri su ako dobro vrše svoju funkciju. Dobar čekić je onaj kojim se dobro zabija čavle, a dobra kliješta su ona kojima se dobro vade čavli, itd. Međutim, ni nož, ni automobil, ni čekić, ni kliješta, nisu *po sebi* dobri ili loši. Oni su *instrumentalno* dobri ili loši, dobri ili loši *za nešto drugo*. I ljudske aktivnosti isto tako mogu imati instrumentalnu vrijednost. Na primjer, šetnja ili rekreacija dobra je zato što dovodi do zdravlja, dužeg života, ugođe, ili povećanja radne sposobnosti, dakle, instrumentalno je dobra, dobra je zato što dovodi do nekog drugog dobra. S druge strane, neke su stvari *intrinzično* dobre, *dobre po sebi*, a ne zbog nečeg drugog. To su stvari koje su *naprosto* dobre. Jasno je zašto želimo doznati što je intrinzično dobro: ako znamo što je po sebi dobro, onda znamo što je to čemu trebamo težiti. Ako postoje stvari koje su po sebi dobre, onda sigurno nije dobro ne znati za njih i proživjeti život a da ih nismo ni pokušali postići. Stalo nam je do onoga što je dobro i to ne želimo propustiti. Doduše, uvijek ostaje otvoreno pitanje kako to i postići, ali ako znamo što je po sebi dobro, onda barem znamo čemu treba težiti i što život čini vrijednim življenja. Stoga ne čudi filozofski interes za intrinzično dobro. Najčešći kandidat su *sreća* (utilitarizam), *užitak* (hedonizam), ili *blaženstvo* - ugodno stanje nepomućenog spokoja (eudaimonizam).

Instrumentalna i intrinzična dobra možemo razlikovati tako da pitamo Zašto je neka stvar dobra? Ako je dobra instrumentalno, onda možemo navesti koje je to dobro do kojega ona vodi. Isto pitamo i za to dobro do kojega ona vodi. I tako dalje sve dok ne dođemo do nekog dobra, koje je dobro, ali nije dobro zato što vodi nekom daljnjem dobru, već je dobro po sebi, to jest, intrinzično dobro.

X_1 je dobro zato što vodi do X_2
 X_2 je dobro zato što vodi do X_3
...
 X_{n-1} je dobro zato što vodi do X_n
 X_n je dobro po sebi

Intrinzično dobro je mjesto na kojem staje niz pitanja Zašto? Zašto? Zašto? Kada se stigne do intrinzičnog dobra više se ne može i ne treba pitati Zašto je ono dobro? Moralo bi biti jasno i očito da je ono dobro po sebi. Ideja je da nas niz pitanje Zašto? Zašto? Zašto? mora dovesti do intrinzičnog dobra. Naime, ako je vrijednost od A u tome što dovodi do B, onda i B mora imati

neku vrijednost. Jer, ako u B ne bi bilo nikakve vrijednosti, onda ništa ne bi vrijedilo ni A koje dovodi do B, niti bilo što drugo što dovodi do B. Dakle, intrinzične vrijednosti bile bi *logički nužne* za one instrumentalne; *kada ništa ne bi bilo intrinzično vrijedno, ništa ne bi bilo ni instrumentalno vrijedno*.⁹ Ponekad se govori i o *ultimativnom dobru*, ultimativno znači konačno ili najviše. Niz *Zašto? Zašto? Zašto?* pitanja jasno nam pokazuje zašto se neko dobro naziva ultimativno - to je ono na kojem niz staje. Doduše, postoji razlika između intrinzičnog i ultimativnog dobra; intrinzičnih dobara *može biti više*, dok ultimativno dobro *mora biti samo jedno*. Ako ima više intrinzičnih dobara, govorimo o pluralizmu vrijednosti. Ako je samo jedno, govorimo o vrijednosnom monizmu. Stari, srednjovjekovni naziv za ultimativno dobro je *summum bonum*, to je naziv kojega je koristio, na primjer, Toma Akvinski. Jedno od poznatih određenja intrinzičnog dobra jest i Aristotelovo iz *Nikomahove etike*¹⁰:

Dobro je ono čemu sve teži.

Jasno, pitanje je postoji li doista jedna jedinstvena stvar kojoj teže sva bića i sve aktivnosti. To je problem kojega ne možemo riješiti definicijom, a nije jasno što bi to moglo biti i kako bi moglo pokretati sva bića i sve aktivnosti. Pored toga, nije jasno ni da sve što postoji ima neki cilj ili neku svrhu kojoj teži. Čak i kad bi *svako* biće doista težilo nečemu, iz toga nipošto ne slijedi da *sva* bića teže jednoj te istoj stvari. Čak i kad bi svaki postupak imao neki neki cilj iz toga ne bi slijedilo da svi postupci imaju jedan te isti cilj. Ovakvo zaključivanje školski je primjer *pogreške kvantifikatora*, to jest, brkanja izraza "svaki" i "svi". Samo ako se ti izrazi pobrkaju, može se iz toga da sve što činimo ima neki cilj zaključiti da sve stvari koje činimo imaju isti cilj.¹¹ Poznato i općeprihvaćeno određenje intrinzičnog dobra izložio je G.E.Moore u djelu *Principia Ethica* iz 1903¹²:

X je intrinzično dobro akko bi *X* bilo dobro i kada
u svijetu ne bi postojalo ništa drugo osim *X*-a.

Ideja je sasvim jasna, ako je intrinzično dobro ono zbog čega je stvar dobra po sebi a ne zbog nečeg drugog, onda intrinzično dobra stvar mora ostati dobra i u okolnostima u kojima ne postoji ništa drugo osim nje; ako bi u takvim okolnostima stvar prestala biti dobra, to bi naprosto značilo da je bila dobra zbog nečeg drugog a ne sama po sebi. Ovakav način razlikovanja intrinzičnog i instrumentalnog dobra naziva se *metoda izolacije* zato što se dobru stvar razmatra izolirano od bilo koje druge stvari u svijetu.¹³ Dakle, da bismo odredili da li se u nekom slučaju radi o intrinzičnom ili instrumentalnom dobru, potrebno je zamisliti da je dana stvar (proces ili stanje stvari) jedino što postoji u univerzumu i onda se pitati je li dana stvar dobra ili nije. Ako bi i u takvim okolnostima bila dobra, radi se o intrinzičnom dobru, a ako ne bi, onda se radi o instrumentalnom.

⁹ Doduše, izgleda da bi u nekom smislu mogle postojati instrumentalne vrijednosti i kada ne bi bilo intrinzičnih; i kada cilj C ne bi imao nikakve vrijednosti, i dalje bi sredstvo S moglo biti *dobro* sredstvo za postizanje cilja C.

¹⁰ Ovu je definiciju ponudio Aristotel na samom početku *Nikomahove etike*. Izgleda da ju je preuzeo od Eudoksa, ali nije jasno kome ju točno pripisuje. Iako prve dvije rečenice *Nikomahove etike* doista predstavljaju školski primjer pogreške kvantifikatora, Aristotel na više mjesta u ostatku djela tvrdi da istraživanjem trebamo utvrditi postoji li samo jedno intrinzično dobro ili ih ima više, to jest, ne tvrdi unaprijed da postoji samo jedno intrinzično dobro. Pored toga, na drugim mjestima istoga djela Aristotel vrlo jasno i sasvim konzistentno određuje intrinzično dobro, prije svega, knjiga I, dio VII.

¹¹ Ovu pogrešku navodi, na primjer, Šuster u *Moć argumenta*, str.20.

¹² George Edward Moore, *Principia Ethica*, poglavlje VI, §112, str.236.

¹³ Iako se metodu izolacije vezuje uz ime G.E.Moorea, Moore ju je zapravo preuzeo od Sidgwicka.

Doduše, iako je ideja intrinzičnog dobra širokoprihvaćena, ona nije nekontroverzna. Neki autori smatraju da dobro po sebi naprosto ne postoji. Tako je, na primjer, Otto Neurath nastojao pokazati da je ideja intrinzičnog dobra obična besmislica.¹⁴ To da je nešto dobro za nešto drugo, to je jasno. Ideja instrumentalnog dobra je sasvim jasna. Međutim, što bi to uopće moglo značiti da je nešto "dobro po sebi"? Uzmimo, na primjer, riječi "tetka" ili "susjed". Susjed je uvijek *nečiji* susjed; ako netko živi na osami, onda naprosto nije susjed jer nitko ne živi u blizini. Tetka je uvijek *nečija* tetka; da bi neka žena mogla biti tetka ona mora imati nećake. Žena bez nećaka nije tetka. Brat, da bi bio brat, mora imati brata ili sestru. Jedinac ne može biti brat jer naprosto nema kome biti brat. Međutim, gramatika nam dozvoljava da konstruiramo i razlikujemo izraze "brat nekome" i "brat po sebi". Takvim verbalnim manevrom i jedina može postati brat, ali ne nečiji, već "brat po sebi". Žena bez nećaka može postati tetka; "tetka po sebi". Čovjek koji živi na osami postaje; "susjed po sebi". Susjed po sebi i tetka po sebi to su nebuloze, ali gramatika jezika kojim govorimo omogućava nam da ih konstruiramo. Isto je tako, smatra Neurath, zapravo nebulozan i izraz "dobro po sebi". Takvo nešto ne samo da ne postoji, nego nije jasno kako bi uopće moglo postojati. Neprecizna pravila jezika omogućila su nam da konstruiramo izraz "dobro po sebi" i da ga naizgled razlikujemo od "dobra za nešto drugo". Međutim, to je *izraz iza kojega ne stoji ništa*. Jedina je razlika što smo u slučaju etike, vrijednosti, morala i smisla života toliko fascinirani "dobrim", da naprosto nismo primijetili da je "dobro po sebi" jednako besmisleno kao i "susjed ili tetka po sebi". Istina, pravda, dobro, itd. naprosto su takvi termini kod kojih se ovakve greške daleko lakše potkradu. Prema tome, jedini legitimni način upotrebe izraza "dobro" je instrumentalni, nešto takvo kao što bi bilo intrinzično dobro naprosto ne postoji.

Ipak, ideja stvari koje su dobre po sebi a ne samo kao sredstvo za nešto drugo sasvim je prirodna i često se na nju prešutno oslanjamo. Uvjereni smo da su barem neke stvari koje ljudi čine dobre po sebi i da ih se isplati raditi zbog njih samih, bez obzira na ciljeve kojima vode i na posljedice do kojih dovode. Stoga ne čudi činjenica da je ideja intrinzičnog dobra duboko ukorijenjena u filozofiji.¹⁵ Kao što ćemo vidjeti u poglavlju koja slijede, izgleda da u našem vrednovanju stvari, postupaka i situacija *postoji element koji se opire redukciji* na čisto instrumentalne vrijednosti, to jest, redukciji na činjenice.

Humeov argument

David Hume¹⁶ je tvrdio da se vrijednosti *ne mogu* izvesti iz činjenica. Točnije, da se *ni iz kakvog niza čisto činjeničnih premisa ne može izvesti vrijednosna konkluzija*. Dakle, Hume je problem postavio u terminima *logičke izvodljivosti*.¹⁷ Da bi se iz nekog skupa premisa mogla

¹⁴ Otto Neurath, austrijski filozof i ekonomist, 1882-1945, navedenu kritiku izložio je u tekstu "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis*, Vol.2,1932, prevedeno i pretiskano u zborniku A.J.Ayera *Logical Positivism* iz 1959.

¹⁵ Ideju intrinzične vrijednosti, pogotovo intrinzične vrijednosti kao primitivnog svojstva koje se opire svakoj mogućoj analizi, najozbiljnije je uzdrmao takozvani *buck-passing account of value* Thomasa Scanlona. Vidi fus notu br.8 u poglavlju o Smislu života. Prema ovom objašnjenju, intrinzično je dobro ono što imamo razloga željeti, tj. ono što je racionalno željeti, tj. ono što bismo željeli kada bi nam želje bile u skladu s racionalnim planom života. Ovo objašnjenje predstavlja ogroman napredak u istraživanju dobra jer u potpunosti uklanja mistični element u intrinzično dobrom, no *ne uklanja normativnost*. I dalje ostaje otvoreno pitanje što *treba* željeti a što ne, što je *racionalno* željeti a što nije, što *imamo razloga* učiniti a što ne, itd. Sve su to normativne kategorije koje se opiru redukciji na deskriptivno. Iako je ovim objašnjenjem znatno smanjen jaz između činjenica i vrijednosti, on nipošto nije potpuno uklonjen. Problem redukcije vrijednosti na činjenice i dalje ostaje otvoren.

¹⁶ David Hume, 1711-1776, jedan od najpoznatijih britanskih filozofa, poznati argument da se "treba" ne može izvesti iz "jest" izložio je u *A Treatise of Human Nature*, Book III, *Of Morals*, Section I.

¹⁷ Iako je ovakvo izlaganje Humeovog argumenta standardno i općeprihvaćeno, neki ga suvremeni autori odbacuju i smatraju da je Hume zapravo htio pokazati na koji se način može premostiti jaz između "jest" i "treba", interpretacije tih autora jasno su i sistematski izložene u *Modern Moral Philosophy*, W.D.Hudsona, iz 1983, poglavlje 6. dio I.

izvesti vrijednosna konkluzija, barem jedna od premisa mora biti vrijednosna. Ako niti jedna od premisa nije vrijednosni sud, niti konkluzija ne može biti vrijednosni sud. Kakav je logički odnos između "A *jest* B" i "A *treba biti* B"? Nikakav! Naime, iz toga što A *jest* B *ne slijedi* ni da A treba biti B ni da A ne treba biti B, naprosto ne slijedi ništa o tome kakav treba biti B. Da bi iz "A *jest* B" slijedilo bilo što o tome kakav treba biti A, potrebna je *dodatna vrijednosna premissa*. Na primjer, u sljedećem zaključku konkluzija ne slijedi iz premise jer nedostaje dodatna vrijednosna premissa kojom se tvrdi da *treba* činiti ono što je opisano u P1:

P1: X uvećava ukupnu količinu sreće.

K: ~~Dakle, treba učiniti X.~~

Da bi konkluzija slijedila iz premise, potrebna je dodatna vrijednosna premissa P2:

P1: X uvećava ukupnu količinu sreće.

P2: Treba činiti sve ono i samo ono što uvećava ukupnu količinu sreće.

K: ~~Dakle, treba učiniti X.~~

Činjenične premissa iz kojih naturalisti izvode vrijednosne konkluzije često vrlo uvjerljivo sugeriraju da takve konkluzije iz njih doista slijede. Međutim, ako obratimo pažnju na logičke veznike "jest" i "treba" vidimo da logičkog slijeda zapravo *nema*. Strogo uzevši, iz "Svi vjeruju da treba činiti X" ne slijedi "Treba činiti X", iz "Svi teže ka X" ne slijedi "Treba težiti ka X", iz "Bog naređuje da se čini X" ne slijedi "Treba činiti X", itd. Dakle, vrijednosna konkluzija slijedi iz činjenične premise *samo ako* je barem jedna od premisa vrijednosna. Jasno, problem je onda *Iz čega slijedi ta dodatna vrijednosna premissa?* Budući da ni ona ne može slijediti iz čisto činjeničnih premisa, ona traži dodatnu vrijednosnu premisu, itd. U ovoj su situaciji, u principu, tri mogućnosti. Ili se regres zaustavlja na nekom mjestu ili se nastavlja u beskonačnost, ili je dokaz cirkularan. Cirkularan je dokaz neprihvatljiv, isto kao i regres u beskonačnost. Naturalisti smatraju da se dokaz može i mora zaustaviti na nekom mjestu, i to pozivanjem isključivo na činjenice. Oni smatraju da lanac opravdanja vrijednosti mora stati na činjenicama. Dakle, da se intrinzično dobro mora svesti na ovu ili onu činjenicu. Međutim, vidjeli smo, *ni iz kakvog skupa čisto činjeničnih premisa ne može slijediti vrijednosna konkluzija*. Ako je to doista tako, to znači da se nikakvo vrijednosno vjerovanje ne može opravdati pozivanjem na činjenice. Drugim riječima, osnovna naturalistička intuicija pada u vodu.

Dakle, Hume je pokazao, ako je pokazao, da izvesti vrijednosnu konkluziju iz činjeničnih premisa znači počiniti logičku grešku. Koju točno? Ili *petitio principii* ili *non sequitur*. Ako su premissa u sljedećoj strukturi zaključka čisto činjenične (P1-P3), onda iz njih ne može slijediti vrijednosna konkluzija. To je *non sequitur*: premissa su *irrelevantne* za konkluziju. Ako, pak, premissa sadrže barem jedan vrijednosni sud (P4), onda iz njih (P1-P4) može slijediti vrijednosna konkluzija. Međutim, u tom slučaju, pretpostavilo ono što se nastojalo dokazati - barem jedan vrijednosni sud. To je pogreška *petitio principii*: nastojali smo pokazati da vrijednosti slijede iz nekih činjenica. Međutim, umjesto da to dokažemo (tako da pokažemo da K slijedi iz P1-P3, što je nemoguće) naprosto smo pretpostavili neke vrijednosti (P4). Dakle, ako izbacimo P4, imamo *non sequitur*, a ako je ostavimo, imamo *petitio principii*.

P1: ____ jest ____

P2: ____ jest ____

P3: ____ jest ____

(P4: ____ treba biti ____)

K: ____ treba biti ____

Ovo bi bila rekonstrukcija Humeovog argumenta koji pokazuje da ni iz kakvog skupa čisto činjeničnih sudova nikada ne možemo izvesti vrijednosnu konkluziju, te da stoga trebamo odbaciti naturalističku ideju da su vrijednosti utemeljene u činjenicama.

Kant: hipotetički i kategorički imperativi

Immanuel Kant¹⁸ je razlikovao dvije vrste imperativa; *hipotetički* i *kategorički*. Oni imaju sljedeće oblike:

HI: Ako želiš postići Y, trebaš učiniti X!

KI: Trebaš učiniti X!

Dakle, u slučaju hipotetičkog imperativa, to što trebamo učiniti ovisi o tome što želimo postići. Ovim se imperativom zapravo izražava *odnos ciljeva i sredstava*. Drugim riječima, hipotetički imperativ izražava odnose *instrumentalne racionalnosti*: govori nam što su najbolja ili barem dovoljno dobra sredstva za postizanje danih ciljeva. Ono što trebamo učiniti *relativno* je u odnosu na ono što želimo postići. Stoga hipotetički imperativi ne izražavaju nikakav *apsolutni treba*, već samo *treba* koji je *relativan u odnosu na ciljeve*. Oni nam govore što *trebamo* učiniti, ali *samo pod uvjetom* da želimo postići određene ciljeve. Ako ne želimo postići taj i taj cilj, onda *ne trebamo* učiniti to i to. S druge strane, kategoričkim se imperativima izražava ono što *trebamo* učiniti *bez obzira* na sklonosti, interese ili ciljeve koje imamo. Hipotetički je imperativ "Ako ne želiš završiti u zatvoru, ne smiješ krasti!" Kategorički je "Ne smiješ krasti, bez obzira na strah od kazne!" Hipotetički je "Ako ne želiš narušiti svoj ugled, ne smiješ lagati!" kategorički je "Ne smiješ lagati, želio ili ne želio sačuvati svoj ugled!" Kategorički imperativi nalažu da se čini to i to, *bez obzira na ciljeve koji se žele postići*. Oni nalažu *bezuvjetno*. *Bez ikakvih ako!* Dakle, kategorički imperativi nam govore što trebamo činiti, *ma što bili naši ciljevi i potrebe*. Njima se izražava apsolutni treba, dok se hipotetičkima izražava *relativni treba*.

Jasno je zašto su hipotetički imperativi zapravo *čisto činjenične* rečenice: odnosi sredstava i ciljeva stvar su činjenica. Pitanje Koji je postupak najbolje sredstvo za postizanje određenog cilja? naprosto je činjenično pitanje o odnosu postupaka koje činimo i onoga što njima postizemo. Što će se dogoditi ako učinimo ovo ili ono? ili Kako ćemo najlakše doći do ovoga ili onoga? činjenična su pitanja i odgovori na njih ovise isključivo o tome kakve su stvari u svijetu. Mnoge se vrijednosti mogu interpretirati i opravdati kao čisto hipotetičke vrijednosti. Dakle, kao vrijednosti koje su relativne u odnosu na ciljeve koje imamo. Ono što nas ovdje zanima jest *moгу li se sve vrijednosti svesti na hipotetičke imperative*, to jest na činjenice?¹⁹ *Ima li nesvodivih vrijednosti?* Ako bi se cijela etika, ili barem njen važniji dio, mogla interpretirati kao skup hipotetičkih vrijednosti relativnih u odnosu na temeljne ljudske želje i potrebe, onda bi priroda etičkih vrijednosti bila jasna. *Prihvatanje etike bilo bi opravdano zato što bi predstavljalo najbolje sredstvo za postizanje temeljnih ljudskih želja i potreba. U tom bi slučaju etika zapravo bila reducirana na instrumentalnu racionalnost i temeljne ljudske želje i potrebe, dakle, isključivo na činjenice.*²⁰ Međutim, Kant je smatrao da *etički imperativi ne mogu biti*

¹⁸ Immanuel Kant 1724-1804. Tri su glavna djela u kojima je izložio svoje stavove o etici, to su: *Zasnivanje metafizike čudoređa* (1785), *Kritika praktičkog uma* (1788) i *Metafizika Čudoređa* (1797). Iako Kant nije eksplicitno govorio o odnosu činjenica i vrijednosti, njegovi su stavovi često direktno relevantni za taj problem.

¹⁹ Klasični rad na ovu temu je članak Philippe Foot "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" iz 1972.

²⁰ Ako su te činjenice o ljudskim potrebama i željama dovoljno temeljne i dovoljno općenite, onda lako možemo dobiti dojam da su etički imperativi kategorički iako su zapravo hipotetički. Dakle, redukcionist može lako objasniti zašto vjerujemo da su etički imperativi kategorički iako zapravo nisu. Doista, ako su hipotetički imperativi dovoljno

hipotetički. On je bio uvjeren da etika ne može ovisiti o pojedinačnim željama i potrebama, pa čak niti o temeljnim i univerzalnim ljudskim željama i potrebama. Stoga je smatrao da etički imperativi moraju biti *kategorički*, dakle, da moraju biti takvi da vrijede za sva racionalna bića bez obzira na njihove sklonosti, želje i interese. Kantova motivacije je jasna; ako etičke imperativne odvojimo od naših sklonosti, želja i interesa, dobit ćemo željenu *nužnost* i *univerzalnost* etike. Međutim, pitanje je u čemu onda etika uopće može biti utemeljena ako ne u našim sklonostima, željama i interesima. Možemo li imati razloge za djelovanje koji bi bili *nesvodivi na i nezavisni od* naših sklonosti, želja i interesa? Ako bi se uspjelo pokazati da doista postoje *sui generis* razlozi za etičko djelovanje, time bi se pokazalo da etika nezavisna od činjenica. No ako bi se ispostavilo da takvih razloga nema, onda bi nam u principu ostale dvije mogućnosti ili etiku utemeljiti u činjenicama ili naprosto odbaciti svaku etiku. Kant je etiku koja je nezavisna od naših sklonosti, želja i interesa nazvao *autonomna*, dok je onu koja je utemeljena u našim sklonostima, željama i interesima nazvao *heteronomna*. Govoreći u ovim terminima, pitanje je da li je etika koju imamo i u koju vjerujemo autonomna ili heteronomna, je li nezavisna od činjenica ili je u njima utemeljena.²¹

Millov naturalizam

U malom ali izuzetno utjecajnom djelu *Utilitarizam*²² Mill raspravlja o tome u čemu bi se uopće mogao sastojati dokaz utilitarističkog *principa najveće sreće* (greatest happiness principle). To je princip koji nam kaže da u svojim postupcima uvijek trebamo težiti najvećoj sreći najvećeg broja ljudi. Shodno tome, naše su radnje ispravne u mjeri u kojoj uvećavaju sreću a neispravne u mjeri u kojoj je umanjuju. Jedino što je *po sebi dobro* je *sreća* a jedino što je *po sebi loše* je *bol* ili *patnja*. U principu najveće sreće, Mill je izvršio *identifikaciju dobra i sreće*, on je naprosto poistovjetio te dvije stvari.

Dobro = Sreća

U utilitarističkoj identifikaciji, *summum bonum*, ili *ultimativno dobro*, ili jedino *intrinzično dobro* jest *sreća*. Mill se pita u čemu se inače sastoji dokaz nekog principa *P*? U tome da se pronađe viši, općenitiji, generalniji princip *Q*, iz kojega logički slijedi *P*. Time je *P* dokazan. Kako se onda dokazuje *Q*? Tako da se pronađe još viši princip *R*, iz kojega slijedi *Q*. Principi se tako dalje dokazuju sve dok se ne dođe do najvišeg, najopćenitijeg i najgeneralnijeg principa. To je takozvani *prvi princip*; iz njega slijedi svi ostali, a on sam, budući da je najviši, ne slijedi ni iz kojeg drugog. Pitanje je kako dokazati takav, najviši princip? Obično se tvrdilo da oni moraju biti *očiti* (self-evident), to znači, sami po sebi jasni. Kada ih razmatra racionalna osoba, ona mora uvidjeti da su istiniti sami po sebi, bez ikakvih daljnjih razloga ili opravdanja; trebalo bi biti intuitivno jasno da su istiniti. Princip najveće sreće isto je tako najviši princip, te ga stoga nije moguće dokazivati pozivanjem na neki viši princip. Kako ga je sam Mill nastojao dokazati? On je smatrao da su pitanja o ciljevima djelovanja zapravo pitanja o *poželjnome*. "Kojim ciljevima trebamo težiti?" znači isto što i "Što je poželjno?" to jest "Što treba željeti?". Prema utilitarizmu, poželjna je sreća. Međutim, pitanje je kako opravdati tu tvrdnju, kako dokazati da je

općeniti, kategorički naprosto nisu ni potrebni. Etika može biti sistem hipotetičkih imperativa, jasno, ako su "zakačeni" za dovoljno temeljne i dovoljno općenite činjenice o našim željama, potrebama, itd.

²¹ Kant sigurno nije naturalist u smislu u kojem naturalist smatra da intrinzično dobro trebamo identificirati sa srećom ili s dugoročnim interesom. S druge strane, nije ni anti-naturalist u smislu u kojem su to Platon ili Moore, koji intrinzično dobro smještaju u neku vrstu transcendencije. U širem smislu i Kant je naturalist, budući da volja i razum sigurno nisu nešto nadnaravno.

²² Djelo je objavljeno 1863, princip najveće sreće izložen je u Poglavlju II, a njegovom dokazivanju raspravlja se u Poglavlju IV.

sreća poželjna, kako dokazati da je sreća ono čemu treba težiti? Mill to dokazuje *po analogiji*; jedini dokaz da je nešto vidljivo jest da ljudi to vide, jedini dokaz da je nešto čujno jest da ljudi to čuju. Isto tako, po Millovom mišljenju, jedini dokaz da je nešto poželjno jest da ljudi to doista i žele. U ovakvim stvarima drugog dokaza nema i ne može ga biti, smatra Mill. Prema tome, činjenica da ljudi žele sreću jest jedini potrebni i jedini mogući dokaz da je sreća poželjna, to jest, da je sreća dobro po sebi - ono čemu se teži zbog njega samog a ne zbog nečeg drugog. Vidljivo, čujno i poželjno Mill je definirao na sljedeći način:

x je vidljivo = ljudi vide x
 y je čujno = ljudi čuju y
 z je poželjno = ljudi žele z

Budući da ljudi žele sreću, sreća je ono što je poželjno, to jest, ono čemu treba težiti, to jest, ono što je dobro po sebi. Dakle, smatra Mill, jasno je da je sreća najviše dobro.²³ U kontekstu rasprave odnosa "treba" i "jest" važno je da Mill smatra da je ovo jedini mogući dokaz, i da dokaz nikakve druge vrste nije ni potrebno ni moguće pružiti. Jasno, pitanje je da li je ovaj dokaz dobar? Je li održiva analogija između načina na koji je definirano vidljivo i čujno i načina na koji je definirano poželjno? Izgleda da nije, naime, "poželjno" naprosto ne znači "ono što svi žele", već znači "ono što *treba* željeti". Ono što svi žele je *željeno*, a ne mora značiti da je i *poželjno*. "Željeno" je *deskriptivni* pojam, "poželjno" je *normativni*. Milla je, izgleda, zavela površna analogija između vidljivog, čujnog i poželjnog. "Vidljivo" je deskriptivni pojam koji nam govori koje stvari *može vidjeti* čovjek s normalnim vidom; pomoću njega se opisuju činjenice o ljudskoj percepciji. "Čujno" je deskriptivni pojam koji nam govori što *može čuti* čovjek s normalnim sluhom. Međutim, "Poželjno" naprosto nije deskriptivni pojam koji nam govori *što možemo željeti*, već normativni pojam koji govori o tome *što bismo trebali željeti*.²⁴

Međutim, Mill možda i nije bio u krivu. Naime, vidljivo je ono što je za čovjeka vidljivo, i od čovjeka se ne može očekivati da vidi ono što ne može vidjeti. Isto je tako i poželjno ono što čovjek može željeti, i od čovjeka se ne može očekivati da želi ono što ne može željeti. Pored toga, vidljivo je deskriptivna kategorija, ali ujedno i normativna; onaj tko ne vidi ono što je vidljivo taj ne vidi dobro, taj ima nekakvu grešku u percepciji, taj ne vidi kako treba. Vidljivo je ono što bi perceptivno normalna osoba u perceptivno normalnim okolnostima *trebala* vidjeti. Isti je slučaj i s poželjnim, onaj tko ne želi ono što je poželjno, taj ne želi kako treba, taj ima nekakvu grešku u preferencijama i motivaciji. Poželjno je ono što želi normalna osoba u normalnim okolnostima, isto kao što je vidljivo ono što vidi normalna osoba u normalnim okolnostima. Ako je to tako, ako su i vidljivo i poželjno ujedno i deskriptivne i normativne, to znači da je Millov dokaz uspješan ili barem da bi mogao biti. A ako je pak poželjno čisto normativna kategorija a vidljivo čisto deskriptivna, onda Millov dokaz nije uspio. Što vi mislite, je li dokaz uspio ili nije? Vrijedi li za "poželjno" isto što vrijedi i za "vidljivo" ili ne?

Moore: naturalistička pogreška

Najpoznatiji kritičar Millovog dokaza je G.E.Moore.²⁵ On je u djelu *Principia Etika*²⁶ nastojao pokazati da se *dobro* naprosto ne može identificirati ni s kojim *prirodnim svojstvom*

²³ Doduše, ostaje otvoreno pitanje je li sreća jedino dobro, to jest, ima li pored sreće ima i drugih dobara, ali po Millovom mišljenju sigurno je i jasno dokazano da sreća jest intrinzično dobro.

²⁴ U ovoj raspravi direktno je relevantan i *argument iz općeg slaganja* (common consent argument): Svi vjeruju da p , dakle, p . Iako činjenica da svi vjeruju da p može predstavljati jaku evidenciju da p ili barem razlog da p uzmemo ozbiljno, argument ovog oblika ne može biti valjan jer iz činjenice da svi vjeruju da p naprosto ne slijedi da p .

²⁵ George Edward Moore (1873-1958), britanski filozof, jedan od utemeljitelja analitičke filozofije.

²⁶ Djelo je prvi put objavljeno 1903.

kao što bi, na primjer, bila sreća, uvećavanje ukupne koristi, ili slično. Moore je smatrao da je svaka identifikacija dobra s bilo kojim prirodnim svojstvom nužno pogrešna, te je tu vrstu pogreške nazvao *naturalistička pogreška*.²⁷ Budući da je Mill identificirao dobro s jednim prirodnim svojstvom (srećom), Moore ga je optužio da je počinio naturalističku pogrešku. Moore je smatrao da je Mill "dobro" *definirao* kao "sreću", to jest, da je identifikacija koju je izvršio zapravo *značenjska, semantička*. Drugim riječima, da je Mill htio pokazati da riječ "dobro" ima *isto značenje* kao i riječ "sreća".²⁸ Moore se pita je li Millova definicija prihvatljiva i nastoji pokazati da nije. Moore prvo daje *kriterij dobre definicije: dobra je definicija ona kod koje više nema smisla pitati je li definiendum doista isto što i definiens*. Taj je kriterij poznat pod nazivom *argument otvorenog pitanja* (open question argument). U engleskom je uobičajeno reći da je pitanje otvoreno ako na njega nema definitivnog odgovora. I u hrvatskom je isto tako legitimno reći da "pitanje ostaje otvoreno". Na primjer, suočeni smo s tvrdnjom oblika:

A je A

(gdje "A" stoji za bilo koji pojam.) *Ima li smisla pitati je li A doista A?* Nema! Očito je da A jest A, i da mora biti A, da ne može ne biti A. Nema smisla pitati da li dobro jest dobro, i da li sreća jest sreća. To nisu otvorena pitanja. Međutim, to ne vrijedi kod tvrdnji oblika:

A je B

Ima li u ovom slučaju smisla pitati da li A jest B? Da li A doista, zbilja, uistinu, stvarno jest B? Izgleda da ima! Budući da su A i B različiti pojmovi, nikada ne možemo biti sasvim sigurni da A doista jest B.²⁹ *Zbog toga ima smisla pitati da li dobro stvarno jest sreća.* To je *otvoreno pitanje* te stoga Millova definicija dobra nije prihvatljiva; "dobro" ne znači isto što i "sreća"! Jasno, ako treba odbaciti utilitarističku definiciju dobra, onda treba odbaciti i princip najveće sreće, budući da on na njoj počiva. A ako treba odbaciti princip najveće sreće - najviši princip utilitarizma - onda treba odbaciti i kompletan utilitarizam, budući da je utilitarizam u potpunosti

²⁷ Sam Moore je smatrao da je dobro *primitivno svojstvo* koje se ne može definirati, isto kao, na primjer, žuto ili crveno. Tako da njegov argument ne pogađa samo sve naturalističke pokušaje definicije dobra već naprosto *sve* pokušaje definicije dobra. Ista argumentacija, na primjer, vrijedi i za teološko zasnivanje etike – ideju da "x je dobro" znači "Bog naređuje da se čini x", ili slične.

²⁸ Neki suvremeni autori stoga nastoje naturalističku identifikaciju dobra s nekim prirodnim svojstvom interpretirati kao *a posteriori* identifikaciju, po analogiji s identifikacijama iz znanosti, na primjer, kao identifikaciju vode i tvari koja ima molekularnu strukturu H₂O, ili topline i molekularnog gibanja. Ideja je da iako "voda" *ne znači* "H₂O", voda *jest* H₂O; iako "toplina" *ne znači* "molekularno gibanje", toplina *jest* molekularno gibanje. Ovakve identifikacije nisu rezultat *apriorne* pojmovne analize, već rezultat *aposteriornog* znanstvenog istraživanja. Po toj analogiji, Millovu identifikaciju dobra i sreće ne bi trebalo shvatiti kao tvrdnju o značenju izraza "dobro" i "sreća", već kao rezultat istraživanja ljudskih stavova i ponašanja. Jasno, ako se naturalistička identifikacija shvati kao *aposteriorni* rezultat istraživanja, Mooreov argument je bezvrijedan. Inače, ideja *aposteriorne* identifikacije predstavlja okosnicu fizikalističkog programa u filozofiji uma, te se stoga neki naturalisti oslanjaju upravo na taj program. Kritički prikaz takvih pokušaja izložio sam u tekstu "Moralni realizam", objavljenom u knjizi *Realizam, relativizam, tolerancija*.

²⁹ Argument otvorenog pitanja - kriterij dobre definicije - ne razlikuje samo sudove sintaktičkog oblika "A je A" od onih koji imaju oblik "A je B". U nekim slučajevima i sud oblika "A je B" može biti dobra definicija i u tim slučajevima isto tako nema smisla pitati da li A doista jest B; u tim slučajevima nije otvoreno pitanje da li A uistinu jest B. Na primjer; Kvadrat je istostranični pravokutni četverokut; Ujak je brat od majke; Usidjelica je odrasla neudata žena. Ovi sudovi, iako nemaju sintaktički oblik "A je A", već "A je B", ipak jesu dobre definicije, te stoga, u ovakvim slučajevima, isto tako nema smisla pitati je li A doista B. A jest B, mora biti B, i ne može ne biti B, te stoga nije otvoreno pitanje da li A jest B. Dakako, Moore je htio pokazati da "Dobro je sreća" ne pripada u ovu grupu slučajeva, i da ne predstavlja dobru definiciju.

izveden iz principa najveće sreće. Stoga Moorova kritika ima drastične posljedice po utilitarizam, isto kao i po bilo koju naturalističku etiku.³⁰

Searleov izvod

John Searle je naturalist, on vjeruje da se vrijednosti mogu izvesti iz činjenica, točnije, *da se čisto vrijednosni sud može izvesti iz čisto činjeničnog*.³¹ To jest, on smatra da ono što se tradicionalno naziva naturalistička pogreška uopće nije pogreška već sasvim legitiman zaključak. On smatra da su *značenja termina* i *pravila zaključivanja* u našem jeziku takva da nam omogućavaju da izvedemo takav zaključak. Searl navodi niz od pet rečenica takvih da druga slijedi iz prve, treća iz druge, četvrta iz treće i peta iz četvrte. To da "druga slijedi iz prve", to znači da ako je istinita prva da onda mora biti istinita i druga, tj. da nije moguće da prva bude istinita a druga neistinita. Dokaz se sastoji u tome što je prva čisto činjenična a peta čisto vrijednosna. Te su rečenice sljedeće:

- (1) Jones je izrekao riječi "Ja ovom izjavom obećajem da ću tebi, Smithu, platiti pet dolara."
- (2) Jones je obećao da će Smithu platiti pet dolara.
- (3) Jones je preuzeo (prihvatio) obvezu da Smithu plati pet dolara.
- (4) Jones ima obvezu da Smithu plati pet dolara.
- (5) Jones Smithu treba platiti pet dolara.

Je li Searlov argument dobar? To jest, pokazuje li da je moguće treba izvesti iz jest? Da bi argument bio dobar, mora biti zadovoljen uvjet da je (1) čisto činjenični sud, a (5) čisto vrijednosni. Barem na prvi pogled, izgleda da je doista tako. U (1) kopula je "je", u (5) kopula je "treba"; (1) govori o tome što Jones *jest* učinio, a (5) o tome što Jones *treba* učiniti. Podsjetimo se, (5) ne kaže da Jones, *ako* želi ..., *treba* učiniti ..., (5) kaže da Jones naprosto, bezuvjetno *treba*. Dakle, u (5) se radi o intrinzičnoj vrijednosti, a ne o instrumentalnoj. Drugim riječima, izgleda kao da je prvi uvjet zadovoljen.

Drugi je uvjet da rečenice doista slijede jedna iz druge. Izgleda da je zadovoljen i taj uvjet. Da li (2) slijedi iz (1)? Da, jer "obećati *X*" naprosto znači izreći, ili napisati, riječi "obećajem *X*", dakako, bez prisile i pri punoj svijesti. Ako je netko u normalnim okolnostima rekao "Obećajem da ću učiniti to i to" onda je on samim time obećao da će učiniti to i to. Prema tome, (2) slijedi iz (1). Da li (3) slijedi iz (2)? Obećati da će se učiniti *X* naprosto znači preuzeti obvezu da će se učiniti *X*. Ako obećamo da ćemo učiniti *X*, onda smo se obvezali da ćemo učiniti *X*. Ovdje obveza ne znači nekakvu vanjsku prinudu, već unutrašnju, interioriziranu, etičku. Nismo dužni pod prijetnjom sankcija, već smo dužni moralno, zato što smo obećali, bez obzira na sankcije. Dakle, (3) slijedi iz (2). Da li (4) slijedi iz (3)? Preuzeti obvezu znači isto što i imati obvezu. Možda neke obveze imamo iako ih nismo eksplicite preuzeli, ali one koje jesmo eksplicite preuzeli, njih sigurno imamo. Dakle, (4) slijedi iz (3). Da li (5) slijedi iz (4)? Da, ako ima obvezu da mu plati, onda mu treba platiti. "Imati obvezu" i "trebati" znači jedno te isto. Dakle, slijedi i (5). Dakle, ako smo prihvatili (1), onda moramo prihvatiti i (5), zato što (5), na koncu, slijedi iz (1). Ako je Jones bio pri sebi kada je izrekao obećanje, i ako obećanje nije bilo iznuđeno, onda izgleda da tko prihvati (1), mora prihvatiti i (5). Dakle, izgleda da je Searl uspio pokazati da je naturalizam istinit, to jest, da *treba* slijedi iz *jest*.

³⁰ Stoga je Moore zastupao *intuicionizam* – gledište da pored ostalih osjetila posjedujemo i posebnu sposobnost moralne intuicije kojom percipiramo moralna svojstva postupaka i stanja stvari oko sebe. Drugim riječima, Moore je zastupao jednu vrstu autonomne etike.

³¹ Argument kojega ćemo ovdje razmotriti izložio je u poznatom članku "How to Derive "Ought" from "Is"" iz 1964.

Searlov argument suočava se s ozbiljnim problemima. Ovdje bih izložio dva od tih problema; na prvoga je ukazao Hare a sastoji se u tome da izgleda da se inferencijalni niz od (1) do (5) zapravo oslanja na socijalnu konvenciju o obećanju, dok se drugi sastoji u tome što izgleda da se izraz "obećati" koristi u dva različita smisla.

Sjetimo se Humeovog argumenta; ako su premise čisto činjenične, a konkluzija vrijednosna, onda ili konkluzija ne slijedi iz premisa, ili je među premisama skrivena barem jedna vrijednosna. Je li to slučaj i sa Searlovim primjerom? Richard Hare je mislio da jest.³² On je smatrao da Searlov primjer implicite pretpostavlja *društvenu normu*, dakle *sociološku činjenicu* da u društvu u kojem živimo izricanje riječi "obećajem da X" čovjeka stavlja u položaj da drugi od njega očekuju da učini X i da ga osuđuju ako ne učini. To je, smatra Hare, *društvena konvencija*, dakle, *činjenica* o društvu u kojem živimo, a ne *vrijednost po sebi*. Slijed od (1) do (5) omogućen je tom implicitnom pretpostavkom. Društvena norma evropske civilizacije takva je da (1) vodi u (5). Onaj tko kaže "obećajem da ću učiniti X" treba učiniti X *samo unutar takve društvene norme*, a ne nezavisno od nje, naprosto ili po sebi. Nezavisno od takve norme, (1) ne vodi u (5). U nekim drugim društvima ne mora biti slučaj ono što je u našem, izricanje obećanja može onoga tko ga izriče ne obvezivati ni na što. Takva društva možda i ne postoje, ali su zamisliva, barem su moguća. U takvim društvima (5) ne bi slijedilo iz (1). Dakle, Hareova kritika pokazuje da se vrijednosti mogu izvesti iz činjenica samo *u okviru* neke socijalne konvencije, a ne nezavisno od nje. Ako smatramo da su etičke vrijednosti nešto što postoji isključivo u okviru neke socijalne konvencije, onda vrijednosti doista slijede iz činjenica, ali to više nisu *autonomne* vrijednosti, nezavisne od bilo kakvih činjenica. To je ono što je Searl uspio pokazati. Ako pak smatramo da su vrijednosti nešto autonomno, nešto što postoji nezavisno od naše volje i naših vjerovanja, onda Searl nije uspio pokazati da se takve vrijednosti mogu izvesti iz činjenica. Usporedimo sljedeća dva suda:

- 1) Treba činiti X.
- 2) Socijalna norma (konvencija) je da treba činiti X.

Prvi je sud vrijednosni; govori o tome što *treba* činiti, bez obzira na bilo kakvu činjenicu. Drugi je sud činjenični; opisuje sociološku činjenicu o normi izvjesnog društva. Govoreći u kantovskim terminima, u prvome sudu "treba" je *kategorički*, bezuvjetni. U drugome sudu "treba" je *hipotetički*; to znači da treba činiti X da bi se izbjegle sankcije ostalih članova društva i naišlo na njihovo odobravanje - zato treba činiti X. To znači da *ako* se želi _____, onda *treba* _____. S druge strane, u prvome se sudu tvrdi da treba činiti X, bez obzira na sankcije i odobravanje društva. U Searlovom petom sudu "Jones Smithu treba platiti pet dolara", "treba" se naizgled javlja u kategoričkom smislu. Međutim, ako bolje pogledamo niz od (1) do (5), izgleda da se "treba" u (5) zapravo koristi u hipotetičkom smislu. Jones Smithu *treba* platiti pet dolara, *ako* želi izbjeći sankcije članova društva i naići na njihovo odobravanje. Ako ne želi izbjeći sankcije i naići na odobravanje, onda ne treba ništa platiti. Dakle, pitanje je da li se "treba" u (5) koristi u intrinzičnom ili u instrumentalnom smislu. Ako se koristi u instrumentalnom, argument je valjan ali ne uspijeva dokazati ono što se nastoji dokazati. S druge strane, ako se koristi u intrinzičnom smislu, (5) tvrdi ono što bi se argumentom trebalo pokazati, ali ne slijedi iz prethodnih premisa. Što vi mislite, u kojem se smislu koristi "treba" u petom koraku argumenta?

Drugi problem Searlovog argumenta sastoji se u tome da riječ "obećati", kao i velik broj drugih riječi u jeziku, ima i *deskriptivnu* i *normativnu* komponentu: izražava i činjenicu i vrijednost. Te se dvije komponente značenja javljaju zajedno i nije ih uvijek lako razlučiti, međutim, to je barem u principu moguće. Tako deskriptivna komponenta značenja izraza

³² Kritiku Searlovog argumenta Hare je izložio u članku "The Promising Game" iz 1964.

"obećati X" jest "javno izreći da će se učiniti X". Dok normativna komponenta od "obećati X" jest "preuzeti obvezu da se učini X". Razmotrimo sada značenje u kojem se "obećao" javlja u sudu (2) jer o tome ovisi može li (2) inferencijalno povezivati (1) i (3). (1) je čisto deskriptivni sud - govori o tome tko je što učinio, dok je (3) već očito normativni sud - govori o obvezama. Korak od (1) na (2) omogućen je *deskriptivnom* komponentom izraza "obećao": budući da "obećao" znači "javno izrekao ...", zaključak s (1) na (2) je valjan. Međutim, korak s (2) na (3) omogućen je *normativnom* komponentom izraza "obećao": (3) slijedi iz (2) zato što "obećao" u smislu u kojem omogućuje zaključak na (3) zapravo znači "preuzeo obvezu". Problem je u tome što je *jedan dio značenja* izraza "obećao" omogućio zaključak s (1) na (2), dok je *sasvim drugi dio značenja* izraza "obećao" omogućio zaključak s (2) na (3). Da bi slijed od (1) do (3) bio valjan, potrebno je da izraz u oba koraka *ima isto značenje*, budući da nema, (3) ne slijedi iz (1)! Jasno, Searle se sigurno ne bi složio s ovom kritikom. On bi tvrdio da izraz "obećao" u našem jeziku (hrvatskom, engleskom, itd.) ima značenje koje ima, i da mu to značenje, takvo kakvo ono u našem jeziku de facto jest, omogućava da služi kao spona između (1) i (3). Vjerojatno bi tvrdio da je razlučivanje normativne od deskriptivne komponente neprimjereno i neopravdano, te da *ukupno* značenje izraza omogućava kako zaključak s (1) na (2), tako i s (2) na (3). To je u nekom smislu točno, međutim, u ovom kontekstu to nije dovoljno. Naime, problem je u tome što se, u ovom kontekstu, slijedom od (1) do (5) nastoji *pokazati* da "treba" slijedi iz "jest", a način na koji Searl koristi izraz "obećati" *ne dokazuje već pretpostavlja* da "treba" slijedi iz "jest". On pretpostavlja da "javno izreći da ću učiniti X" pojmovno povlači "preuzeti obvezu da ću učiniti X". Problem je u tome što je to upravo ono što treba dokazati. Ako se ne pretpostavi da "javno izreći da ću učiniti X" pojmovno povlači "preuzeti obvezu da ću učiniti X", onda (3) ne slijedi iz (2) i Searlov argument pada u vodu. Između ostaloga, istina je da mi riječ "obećati" de facto koristimo na takav način, međutim, pitanje o kojem raspravljamo u ovom kontekstu jest *trebamo* li je koristiti na takav način.

Gewirthov izvod

Drugi poznati pokušaj izvođenja "treba" iz "jest" u suvremenoj literaturi izložio je Alan Gewirth.³³ Osnova s koje polazi njegov argument jest činjenica da je djelovanje najvažniji ili barem jedan od najvažnijih aspekata čovjeka. Stoga se u ovom kontekstu o čovjeku prije svega govori kao o *djelatniku*.³⁴ Nadanje, u kontekstu Gewirthovog argumenta, o *dobru* se govori više u subjektivnom smislu, to jest, u smislu u kojem se kaže da je dobro uvijek dobro za nekoga, dobra nisu univerzalna, i da mogu varirati od pojedinca do pojedinca ili od grupe do grupe. U ovom smislu *dobro* je naprosto ono do čega nam je stalo. Jasno, "dobro" je i dalje vrijednosni termin jer predstavlja vrijednost za onoga za koga je dobro. S druge strane, *prava* su objektivna i univerzalna, i ne ovise o odabiru ili o preferencijama. Ova je *distinkcija između prava i dobara* inače primjerena pluralističkim društvima u kojima, s jedne strane, postoji pluralizam vrijednosti - *dobara*, dok, s druge strane, moraju postojati univerzalna i jednaka *prava* svih članova zajednice koja ne ovise o osobnim preferencijama i odlukama pojedinaca o načinu života, i koja moraju omogućiti funkcioniranje zajednice. Argumentom se, između ostaloga, nastoji pokazati da *svi moramo prihvatiti ista temeljna prava za sve članove zajednice, bez obzira na razlike u prihvaćenim vrijednostima*. To jest, nastoji se pružiti opravdanje temeljnih ljudskih prava, dati razlog da ih se poštuje. Gewirthov argument oslanja se na činjenicu da *što god željeli učiniti*,

³³ U članku "The Is-Ought Problem Resolved" iz 1974. i knjizi *Reason and Morality* iz 1978.

³⁴ U anglosaksonskoj literaturi koristi se izraz "agent", ne u smislu agenta CIE ili KGB-a, nego u smislu svjesne osobe koja djeluje. Riječ "djelatnik" u hrvatskom možda zvuči pomalo čudno, danas se uglavnom koristi u smislu "radnik", "zaposlenik" ili "namještenik". U filozofskoj literaturi izraz "djelatnik" označava osobu koja djeluje. Filozofsko područje koje istražuje prirodu djelovanja, obično se naziva *teorija činjenja*, prema engleskome "action theory".

ujedno moramo željeti i sve ono što nam je potrebno da bismo to mogli učiniti - a to su, po njegovom mišljenju, *temeljna ljudska prava* kao što su: sloboda, fizički i psihički integritet, ili fizička i psihička snaga da učinimo ono što želimo učiniti. Dakle, da bih mogao bilo što učiniti, moram željeti da drugi poštuju moja temeljna prava. Da bih to postigao i ja moram poštovati temeljna prava drugih ljudi, budući da su i oni djelatnici isto kao i ja. Ako je argument dobar, onda, između ostaloga, pokazuje i da bez obzira na razlike u vrijednostima - *dobrima*, svi članovi zajednice moraju jedni drugima priznati ista *prava*. Drugim riječima, moja odluka da nešto učinim, ma što to bilo, već u sebi sadrži poštovanje temeljnih ljudskih prava svih drugih djelatnika. Logički ne mogu djelovati ako nisam spreman i drugima priznati pravo da djeluju. Najkraće rečeno, Gewirth ljudska prava (i vrijednosti općenito) izvodi iz činjenica o prirodi našeg djelovanja, i to na sljedeći način:

- (1) Činim *X* u svrhu *E*.
- (2) *E* je dobro.
- (3) Moja sloboda i blagostanje su dobra zato što su nužni uvjeti svakog djelovanja.
- (4) Imam pravo na slobodu i blagostanje.
- (5) Svi se drugi djelatnici trebaju suzdržati od kršenja mojih prava.
- (6) Svi drugi djelatnici isto tako imaju pravo na slobodu i blagostanje.
- (7) Trebam se suzdržati od kršenja prava drugih ljudi.

(1) je čisto činjenični sud koji opisuje svjesnu radnju; djelatnik kaže ili misli da čini *X* zato da bi postigao cilj *E*. To je shema svake, ili barem velikog broja, naših radnji. (7) je čisto normativni sud koji kaže što trebamo činiti, kako se trebamo ponašati. Gewirth smatra da (7) nužno slijedi iz (1). Tko god tvrdi (1) mora prihvatiti i sve ostale korake do (7). Budući da svi svakodnevno djelujemo u skladu s (1), svi svakodnevno moramo prihvaćati (7). Jedini način da ne prihvatimo (7) je da ne prihvatimo (1), a to bi značilo da ne činimo ništa, da zauvijek ostanemo potpuno pasivni. Ovime bi normativna sfera bila izvedena iz *činjenica o prirodi našeg djelovanja*, to jest, bilo bi pokazano na koji način "treba" slijedi iz "jest".

Pogledajmo sada korake od (1) do (7), da li svaki od ostalih šest doista slijedi iz prethodnoga? Ako činim *X* u svrhu *E*, to znači da vjerujem da je *E* nekakvo dobro. Kada u *E* ne bi bilo nikakve vrijednosti, onda ne bih ni činio ništa što dovodi do *E*. Činjenica da sam odlučio učiniti *X* da bih postigao *E* govori da *E*-u, barem prešutno, pripisujem nekakvu vrijednost. A to je točno ono što se tvrdi u (2). Dakle, (2) slijedi iz (1).³⁵ Da li (3) slijedi iz (2) i (1)? Sloboda i osnovno blagostanje su *nužni uvjeti djelovanja* jer tko nije slobodan ili nema osnovnog blagostanja ne može ni djelovati. Tu se prije svega se misli na doslovnu fizičku slobodu; da nas nitko ne sprečava u ostvarivanju namjera, zatim na fizičku i psihičku snagu potrebnu za djelovanje i ostvarivanje ciljeva. Dakle, da bih mogao djelovati, učiniti bilo što, moram imati slobodu i osnovno blagostanje. Stoga sloboda i osnovno blagostanje moraju biti dobra za svakog djelatnika. Njihova je vrijednost derivirana iz vrijednosti cilja *E*; ako cilj *E* ima vrijednost, onda i sve ono što je potrebno da bi ga se ostvarilo ima vrijednost. Prema tome, moja odluka da učinim *X* da bih postigao *E* već u sebi sadrži pretpostavku da je *E* dobro, isto kao i pretpostavku da je dobro sve ono što je potrebno da bi se postiglo *E*. Prema tome, i (3) slijedi iz (1), isto kao i (2). (4) je već čisto normativni sud; govori se o pravima. Kako (4) slijedi iz prethodnih sudova? Jaz između "jest" i "treba" izgleda možda najveći upravo između (4) i prethodnih sudova. Isto kao i u prethodnim sudovima, vrijednost cilja *E* je ono što mi daje pravo da činim *E* i da koristim sve

³⁵ (2) može biti i neistinito u smislu da ja pogrešno vjerujem da je *E* dobro dok zapravo *E* nije dobro. Međutim, ta je mogućnost irelevantna za argument, nije potrebno da ja istinito vjerujem da je *E* dobro ili dobro za mene, dovoljno je da ja vjerujem da je *E* dobro. Jer, čim nastojim postići *E* to znači da mu pripisujem nekakvu vrijednost.

ono što mi je potrebno da postignem E - cilj vrijedan ostvarivanja.³⁶ Što uopće znači da imam pravo činiti X? To, prije svega, znači da me nitko ne smije sprečavati da činim X. Ako smijem činiti X, onda me nitko ne smije sprečavati da činim X. Svi drugi moraju poštovati to moje pravo, i ne smiju se uplitati u moju odluku da činim X. Prema tome, ako odlučim učiniti X da bih postigao E, time prešutno sebi uzimam za pravo da učinim X, to jest, smatram da me nitko u tome ne smije sprečavati. Štoviše, bilo bi kontradiktorno, s jedne strane, nastojati ostvariti cilj vrijedan ostvarivanja i, s druge strane, priznati drugima da me u tome imaju pravo spriječiti. Tvrditi da me nitko nema pravo spriječiti u postizanju E-a, samo je drugi način da se kaže da ja imam pravo postići E. Isto tako, onda imam pravo i na sve ono što mi je potrebno da postignem E, a to su sloboda i osnovno blagostanje. Prema tome, i (4) slijedi iz moje odluke da učinim X da bih postigao E. Budući da je (5) - tvrdnja da se svi drugi djelatnici trebaju suzdržati od kršenja mojih prava - samo drugi način da se kaže (4) a to je da imam pravo na slobodu i blagostanje, jasno je da (5) slijedi iz (4). Kako (6) slijedi iz (5)? Po *principu univerzalizacije* ili *konzistencije*! To znači da sva ona prava koja tražim za sebe, moram priznati i drugima. Ako tvrdim da ja imam pravo P zbog moralno relevantne karakteristike K, onda moram priznati da i svatko drugi tko ima karakteristiku K isto tako ima i pravo P. Ako bih to poricao, onda bih zapao u kontradikciju jer svoje pravo P ne bih mogao opravdati karakteristikom K. Ako karakteristika K ne bi drugima davala pravo P, onda ne bi mogla niti meni dati pravo P. Prema tome, pravo na slobodu i osnovno blagostanje, koje tražim za sebe, moram priznati i drugima. Dakle, (6) slijedi iz (5). Da li (7) slijedi iz (6)? Da, zato što sud da drugi imaju pravo na X, upravo znači da se ne smijem uplitati u njihovo činjenje X-a, da ih ne smijem u tome sprečavati, ni ja ni bilo tko drugi. Da ih ne smijem sprečavati u činjenju X-a i da ih ne smijem lišavati ničega što im je potrebno da bi činili X. Prema tome, (7), trebam se suzdržati od kršenja prava drugih ljudi.

Iako je ovaj argument izazvao brojne reakcije i komentare, ovdje bih izložio tri najjednostavnija i najjača prigovora; prvi je cirkularnost u argumentaciji, drugi je da je cijeli argument ostao u sferi instrumentalne vrijednosti, i treći je da uvođenje normi u (4) nije opravdano.

Cirkularnost je prilično očit prigovor Gewirthovom argumentu, ideja je da je pretpostavio ono što je tek trebao dokazati. Doista, sud ili misao "Činim X da bih postigao E" toliko je "nabijen vrijednostima" da iz njega slijedi (2) do (7). Dakle, u (1) je već pretpostavljeno sve ono što se tek treba dokazati. Sudovi (2) do (7) slijede iz (1) naprosto zato što su od samog početka ugrađeni u (1). Nije sasvim jasno koliko je ovaj prigovor primjeren. Zastupnik argumenta tvrdio bi svi ostali koraci doista jesu sadržani u (1) i da upravo zato argument i jest valjan. Pored toga, svaki je valjani deduktivni argument u nekom smislu cirkularan - predstavlja *petitio principii*. Ako konkluzija ne bi bila sadržana u premisama, naprosto ne bi mogla iz njih slijediti. Logički gledajući, ona mora biti sadržana u premisama. *Informativnost argumenta zapravo je prije svega psihološke prirode*, otkriva nam da je u premisama sadržana i konkluzija koje do sada nismo bili svjesni ili koju inače ne bismo očekivali. Stoga bi se moglo tvrditi da je Gewirthov argument predstavlja odličan primjer *sokratovske majevičke vještine*, to jest, vještine pomoću koje se analiziraju implikacije nekog suda. Filozofski progres sastoji se u tome da se otkrije da neki sud sadrži sasvim neočekivane implikacije, kojih nikada ne bismo postali svjesni bez filozofske analize. Tako da Gewirthov argument, čak ako u krajnjoj liniji i jest cirkularan, ipak ima veliku vrijednost zato što razotkriva činjenice o *normativnoj strukturi našeg djelovanja* kojih prije nismo bili svjesni. Pokazuje nam da su naši postupci iz same svoje osnove prožeti

³⁶ U ovoj rekonstrukciji Gewirthovog argumenta najveću težinu u deriviranju (4) iz (3) pridao sam vrijednosti cilja E. Sam Gewirth, izgleda, veću težinu pridaje činjenici da djelatnik sebe vidi kao djelatnika, to jest, kao nekoga tko bi trebao imati prava na slobodu i blagostanje da bi uopće mogao biti djelatnik. Čini mi se uputnije u derivaciji (4) iz (3) osloniti se na vrijednost cilja E nego na to da djelatnik ne može biti djelatnik ako nema prava.

vrijednostima. Dakle, pokazuje nam nešto čega, bez ovakve analize, možda nikada ne bismo postali svjesni.

Iako je djelovanje možda najtemeljnija i najuniverzalnija činjenica o čovjeku, dobija se dojam da je cijeli slijed od (1) do (7) ipak *ostao u sferi instrumentalnih vrijednosti* i da se nije "probio" u sferu intrinzičnog treba. Naime, čak i da (7) doista slijedi iz (1), to samo znači da *trebam* prihvatiti (7) *ako* želim postići E. Dakle, ne mogu izbjeći (7) *samo pod uvjetom* da želim nešto učiniti, ako pak ne želim ništa učiniti, onda mogu izbjeći (7), kao i sve druge korake u argumentu. Iako bi doista bilo teško zamisliti čovjeka koji nikada ništa ne čini, problem je u tome što bi etičko *treba* trebalo vrijediti *bezuovjetno*, ma koliko uvjet bio univerzalan i nužan. Temeljna prava drugih ljudi trebali bismo poštovati bez obzira na to što želimo učiniti i da li uopće išta želimo učiniti. Tako da izgleda da "treba" koje je Gewirth derivirao iz "jest" zapravo nije puno i pravo etičko "treba". Jasno je i kako bi zastupnik argumenta trebao odgovoriti na ovaj prigovor. Formalno gledajući, može se reći da je "treba" u (7) zapravo hipotetičke prirode; *ako* želiš djelovati, *onda trebaš* drugima priznati temeljna prava. Međutim, antecedens (ako želiš djelovati) je *toliko univerzalan i temeljan, da ga svatko mora prihvatiti*. Ne poštovati ljudska prava možemo samo po cijenu potpunog odustajanja od djelovanja, na što nitko nije spreman. Ma što htjeli učiniti, što god to bilo, moramo i drugima priznati prava na djelovanje. Prema tome, Gewirthov "treba" *dovoljno je općenit i univerzalan* da bi se moglo reći da je vrijednosti uspješno derivirao iz činjenica. Što vi mislite, je li Gewirthov "treba", iako nije bezuvjetan, ipak dovoljno općenit i temeljan da zahvati puni i pravi etički "treba"?

Najslabija karika u argumentu svakako je korak s (3) na (4) jer to je mjesto na kojem se počinje govoriti o *pravima*. Korak s (3) na (4) *psihološki je vrlo plauzibilan*; skloni smo tvrditi da imamo pravo činiti ono što želimo činiti i da se drugi nemaju prava uplitati u našu slobodu i blagostanje potrebne da učinimo ono što želimo činiti. Međutim, pravo pitanje je *normativno*; *imamo li pravo činiti E* i inzistirati na svemu onome što nam je potrebno da postignemo E? Drugim riječima, pitanje je *kako opravdati skok* s "Činim X da bih postigao E" na "Imam pravo na sve ono što mi je potrebno da bih postigao E". *Iz toga što nastojim postići E naprosto ne slijedi i da imam pravo činiti E ni da imam pravo činiti sve ono što mi je potrebno da bih postigao E*. Dakle, nije jasno kako se opravdava korak s (3) na (4), to jest, kako se opravdava uvođenje prava u argument. Iako pojmovna analiza može dati vrlo zanimljive rezultate, ne vjerujem da je u "Činim X da bih postigao E" sadržano "Imam pravo na sve što mi treba da bih postigao E". Dakle, suprotno prvom izloženom prigovoru iz cirkularnosti, izgleda da koraci od (4) na dalje zapravo nisu sadržani u (1). Što vi mislite, jesu li ili nisu?

Višak značenja

Ako su naturalisti u pravu, značenje vrijednosnog suda *u potpunosti se svodi* na značenje relevantnih činjeničnih sudova. Međutim, izgleda da to nije tako! Izgleda da naturalistički argumenti Milla, Searla i Gewirta, iako vrlo zanimljivi, naprosto nisu dobri! Vrijednosni sud uvijek ima neki *višak značenja* u odnosu na relevantne činjenične sudove. Značenje vrijednosnog suda nikada se *ne može u potpunosti svesti* na činjenične sudove koji ga podržavaju. G.E Moore je bio u pravu. Za svaki iskaz tipa *X je dobro* uvijek ima smisla pitati *Je li X doista dobro?* Značenje normativnog iskaza:

S: Treba učiniti X.

nikada nije svodivo ni na kakav skup relevantnih činjeničnih iskaza:

s₁: Svi misle da treba učiniti X.

s₂: Svi teže X-u.

s₃: X dovodi do najveće ukupne količine sreće.

s₄: Ako ne želimo platiti globu trebamo učiniti X.

s₅: Naši su djedovi činili X.

Ma koje činjenice navedemo kao razlog za S, uvijek ima smisla pitati *Treba li doista učiniti X?* S uvijek ima nekakav *višak značenja* u odnosu na bilo kakav skup s-ova. *Upravo je taj višak značenja ono što čini normativnu sferu!* U tom višku značenja je bit etike i bit svega normativnog! Meta-etičke teorije su pokušaji da se shvati i objasni taj višak značenja. *Taj višak značenja je ono o čemu je meta-etika!* Ukupni etički diskurs može imati razne komponente; Kako reagiramo kada smo suočeni s nepravdom? Što ljude čini sretnima? - to istražuje psihologija; Koje norme ljudi *de facto* slijede? - to istražuje sociologija; Koje norme slijede ljudi u udaljenim i primitivnim civilizacijama? - to istražuje etnologija; Koji zakoni vrijede u nekoj državi? - time se bavi pravo; Je li netko prekršio neke od tih zakona? - time se bavi policija; Kako povećati prosperitet, investicije i zaposlenost? - time se bavi ekonomija; itd. Sve su to činjenice koje su itekako relevantne za etiku, *no bit etike upravo je onom višku značenja koji nije svodiv ni na koju činjeničnu znanost* i upravo nam zbog toga niti jedna činjenična znanost ne može dati konačan odgovor na pitanje *Što treba činiti?* Naš ukupni diskurs, isto kao i specifično etički diskurs, je *i deskriptivan i normativan*. On sadrži obje komponente! Izrazi kao: "dobar susjed, pravedan sudac, nepotkupljiv, pravi majstor, patriot, itd." imaju *i deskriptivnu i normativnu komponentu*. Isto kao i iskazi "Ispunio je očekivanja. Nije odolio iskušenju. itd." *Nije sporno da etika ima deskriptivnu komponentu ali ono što je zanimljivo jest prava priroda normativne komponente*. I upravo je to mjesto na kojem počinje meta-etika: U čemu je prava priroda normativne komponente? Razne meta-etičke teorije su različiti odgovori na ovo pitanje. Naturalistički program u etici je *redukcionistički*. Ideja je da vrijednosti postoje ali da nisu nešto što postoji samostalno i nezavisno već da su samo vrsta nečeg drugog, u ovom slučaju običnih prirodnih činjenica kao što su ljudska sreća, interesi grupe ili slično. Vrijednosti nisu ništa drugo nego vrsta činjenica! Međutim, ako redukcionistički program u etici nije uspješan, to jest, ako se *vrijednosti ne daju svesti na činjenice*, u principu ostaju otvorene dvije opcije. Prva je *eliminativizam*, ideja da vrijednosti naprosto ne postoje. To bi bile pozicije kao što je nihilizam, emotivizam ili teorija pogreške. Druga opcija je *antiredukcionizam* ili *autonomna etika*, ideja da je etika nezavisna od iskustvenih činjenica u svijetu. To bi bile pozicije kao što je Mooreov intuicionizam ili Platonovo učenje o idejama.³⁸ Imajući u vidu alternative, naturalizam izgleda najprihvatljiviji izbor. Međutim, izgleda da se *vrijednosti naprosto ne mogu svesti na činjenice*; iako vrijednosni iskazi često imaju sasvim jasnu činjeničnu komponentu, *nikada se ne mogu u potpunosti svesti na tu komponentu*. Stoga ćemo razmotriti tri reprezentativne meta-etičke teorije: emotivizam, intuicionizam i teoriju pogreške.

Emotivizam

³⁷ U poglavlju o društvenom ugovoru direktno se sugerira sljedeća ekvivalencija: Treba učiniti X akko bi se racionalni, potpuno informirani i nepristrani ljudi dogovorili da treba učiniti X.

Mislim da je ovakav pokušaj najbliži zatvaranju jaza između jest i treba. No, čak i kad bi ekvivalencija bila istinita još uvijek ne bi bilo jasno da li takav dogovor *konstituira* ono što treba učiniti ili *otkriva* ono što treba učiniti. Ako bi takav dogovor samo otkrivao ono što treba učiniti onda bi ono što treba učiniti ovisilo o nečem drugom a ne o takvom dogovoru. Međutim, ako bi takav dogovor bio konstitutivan za ono što treba učiniti time bi normativna sfera u potpunosti bila reducirana na činjeničnu. Dakako, moglo bi se tvrditi da su "racionalan, informiran i nepristran" vrijednosno nabijeni termini koji se ionako već nalaze u sferi normativnog tako da ekvivalencija opet ne bi predstavljala redukciju vrijednosti na činjenice.

³⁸ Dakako, postoje i autonomne etike bez neprihvatljive ontološke prtljage, na primjer, Hareov *preskriptivizam*, Kantova etika, ili *teorija idealnog promatrača*.

Emotivizam je meta-etička teorija prema kojoj vrijednosni sudovi zapravo nisu ništa drugo do li *izrazi emocija*.³⁹ Gramatički gledajući, vrijednosni sudovi su izjavne rečenice kojima se tvrdi nešto o svijetu. Radnjama, ljudima i događajima naizgled se pripisuje ili odriče neko moralno svojstvo; ovo je dobro/ono je loše, ovo se smije/ono se ne smije, itd. Međutim, vrijednosnim sudovima se zapravo *ništa ne tvrdi*! Iako imaju gramatički oblik izjavnih rečenica ili eventualno imperativa, njihova prava funkcija je *izražavanje emocija*. Ako nas boli vičemo Joj! ako nam se sviđa neka hrana to pokazujemo zvukom Mmm! ako nam je laknulo kažemo Oh! ako jurišamo vičemo Hura! itd. Time iskazujemo svoje emocije prema onome što nam se događa i onome što činimo. Joj! Mmm! Oh! Hura! naprosto *nisu iskazi već izrazi emocija*, njima se ništa ne tvrdi, oni ne mogu biti istiniti ili neistiniti, oni naprosto nemaju istinosne vrijednosti. Isto tako i vrijednosni iskazi, iako imaju gramatički oblik iskaza, zapravo nisu iskazi nego samo izrazi emocija. Predikatima "je dobro", "je loše", itd. mi *ne pripisujemo postupcima neka svojstva nego iskazujemo svoj stav prema tim postupcima*. Dobro i loše, treba i ne treba, smije i ne smije, itd. *nisu u samim stvarima nego u nama*, u našim emocijama. Dobri postupci su dobri jer u nama izazivaju dobre emocije, loši postupci su loši zato što u nama izazivaju loše emocije. Ono što stvari čini dobrima i lošima nije nešto što se nalazi u samim stvarima, ono što stvari čini dobrima i lošima jesu emocije koje ti postupci u nama izazivaju. Stvari su takve kakve jesu, one same po sebi nisu ni dobre ni loše. *Dobro i loše je u našim srcima!*⁴⁰ Moralna svojstva postupaka nisu nešto što *detektiramo* već nešto što *projeciramo* u postupke, nešto što učitavamo u postupke.⁴¹ Zato je emotivizam nekognitivistička teorija. Iskazom "Solidarnost je nešto dobro." ili "Treba biti solidaran" zapravo kažemo "*Hura solidarnost!*" Iskazom "Korupcija je loša" zapravo kažemo "*Buu korupcija!*" itd. Zato se emotivizam još naziva i *Bu-Hura teorija* ili *Ua-Hura teorija*.

I povijesno i sadržajno emotivizam ima uporište u verifikacionizmu.⁴² Prema verifikacionističkoj teoriji značenja iskazi su smisleni samo u onoj mjeri u kojoj su empirijski provjerljivi. Iskazi koji nisu empirijski verifikabilni nisu smisleni! Ono što je provjerljivo u vrijednosnim sudovima jest njihova činjenična komponenta, njihova vrijednosna komponenta naprosto nije provjerljiva te stoga ne može biti smislena. Smisao vrijednosne komponente može biti samo u izražavanju emocija. Ideja je vrlo jasna i barem naizgled prilično uvjerljiva. Usporedimo sljedeće parove sudova:

P₁: Pomogao mu je kad mu je bilo najteže.

P₂: Dobro je što mu je pomogao kada mu je bilo najteže.

S₁: Iznevjerio ga je kada mu je pomoć bila najpotrebnija.

S₂: Loše je što ga je iznevjerio kada mu je pomoć bila najpotrebnija.

³⁹ Emotivizam se javio tridesetih godina dvadesetog stoljeća. Najpoznatiji klasični zastupnici emotivizma su A. J. Ayer knjigom *Language, Truth and Logic* iz 1936. (poglavlje 6: "Critique of Ethics and Theology") te Charles Stevenson knjigom *Ethics and Language* iz 1944. Od novijih autora emotivističke ideje razvijaju Allan Gibbard u knjizi *Wise Choices Apt Feelings* iz 1990. te Simon Blackburn u knjizi *Ruling Passions* iz 2001.

⁴⁰ Poznat je Humeov primjer *namjernog ubojstva*; koliko god detaljno pregledali sve relevantne okolnosti zlo ubojstva nikako nećemo naći u samim činjenicama, naći ćemo ga tek kada se okrenemo sebi i svojim emocijama. *A Treatise of Human Nature*, Knjiga III, dio I: *Of virtue and vice in general*, sekcija 1: *Moral distinctions not deriv'd from reason*.

⁴¹ Stoga se ova pozicija naziva *projektivizam*. Autor koji je najviše radio na projektivizmu je Simon Blackburn.

⁴² Veza između emotivizma i verifikacionizma najjasnije se vidi kod A.J. Ayera u knjizi *Language, Truth and Logic* iz 1936, poglavlje 6. O verifikacionizmu se raspravlja u ovoj knjizi u poglavljima *Svijet i Bog*.

U čemu je razlika između P_1 i P_2 ? U čemu je razlika između S_1 i S_2 ? Ima li kakve razlike u značenju između tih sudova? Nema! Jer kad bi bilo nekakve razlike u značenju onda bi oni morali imati različite *uvjete istinitosti*, a njihovi uvjeti istinitosti su jedni te isti! Uvjeti pod kojima je istinit P_1 su oni isti uvjeti pod kojima je istinit i P_2 . Činjenice koje čine istinitim P_1 su one iste činjenice koje čine istinitim i P_2 . A to znači da ne može biti nikakve razlike u značenju između P_1 i P_2 . Njihovo značenje je potpuno jednako! Njima se tvrdi ista stvar! Što je s onim "Dobro je"? Mijenja li ono značenje rečenice? Ne! Jer uvjeti istinitosti ostaju isti. Ako mu je doista pomogao kada mu je bilo najteže istinite su i P_1 i P_2 , a ako mu zapravo nije pomogao kada mu je bilo najteže nisu istinite ni P_1 ni P_2 . Te dvije rečenice zajedno stoje ili padaju te stoga moraju imati isto značenje. Čemu onda služi ono "Dobro je" u P_2 i ono "Loše je" u S_2 ? Odgovor je jasan: izražavanju emocija! Ti dodaci *ne doprinose činjeničnom sadržaju rečenice* a činjenični sadržaj rečenice je sav sadržaj rečenice. Činjeničnu komponentu iskaza možemo provjeriti; vidjeti, čuti, izbrojati, izvagati, snimiti videom, itd. A kako možemo provjeriti vrijednosnu komponentu iskaza? Nikako! Kako ćemo utvrditi je li nešto dobro ili loše? Možemo li to izmjeriti, izvagati, snimiti röntgenom ili sonarom, itd? Ne možemo! Stoga se vrijednosnom komponentom iskaza naprosto ništa ne tvrdi. Ona je samo sredstvo kojim izražavamo svoje stavove prema činjenicama. Svoje stavove isto tako možemo izraziti *grimasom* na licu ili *pokretom* tijela; pokazivanjem palca na gore, isticanjem stisnute šake, naklonom tijela, podizanjem šešira, pokazivanjem nepristojnog prsta, isticanjem izvjesnih dijelova tijela, itd. Sve su to različiti načini na koje možemo iskazati svoje emocije prema ljudima i njihovim postupcima. U vrijednosnim sudovima nema ničeg misterioznog, oni nisu ni o kakvoj posebnoj etičkoj nadnaravnoj stvarnosti već naprosto predstavljaju izraze naših emocija. Zbog toga u emotivizmu nema nikakve problematične ontološke prtljage; ne pretpostavlja se postojanje nekakve *sui generis* etičke stvarnosti, svijeta vrijednosti ili platonističkih vječnih i nepromjenjivih ideja. Emotivizam je sasvim u skladu sa suvremenom empirističkom slikom svijeta. Pored toga, emotivizam ima još jednu dobru stranu a to je da barem *prima facie* izuzetno dobro objašnjava prirodu moralne motivacije. Pod pretpostavkom emotivizma sasvim je jasno što nas pokreće na moralno djelovanje; to su naše emocije.⁴³ Pozitivne emocije prema nekom obliku ponašanja su dispozicije za podršku tog oblika ponašanja a negativne za suzbijanje. Na koncu, naši etički sudovi u pravilu jesu prožeti emocijama. Ne nužno ali u pravilu jesu. Mi možemo mrtvi hladni konstatirati da je nešto izuzetno dobro ili izuzetno loše i da pri tome ni ne trepnemo okom. No to se rijetko događa, ako doista razmišljamo o nečem izuzetno dobrom ili lošem i ako se imalo uživimo u situaciju, naše će etičke prosudbe u pravilu biti prožete emocijama. Međutim, pravo pitanje za emotivizam nije jesu li etičke prosudbe prožete emocijama ili nisu, one to jesu, pravo pitanje za emotivizam jest *da li se naše etičke prosudbe u potpunosti svode na izraze emocija ili ne*. To je ono što trebamo ispitati ako želimo utvrditi je li emotivizam istinit ili nije.

U stvarnoj etičkoj praksi mi *opravdavamo* svoje postupke i svoja uvjerenja, mi *navodimo razloge* za svoje postupke i svoja uvjerenja, mi nastojimo pokazati da smo u pravu i da su oni koji se s nama ne slažu *u krivu*. Međutim, *kada bi emotivizam bio istinit*

⁴³ Ideja je da nas čisto *kognitivna* stanja ne mogu pokrenuti na djelovanje, ono što može potaknuti djelovanje mora biti neko *konativno* stanje, to moraju biti želje i emocije a ne mogu biti čisto činjenična vjerovanja. O ovom pitanju raspravlja se u poglavlju o *Etici*, paragrafu *Internalizam i eksternalizam*, gdje se tvrdi da nas na djelovanje mogu potaknuti i vjerovanja a ne samo želje.

opravdanje u etici bi naprosto bilo besmisleno. Ako vi više volite sladoled od čokolade a netko drugi od vanilije, kako možete dokazivati tko je u pravu a tko u krivu? Ako naručite više pečen biftek a netko drugi manje pečen, kako ćete opravdavati svoje odluke? Ako više volite crvenu a netko drugi plavu, ima li smisla govoriti o tome tko je u pravu a tko u krivu? Itd. Kada se radi o ovakvim preferencijama navođenje razloga je neprimjereno i nemoguće! Vi naprosto više volite crvenu a netko drugi plavu, vi više volite čokoladu a netko drugi vaniliju, itd. To je naprosto tako i gotovo! Tu nema prostora ni za kakvu argumentaciju, ni za kakve razloge! *De gustibus non disputandum est!* Međutim, pitanje je da li *de gustibus* vrijedi i u etici!⁴⁴ Ako jednog radnika platite 200kn na dan a drugoga 300kn, onda tu razliku *morate opravdati!* Ne možete bez ikakvog razloga nejednako platiti radnike. *Morate navesti nekakav razlog;* da je jedan više kvalificiran, da ima bitno više iskustva, da radi odgovorniji posao, itd. Ne možete na osnovi čistog sviđanja jednoga platiti više a drugoga manje. Ne možete studentima za jednake testove dati različite ocjene; ne možete prekršitelje različito osuditi za jednaki prekršaj; itd. Jednake slučajeve treba tretirati jednako ali svoje odluke i stavove treba opravdati i kada nema referentne skupine s kojom se uspoređuje pojedini slučaj.⁴⁵ U etici uvijek trebamo navoditi razloge! Drugim riječima, *u etici argumentacija igra itekako važnu ulogu a kada bi emotivizam bio istinit etička argumentacija bi bila besmislena.*⁴⁶ Stoga emotivizam ne može biti istinit; prava priroda etike mora biti u nečemu drugom a ne u izražavanju emocija.

Uvjereni smo da u slučaju moralnog neslaganja samo jedna strana može biti u pravu. Ako *A* vjeruje da *p* a *B* vjeruje da *ne-p*, onda smatramo da *ne mogu obojica biti u pravu!* Ili je u pravu jedan ili je drugi, ma koji bio u pravu, samo jedan može biti u pravu. Ne može istovremeno biti točno i *p* i *ne-p*. Uvjereni smo da *zakon bivalencije* vrijedi u etici isto kao i u ostalim sferama. Međutim, kada bi emotivizam bio istinit onda zakon bivalencije ne bi vrijedio u etici. *Kada bi emotivizam bio istinit, bilo bi besmisleno pitati se tko je u pravu;* naprosto *A* više voli *p* a *B* više voli *ne-p*. Pod pretpostavkom emotivizma moralno neslaganje zapravo i nije pravo neslaganje, samo se radi o razlici u preferencijama. Stoga, ako želimo zadržati uvjerenje da su neki moralni stavovi pogrešni a neki ispravni, moramo odbaciti emotivizam jer *pod pretpostavkom emotivizma nema ni pogrešnih ni ispravnih moralnih uvjerenja.*

Emotivizam se smatra paradigmom nekognitivističke meta-etičke teorije. Prema nekognitivističkoj slici vrijednosni sudovi nemaju i ne mogu imati spoznajnu vrijednost jer naprosto ne postoji nikakva moralna stvarnost koju bi mogli odražavati. Ideja da vrijednosni sudovi zapravo predstavljaju izraze emocija naizgled se jako lijepo uklapa u tu sliku; budući

⁴⁴ Upravo je zato Kant tvrdio da se *etika ne može zasnovati na sviđanju nego na razumu.* Različitim ljudima sviđaju se različite stvari a etika mora biti univerzalna i nužna. Trebamo učiniti ono što trebamo učiniti sviđalo nam se to ili ne.

⁴⁵ Kod donošenja etičkih sudova u nekom smislu uvijek postoji referentna skupina. Naime, budući da etički sudovi moraju biti univerzalibilni tj. poopćljivi, čak i kada se radi o pojedinom slučaju mi moramo biti spremni isti razlog primijeniti u svim jednakim slučajevima, bili oni stvarni ili samo mogući.

⁴⁶ Zapravo, emotivisti smatraju da je etička argumentacija moguća u mjeri u kojoj obje strane prihvaćaju iste moralne principe. Međutim, ako se strane ne slažu oko temeljnih principa *onda* argumentacija postaje nemoguća i neslaganje se svodi na razlike u preferencijama. (A.J. Ayer: *Language, Truth and Logic*; Allan Gibbard: *Wise Choices Apt Feelings*) Ovakva je slika sigurno daleko plauzibilnija, međutim ona zapravo predstavlja bitno udaljavanje od osnovne ideje emotivizma da svi vrijednosni sudovi predstavljaju izraze emocija. Ovakva modificirana slika zapravo je klasična slika etičke teorije kao deduktivnog modela u kojem se najviši principi ne mogu dalje dokazivati naprosto zato što su najviši. Razlika u odnosu na klasičnu sliku samo je u tome što se najviši principi ne prihvaćaju kao apriorne istine razuma već kao izrazi emocija.

da emocije ne mogu biti istinite ni neistinite one naprosto nemaju nikakvu spoznajnu vrijednost, emocijama se ništa ne spoznaje. Međutim, to nije točno, ovakva slika prirode i funkcije emocija nije održiva. *Emocije sigurno nisu slučajni hirovi!* Emocionalne reakcije zrele i stabilne osobe mogu biti itekako *dobri indikatori* relevantnih okolnosti iz njene okoline. Ako iskusni speleolog prestravljen istrči iz pećine to znači da nam je bolje ne ulaziti u pećinu; ako je navijač u euforiji nakon nogometne utakmice to znači da je njegova ekipa pobijedila; ako se komercijalist zadovoljan vrati s poslovnog puta to znači da je uspješno sklopio posao; ako kirurg sa smiješkom napušta operacionu salu to znači da je operacija protekla u redu; ako se kuhar mršti dok proba jelo to znači da jelo nije dobro; depresija može biti odraz objektivno bezizlazne situacije; itd. Emocije normalne osobe *prate* okolnosti u svijetu, one se *ne* javljaju nasumično. Istina je da emocije ne mogu biti istinite ili neistinite, međutim, *emocije mogu biti primjerene ili neprimjerene*. A čim smo rekli da emotivne reakcije mogu biti primjerene ili neprimjerene time smo prihvatili nekakav oblik kognitivizma jer smo priznali postojanje nekakve *etičke stvarnosti* koja naše reakcije čini primjerenima ili neprimjerenima. Emotivne reakcije itekako podliježu *normativnom vrednovanju*. Ponekad se *s pravom* ljutimo na druge a ponekad se ljutimo na druge iako se *nemamo prava* na njih ljutiti. Ponekad je naša ljutnja *opravdana* a ponekad nije. Ponekad se *s razlogom* osjećamo povrijeđenima a ponekad se tako osjećamo *bez pravog razloga*. Ponekad *pretjerano* reagiramo a ponekad izostane *primjerena* reakcija. Sam pojam pretjerane reakcije je itekako normativan; naša reakcija je bila *jača nego što je trebala biti*, to znači da smo *trebali* reagirati ali ne toliko jako. Za neke ljude kažemo da ih *treba biti stid*; za neke da bi *trebali biti zahvalni*; za neke da bi *trebali biti radosni*; za neke da bi trebali biti zadovoljni; za neke da su *s pravom* ogorčeni; itd. Mi imamo prilično jasnu i preciznu sliku o tome kako bi emocionalno zrela i stabilna osoba trebala reagirati u različitim situacijama; imamo prilično jasan i precizan *normativni standard emocionalnih reakcija* po kojem sudimo je li osoba emocionalno reagirala onako kako je trebala reagirati. Čak i kada bi bila istina da vrijednosnim sudovima samo izražavamo emocije, to ni u kom slučaju ne bi značilo da su vrijednosni sudovi proizvoljni, da ne odražavaju ništa u vanjskom svijetu i da smiju znatno varirati od osobe do osobe. Bu-Hura reakcije nisu i ne smiju biti proizvoljne, i one podliježu normativnim standardima. Govorimo o onome što *zaslužuje pohvalu* i onome što *zaslužuje osudu*; smatramo da neki ljudi *zaslužuju poštovanje* a da neki *zaslužuju prijezir*; itd. Emocionalno zrela i stabilna osoba ima pozitivne emocije prema onome što *zaslužuje* pozitivne emocije a negativne prema onome što *zaslužuje* negativne. Ako neke stvari zaslužuju pozitivne emocije a neke druge zaslužuju negativne, onda *te stvari moraju imati neke karakteristike zbog kojih zaslužuju takve emocije*. A te karakteristike predstavljaju *razloge* za pozitivne ili negativne emocije, one predstavljaju *razloge* zbog kojih mi *trebamo* imati ovakve ili onakve emocije prema tim stvarima, navođenje tih karakteristika predstavlja *opravdanje* emotivnih stavova prema tim stvarima. Ako smatramo da netko *zaslužuje poštovanje* ili da je nešto *prijezira vrijedno*, onda smo barem načelno u stanju navesti *razloge* za takve stavove - *razloge* na osnovi kojih bi i drugi ljudi trebali zauzeti iste stavove. Nadalje, *te karakteristike moraju biti u samim stvarima a ne u emotivnim reakcijama koje u nama izazivaju*. Pitanje o tome *što dolazi prvo* i *što ovisi o čemu* nameće se u obliku Eutifronove dileme:

Je li X dobro zato što u nama izaziva pozitivne emocije ili X u nama izaziva pozitivne emocije zato što jest dobro?

Izgleda očito da ono što dolazi prvo nisu naše emotivne reakcije prema X nego karakteristike X-a koje u nama izazivaju te emotivne reakcije. Naše reakcije ovise o karakteristikama X-a, nije tako da karakteristike X-a ovise o našim reakcijama. I upravo je u tome najveća slabost emotivizma; čak i kada bi se vrijednosni sudovi koje donosimo u potpunosti svodili na izraze naših emocija, objašnjenje ni u kom slučaju ne bi moglo završiti na toj konstataciji. Trebalo bi dalje objasniti zbog kojih to objektivnih karakteristika neke stvari zaslužuju pozitivne emocije a neke negativne, a to bi značilo odustajanje od emotivizma jer bi objašnjenje definitivno izašlo iz sfere emocija i zašlo u sferu objektivnih činjenica o svijetu u kojem živimo.

Intuicionizam

Intuicionizam je meta-etička teorija prema kojoj temeljne moralne istine spoznajemo *direktnom intuicijom*.⁴⁷ Mi *naprosto znamo* da čovjek treba biti pošten; *naprosto znamo* da trebamo pomoći prijatelju u nevolji; *naprosto znamo* da se ne smije lagati; *naprosto znamo* da se ne smije nanositi bol; itd. Neke moralne istine prihvaćamo zato što slijede iz temeljnih moralnih istina a te temeljne moralne istine prihvaćamo *direktnom intuicijom*; ako o njima razmišljamo mi takoreći *vidimo* da su one istinite i da ih moramo prihvatiti. Istina je da u etici moramo navoditi razloge za svoje stavove, međutim, opravdanje ne može ići u nedogled. *Opravdanje mora negdje stati!* I upravo su te temeljne moralne istine mjesto na kojem opravdanje staje. Njih se ne može i ne treba dalje opravdavati. *One su očito istinite!*⁴⁸ G.E. Moore je smatrao da je *dobro kao žuto*, primitivno svojstvo koje se naprosto ne može definirati. Mi svi znamo što je žuta boja, svi ju možemo prepoznati, razgovarati o tome s kojim se drugim bojama uklapa u kombinacije, itd. Međutim, ne možemo definirati žutu boju, ne možemo opravdati to da vidimo žuto, ne možemo navesti nikakve razloge na osnovi kojih bi trebalo vjerovati da je predmet koji se nalazi pred nama žut. Ako netko smatra da predmet nije žut, jedino što možemo učiniti jest još jednom mu pokazati na predmet i nadati se da će ovaj put bolje vidjeti! O bojama nema razloga, nema opravdanja, u krajnjoj liniji nema ni argumentacije. Boje naprosto *vidimo ili ne vidimo!* Isto je tako i u etici. *Moralne istine ili vidimo ne vidimo!* Netko može biti slijep za boje isto kao što netko može biti slijep za moralne istine, neki ne vide vrijednosti kao što neki ne vide boje. No prosječna i normalna osoba raspoznaje boje isto kao što raspoznaje vrijednosti.⁴⁹ Konzekvencijalisti griješe kada smatraju da moralne principe prihvaćamo zbog dobrih posljedica do koji dovode. *Istina je da moralni principi imaju dobre posljedice ali ne*

⁴⁷ Intuicionizam se javio početkom dvadesetog stoljeća. Od klasičnih autora najpoznatiji zastupnici intuicionizma su. G.E. Moore knjigom *Principia Ethica* iz 1903, H.A. Pritchard izvrsnim i izuzetno utjecajnim člankom "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake" iz 1912, David Ross knjigom *The Right and the Good* iz 1930. Dobar i jednostavan pregled intuicionizma i emotivizma može se naći u knjizi Mary Warnock *Ethics Since 1900* iz 1960. Od suvremenih autora intuicionizam zastupaju Robert Audi knjigom *The Good in the Right* iz 2004. i Michael Huemer knjigom *Ethical Intuitionism* iz 2008.

⁴⁸ U ovom svom aspektu *intuicionizam* u meta-etici je u potpunosti analogan *fundacionalizmu* u epistemologiji; neka su vjerovanja temeljna i njih prihvaćamo *neinferencijalno*; ostala vjerovanja prihvaćamo zato što slijede iz tih temeljnih vjerovanja.

⁴⁹ Općenito govoreći, intuicionizam je *kognitivistička* teorija koja se može sažeti u tri teze:

- (1) moralne istine postoje,
- (2) one su *sui generis*, postoje po sebi i nisu svodive ni na što drugo,
- (3) mi ih možemo spoznati.

Ova je definicija korektna, no mislim da je bolje više prostora posvetiti razumijevanju duha intuicionizma.

*prihvaćamo ih mi zato što oni imaju dobre posljedice nego zato što su istiniti.*⁵⁰ Isto vrijedi i za činjenične istine; ne prihvaćamo ih zato što dovode do ovakvih ili onakvih posljedica, prihvaćamo ih naprosto zato što su istine, bez obzira na to do kakvih posljedica dovode. *Ako je nešto istina, onda to moramo prihvatiti bez obzira na posljedice do kojih dovodi!* Ako je istina da je vani -30°C onda to moramo prihvatiti svidalo nam se to ili ne; ako je istina da je gužva u autobusu onda to moramo prihvatiti imalo to dobre posljedice ili ne; ako je istina da je Moskva istočno od Berlina onda to moramo prihvatiti imalo to kakvih posljedica po nas ili ne; itd. Doista, intuicionizam je introspektivno prilično plauzibilan; mi često možemo imati dojam da su moralni principi očito istiniti i da ih spoznajemo direktnom intuicijom. *Ne tražimo opravdanja, ne navodimo razloge, ne računamo posljedice, nego takoreći vidimo da su istiniti i da trebamo djelovati u skladu s njima.* Fenomenologija morala često je bliža kvaziperceptivnom nego intelektualističkom modelu; moralne istine su češće nešto što takoreći vidimo nego nešto što izračunavamo!⁵¹ Intuicionisti su na nekim mjestima čak tvrdili da moralne istine spoznajemo *posebnim moralnim osjetilom*; da pored vida, sluha, njuha, opipa i okusa imamo i *posebno osjetilo za spoznavanje moralnih istina*.⁵² No postuliranje nekog posebnog šestog čula vrlo je sumnjiv korak. Kakvo bismo mi to sad osjetilo trebali imati? Kakva bi to sad posebna moralna stvarnost trebala postojati? Ideja da postoji posebno moralno osjetilo i da postoji posebna moralna stvarnost vrlo je čudna. Nije li daleko plauzibilnije moralnu spoznaju smjestiti u okvire postojećih spoznajnih sposobnosti? Zbog toga intuicionisti najčešće smatraju da moralna spoznaja predstavlja dio uobičajene apriorne analitičke spoznaje.⁵³ *Moralna spoznaja je pojmovna spoznaja!* Svatko tko razumije tvrdnju:

Ujak je brat od majke.

Samim time što razumije tu tvrdnju, razumije i da je ona istinita! Samim time što razumijemo što je ujak, što je brat i što je majka, samim time razumijemo i da je tvrdnja istinita. Ne treba nam nikakva posebna misteriozna sposobnost, dovoljno je obično *razumijevanje značenja riječi*. Ako razumijemo značenje tvrdnje da su pet i sedam dvanaest, onda samim time razumijemo i da je ta tvrdnja *istinita*; ako razumijemo što je lijevo a što desno, onda znamo da ako je A desno od B da onda *mora biti istina* da je B lijevo od A; ako razumijemo što znači da je nešto veće ili manje, onda znamo da *ne može istovremeno biti istina* i da je A veće od B i da je A manje od B; itd. Isto tako, svatko tko razumije što je poniznost i što je vrlina, samim time razumije da je *istinit* iskaz:

Poniznost je vrlina.

⁵⁰ Intuicionizam tvori prirodnu cjelinu s deontološkom etikom; kritičari konzekvencijalizma ili teorije društvenog ugovora prirodno su skloni ideji da moralne istine spoznajemo direktnom intuicijom i da ih prihvaćamo naprosto zato što su istine a ne zato što imaju dobre posljedice.

⁵¹ Doduše, u stvarnoj moralnoj fenomenologiji vulgarni strah od kazne bit će daleko zastupljeniji od aristokratskog osjećaja direktne intuicije moralnih istina. Pored toga, mi često nastojimo sagledati moguće posljedice naših postupaka.

⁵² Radi se o starijim intuicionistima, autorima s početka 20. stoljeća; Moore, Pritchard, Ross. No pažljivijim čitanjem vidi se da postuliranje posebnog moralnog osjetila ni u njihovim radovima ne igra neku posebno važnu ulogu.

⁵³ O ovoj općij raspravljaju suvremeni intuicionisti kao što je Robert Audi.

Da bismo znali da je poniznost vrlina ne treba nam nikakva posebna moralna *facultas occulta*, dovoljno je obično razumijevanje značenja riječi. *Samim time što razumijemo značenja riječi od kojih je sastavljena moralna rečenica, razumijemo i je li rečenica istinita ili nije.* Ako znamo što je hrabrost i što je vrlina onda znamo da je *istina* da je hrabrost vrlina; ako znamo što je krađa onda znamo da je *istina* da se ne smije krasti; ako razumijemo što je dogovor onda znamo da je *istina* da se dogovor ne smije kršiti; ako znamo što je vrlina onda znamo da je *istina* da vrlinu treba razvijati; ako znamo što je bahatost onda znamo da je *istina* da se ne smije biti bahat; itd. *Moralne istine su pojmovne istine!* Nitko tko razumije što je vrlina neće tvrditi da treba suzbijati vrline i razvijati mane; nitko tko razumije što je korupcija neće tvrditi da ne treba suzbijati korupciju; itd. Ili:

Treba izvršavati dužnost.

Pa jasno je da treba izvršavati dužnost! Ako je nešto dužnost onda to treba izvršiti. Što bismo drugo trebali učiniti s dužnošću nego ju izvršiti? Pa nećemo valjda tvrditi da ne treba izvršiti dužnost. Dužnost naprosto nije dužnost ako ju ne treba izvršiti. Dužnost koju se ne smije izvršiti je kontradikcija. *Naprosto je pojmovna istina o dužnosti da ju treba izvršiti!*

Najapstraktnije vrijednosne sudove doista se može smatrati *pojmovnim istinama*; da je u pojmu dužnosti sadržano da ju treba izvršiti; da je u pojmu vrline sadržano da ju treba razvijati; da je u pojmu obećanja sadržano da ga treba održati; itd. Moglo bi se čak tvrditi i da je u pojmu prijatelja sadržano da mu treba pomoći; da je u pojmu korupcije sadržano da ju treba suzbijati; itd. Međutim, najveći dio vrijednosnih sudova nije toliko apstraktan i svoju uvjerljivost *ne crpi iz pojmovnih odnosa već iz socijalnih odnosa i činjenica o ljudima i ljudskom ponašanju.* To da dužnost treba izvršiti to može biti pojmovna istina jer je *prazna i lišena svakog sadržaja*, no to da je poniznost vrlina to više nije prazna istina već *sadržajna tvrdnja* o tome koji su oblici ponašanja socijalno prihvatljivi. To da treba razvijati poniznost i suzbijati bahatost *to se ne može opravati pojmovnom analizom već se može i mora opravdati pozitivnim socijalnim posljedicama poniznosti i negativnim socijalnim posljedicama bahatosti.* Istina je da je solidarnost vrijednosno pozitivno nabijen izraz, međutim, to da je solidarnost dobra to nije nešto što spoznajemo pojmovnom analizom već nešto što se može *izračunati*.⁵⁴ To da je solidarnost dobra *to nije stvar direktne intuicije ili pojmovne analize već izračuna isplativnosti*.⁵⁵ Na prvi pogled možda nam se može učiniti da je pojmovna istina o korupciji da ju treba suzbijati. Međutim, jasno je da *korupciju treba suzbijati zato što nagriza funkcionalni ustoj društva a ne zbog značenja pojma*, no to nije stvar pojmovne analize nego kauzalna tvrdnja o socijalnim mehanizmima. Ne smije se lagati! No zašto je laž loša? Kada bi svi lagali onda više nitko nikome ne bi vjerovao! - To jest vrlo općenita tvrdnja ali nije pojmovna istina. To je kontrafaktička generalizacija zasnovana na stvarnim činjenicama o ljudskom ponašanju, to je *kauzalni iskaz!* Treba praštati! Ali zašto? Jasno je zašto treba praštati; u društvu kojem bi se svi pridržavali principa Oko za oko! vrlo brzo više nitko ne bi vidio. Krvna osveta dovodi do izgradnje visokih zidova oko imanja a može dovesti i do istrebljenja cijelih porodica. Oprost i osveta su toliko općenite karakteristike ponašanja da možemo imati dojam da se radi o pojmovnoj

⁵⁴ Vidi poglavlje o društvenom ugovoru. U tom su pogledu posebno relevantni radovi Axelroda i Skyrmsa.

⁵⁵ Navodna direktna intuicija o vrijednosti solidarnosti vjerojatno se u velikoj mjeri svodi na osjećaj psihološkog olakšanja zbog pripadnosti grupi a to psihološko olakšanje razumnije je interpretirati kao podsvjesni indikator izračuna isplativnosti nego kao direktnu intuiciju ili pojmovnu analizu.

istini, no to je naprosto *činjenična istina koju spoznajemo iskustvom*.⁵⁶ Iako je pojam nejednakosti itekako vrijednosno nabijen, kada raspravljamo je li neopravdana nejednakost dopustiva ili nije ne vršimo pojmovnu analizu već nastojimo vidjeti što bi ljudi prihvatili kada bi odlučivali iza vela neznanja.⁵⁷ Intuicionisti iz osnove griješe kada tvrde da moralne principe ne prihvaćamo zbog njihovih dobrih posljedica nego zbog njihove istinitosti koju otkrivamo direktnom intuicijom. *Moralne principe prihvaćamo upravo zbog njihovih dobrih posljedica! Dobre posljedice moralnih principa su ono ih što ih opravdava i ono što nam daje razlog da ih prihvatimo!* Intuicionistička ideja da moralne istine nije potrebno opravdavati jer ih spoznajemo direktnom intuicijom u potpuno je pogrešna a može biti i vrlo štetna. U stvarnoj etičkoj praksi se *itekako navode razlozi!* Intuicionizam nailazi na isti problem kao i emotivizam. *Kada moralne istine ne bi trebalo opravdavati, ne bismo imali nikakvog načina da dobre i korisne moralne principe razlikujemo od najzadrtijih i najzatucanijih predrasuda.* Kada moralne istine ne bi trebalo opravdavati, nitko ne bi mogao dovesti u pitanje moje vjerovanje da je bijela rasa superiorna, da su žene inferiorne, da je bog odabrao upravo mene, da je ateizam nemoralan, da pripadnici drugih nacija nemaju pravo živjeti u mojoj državi, da treba spaljivati vještice, itd. Bilo koje vjerovanje može se proglasiti temeljnom moralnom istinom kojse spoznaje direktnom intuicijom. Fanatici to često čine. *Za predrasude se ispostavlja da su predrasude upravo zato što ne prolaze filter opravdanja! Direktna intuicija naprosto nije dovoljna! Ono što nam se u introspekciji javlja kao osjećaj direktne intuicije zapravo može biti posljedica pogrešnog odgoja ili frustracije.* Upravo zato opravdanje jest i mora biti temelj etike. Introspekcijski osjećaj da moralne istine spoznajemo direktnom intuicijom i da ih prihvaćamo bez obzira na posljedice javlja se naprosto zato što nemamo vremena svaki put ispočetka sagledati sve njihove dobre i loše posljedice. *To što nismo u mogućnosti svjesno procesirati veliki broj informacija to nam se u introspekciji može javiti kao osjećaj direktne intuicije.* Navodne direktne intuicije zapravo su vrh sante; moralne intuicije su nešto što treba "raspakirati"; treba pokazati zašto ih imamo i zašto ih trebamo imati.⁵⁸

Teorija pogreške

Teorija pogreške je meta-etička teorija prema kojoj su svi vrijednosni sudovi pogrešni.⁵⁹ *Izričući vrijednosne sudove mi nešto tvrdimo o vrijednostima, međutim, budući da vrijednosti naprosto ne postoje, svi su naši vrijednosni sudovi jednostavno pogrešni.* Zato se ova teorija naziva *teorija pogreške*. Prema ovom gledištu vrijednosni sudovi su *sasvim smisleni i legitimni iskazi o objektivno postojećoj moralnoj stvarnosti koji mogu biti istiniti ili neistiniti.* Međutim, budući da ne postoji nikakva objektivna moralna stvarnost, svi vrijednosni sudovi imaju istu istinosnu vrijednost: *oni su svi neistiniti!*⁶⁰ Prema teoriji

⁵⁶ Axelrod je kompjuterski simulirao i izračunao isplativnost oprosta, praštanje se vidi i kod nekih primata.

⁵⁷ Vidi paragraf *Pravednost kao poštenje* u poglavlju *Društveni ugovor*.

⁵⁸ U idealnom slučaju odgovori na ta dva pitanja trebali bi se u potpunosti podudarati; *objašnjenje* i *opravdanje* moralnih vjerovanja trebalo bi biti jedno te isto; *uzroci* zbog kojih imamo moralne intuicije koje imamo trebali bi ujedno biti i *razlozi* zbog kojih bismo ih i trebali imati.

⁵⁹ Teoriju pogreške izložio je John Mackie u suvremenom klasiku knjizi *Ethics: Inventing Wrong and Wright* iz 1977. Nastanak teorije vezuje se isključivo uz njegovo ime. Od novijih autora teoriju pogreške zastupa Richard Joyce u knjizi *The Myth of Morality* iz 2001. i u nekim drugim radovima.

⁶⁰ Pogreška učitavanja moralnih svojstava u stvarnost u kojoj ona ne postoje zove se *patetička pogreška*. Na primjer, uvjermi smo da je namjerno nanošenje boli loše, međutim, počinili bismo patetičku pogrešku kada bismo tvrdili da takav postupak ima neko posebno i dodatno svojstvo moralne lošosti. Svojstva koja taj

pogreške naš moralni diskurs je *realistički*. Moralni iskazi kao što su: "X je dobro", "Zabranjeno je činiti Y", itd. su izjavne rečenice kojima se nešto *tvrdi ili poriče*. Moralnim iskazima se ljudima, postupcima, događajima, stanjima stvari, itd. *pripisuju ili odriču moralna svojstva*. Budući da takva svojstva ne postoje, moralni diskurs je *sistematski neistinit*. Kada bi dobrost/lošost, ispravnost/neispravnost, dopuštenost/zabranjenost, itd. doista bila svojstva stvari, ljudi, događaja, itd. onda bi iskazi iz moralnog diskursa doista mogli biti istiniti ili neistiniti. Međutim, takvih svojstava u svijetu naprosto nema! To nisu svojstva koja objektivno postoje! Zbog toga *moralnim diskursom mi govorimo o nečemu čega nema!* Mi mislimo da to postoji ali to zapravo ne postoji *i zato je kompletan moralni diskurs neistinit!*⁶¹ Iskaz "X je dobro" je jednako neistinit kao i iskaz "X nije dobro". Budući da X u stvarnosti ne može biti ni dobar ni loš, oba su iskaza neistinita! Budući da domena stvarnosti o kojoj se govori uopće ne postoji princip bivalencije tu ne vrijedi.⁶²

Teorija pogreške nije primjenjiva samo na moralni diskurs. To je stav kojega i inače često zauzimamo prema nekim teorijama ili domenama diskursa. Možemo tvrditi da je kompletan diskurs *psihoanalize* neistinit zato što centralni entiteti koje ta teorija postulira naprosto ne postoje; budući da libido, ego i super-ego naprosto ne postoje, tvrdnja da neuroza nastaje zbog sukoba ega i super-ega jednako je neistinita kao i tvrdnja da neuroza nastaje zbog sukoba libida i ega. Možemo tvrditi da je kompletan *marksistički* diskurs neistinit; budući da klase ne postoje, tvrdnja da je proletarijat jedina istinski revolucionarna klasa jednako je neistinit kao i tvrdnja da proletarijat nije jedina istinski revolucionarna klasa. Teorija pogreške je stav kojega ateisti zauzimaju prema *religijskom* diskursu; sve tvrdnje religije su naprosto neistinite; budući da bog ne postoji, tvrdnja da je bog žrtvovao svog sina jednako je neistinita kao i tvrdnja da bog nije žrtvovao svog sina. Teorija pogreške je stav kojega često zauzimamo prema *astrologiji*; budući da planete nemaju nikakvog

postupak objektivno ima jesu da je namjeran i da izaziva bol, moralna lošost je nešto mi *projeciramo* u taj postupak a ne neka njegova objektivna karakteristika. Jasno, pitanje je da li je patetička pogreška doista pogreška.

⁶¹ Istina je da je naš moralni diskurs u osnovi *realistički*, međutim, nije baš *supernaturalistički* kao što to u nekim formulacijama imputiraju teoretičari pogreške. Prosječan govornik koji vrijednosne sudove formuliра kao izjavne rečenice nema na umu neku *sui generis* moralnu stvarnost, on donosi sudove o običnim prirodnim činjenicama oko sebe. Tako da naturalizam barem *prima facie* predstavlja bolju teorijsku rekonstrukciju našeg moralnog diskursa, rekonstrukciju koja je bliža onome što govornici *de facto* imaju na umu. Jasno, iako prosječan prosječan govornik govori o običnim prirodnim činjenicama, on izricanjem vrijednosnih sudova ipak tim činjenicama pripisuje ili odriče vrijednosti, a upravo je taj "vrijednosni višak značenja" ono o čemu se raspravlja i prirodu čega nastojimo otkriti.

⁶² Možemo se upitati da li bi onda trebali biti istiniti oni moralni sudovi kojima se stvarima *odriču* moralna svojstva budući da takva svojstva ne postoje pa ih stvari nemaju. Iskaz "X je zabranjeno" može biti neistinit u dva smisla; možemo tvrditi da nije istina da je X zabranjeno *zato što je X dopušteno* a možemo tvrditi da nije istina da je X zabranjeno *zato što ništa nije ni zabranjeno ni dopušteno*. U prvom slučaju princip bivalencije vrijedi, u drugom slučaju ne vrijedi. Ako se nalazimo *unutar moralnog diskursa* iz toga što X nije zabranjeno *slijedi* da je X dopušteno. Međutim, ako stojimo *izvan moralnog diskursa* i dovodimo u pitanje njegov ukupni status, možemo tvrditi da iz toga što X nije zabranjeno *ne slijedi* da je X dopušteno zato što naprosto ne postoje ni zabranjeno ni dopušteno. Ili, da li iz toga što busen trave nije moralno ispravan slijedi da je busen trave moralno neispravan? Budući da busen trave uopće nije vrsta stvari na koju se mogu primjenjivati moralne kategorije, on nije ni ispravan ni neispravan. Zato u ovom primjeru princip bivalencije ne vrijedi; iz toga što nije istina da je busen trave moralno ispravan *ne slijedi* da je istina da je busen trave moralno neispravan. Budući da se u ovom primjeru radi o *kategorijalnoj pogreški*, iz neistinitosti nekog suda ne slijedi istinitost njegove negacije. Zastupnik teorije pogreške upravo to tvrdi i za ukupni moralni diskurs; budući da moralna svojstva uopće ne postoje, iz neistinitosti jednog suda ne slijedi istinitost njegove negacije: *u moralnom diskursu svaka je tvrdnja jednako neistinita kao i njena negacija!*

utjecaja na naše živote, sav astrološki diskurs je naprosto neistinit; tvrdnja da je netko tvrdoglav zato što je jarac jednako je neistinita kao i njena negacija. Teorija pogreške je primjeren stav i prema prošlim znanstvenim teorijama za koje se pokazalo da nisu istinite; budući da eter ne postoji, sve *hipoteze o eteru* su jednako neistinite; budući da *zubni crv* ne postoji nego karijas nastaje djelovanjem bakterija, sve spekulacije o nastanku zubnog crva su jednako neistinite; itd. Teorija pogreške, iako je nastala u meta-etici, česta je i u drugim područjima filozofije; *matematički diskurs* govori o objektivno postojećoj matematičkoj stvarnosti a budući da takve stvarnosti nema svi iskazi matematike su doslovno neistiniti; *pučka psihologija* prvenstveno govori o vjerovanjima i željama a budući vjerovanja i želje zapravo ne postoje cijela pučka psihologija je naprosto neistinita; itd.⁶³

Teorija pogreške u meta-etici može se preciznije razumjeti u kontrastu prema emotivizmu i intuicionizmu. Emotivisti griješe kada tvrde da vrijednosni sudovi uopće nisu sudovi, da nemaju nikakvog značenja, da se njima ništa ne tvrdi i da su samo izrazi emocija koji ne mogu imati istinosnu vrijednost. Vrijednosni sudovi su sudovi koji govore o moralnoj stvarnosti i koji mogu biti istiniti ili neistiniti! Međutim, emotivisti su u pravu kada tvrde da ne postoji nikakva moralna stvarnost koja bi ijednog od tih sudova činila istinitim. Intuicionisti pak griješe kada tvrde da postoji nekakva *sui generis* moralna stvarnost koju spoznajemo nekim posebnim moralnim osjetilom. Ne postoji ni takva moralna stvarnost ni takvo moralno osjetilo! Toga naprosto nema i zato su svi naši vrijednosni sudovi neistiniti! Ipak, intuicionisti su u pravu kada tvrde da su vrijednosni sudovi legitimni sudovi kojima se tvrdi nešto o nečemu i koji zbog toga imaju istinosnu vrijednost. Ukratko, teoretičari pogreške i intuicionisti su *realisti u pogledu semantike moralnog diskursa*, dok su emotivisti antirealisti. Teoretičari pogreške i emotivisti su *antirealisti u pogledu moralne stvarnosti i moralne spoznaje*, dok su intuicionisti realisti.

Treba imati na umu da je teorija pogreške prvenstveno negativna teorija. Ona je više o tome što etika nije nego o tome što etika jest. Teorija pogreške nastala je prvenstveno kao kritika intuicionizma a ujedno i kao odbacivanje emotivizma te u tom polemičkom kontekstu treba sagledati njenu vrijednost. Doista, gledaš da pored svih prirodnih činjenica postoje još i nekakve posebne nadnaravne etičke činjenice potpuno je neplauzibilno. Pravi izazov je da se priroda etike objasni unutar okvira prirodnih činjenica a ne da se postulira postojanje neke nadnaravne normativne sfere i nekog posebnog moralnog osjetila.⁶⁴ Gdje bi bile takve činjenice? Kako bi na nas djelovale? Kako bismo ih spoznavali? Kako bi nas motivirale na djelovanje? Itd. Isto tako nije plauzibilan ni emotivizam; uvjereni smo da su vrijednosni sudovi ipak nešto više od iskazivanja emocije i da mogu biti točni ili pogrešni. Ipak, ako prihvatimo teoriju pogreške, *što onda ostaje od etike? Zašto bismo se pridržavali pravila koja su neistinita? Ako nije istina da trebam činiti X zašto bih onda činio X? Ako nije istina da ne smijem činiti Y zašto onda ne bih činio Y?* Itd. *Ako je teorija pogreške istinita onda je moral naprosto sistematski rasprostranjena predrasuda koju treba odbaciti*, isto kao i religiju, magiju, astrologiju, psihoanalizu, itd. Međutim, teoretičari pogreške etiku uzimaju ozbiljno, oni *ne* misle da je etika predrasuda koju treba odbaciti! Kako to? Je li to konzistentno? Cijelu jednu domenu diskursa proglasiti sistematski neistinitom a ipak je uzeti

⁶³ O primjeni teorije pogreške u filozofiji matematike govori se u paragrafu *Fikcionalizam* u poglavlju *Zašto 2+2=4?* O primjeni teorije pogreške u filozofiji uma govori se u paragrafu *Eliminativni materijalizam* u poglavlju *Um*.

⁶⁴ Istu grešku čine i dualisti u filozofiji uma; umjesto da objasne kako materija može misliti oni odustanu o tog zadatka i naprosto postuliraju postojanje ne-materijalne misleće supstancije.

ozbiljno, raditi na njoj i nastojati je unaprijediti? To je vrlo zanimljiv problem na kojega nailaze i emotivisti, subjektivisti, relativisti i svi drugi antirealisti u meta-etici. Često odgovor na ovaj problem jest da je meta-etička teorija *teorija drugog reda* dok je normativna teorija *teorija prvog reda*. Teorije prvog reda i teorije drugog reda treba oštro razlikovati, nipošto ih se ne smije brkati i dok ih god ne brkamo jasno je da *naši meta-etički stavovi ne mogu utjecati na naše normativne stavove*. Meta-etičku analizu ne smije se brkati s konkretnim etičkim sadržajem. Možemo se ne slagati u meta-etici a ne slagati se u normativnoj etici, možemo se slagati u meta-etici a ne slagati se u pogledu normativne etike. Stoga možemo biti antirealisti u meta etici a ujedno biti gorljivi zagovornici neke teze u normativnoj etici!⁶⁵ Međutim, ovaj odgovor nije jasan. *Kako možemo zastupati stavove za koje istovremeno smatramo da nisu istiniti?* Ako imam vjerovanje prvog reda da trebam učiniti X i ako ujedno imam i vjerovanje drugog reda da je to moje vjerovanje prvog reda neistinito, onda trebam odbaciti to vjerovanje prvog reda. Više ne mogu smatrati da doista trebam učiniti X! Pa neću valjda djelovati u skladu s neistinitim vjerovanjima? Nihilist se ne može ni za što zalagati; ako vrijednosti nema onda je svejedno što će se dogoditi i što će tko učiniti. Inkonzistentno je prihvatiti nihilizam u pogledu vrijednosti i zalagati se za bilo što! Vjerovanje da *p* uvijek je vjerovanje da je objektivna istina da *p*. Ako vjerujem da nije istina da *p*, ili da je *p* samo iskaz mojih emocija ili mojih subjektivnih stanja, onda ne mogu vjerovati da *p*. Meta-etika se ne može baš toliko odvojiti od normativne etike. *Naši meta-etički stavovi itekako imaju implikacije po naše normativne stavove!* Trebamo imati na umu da je teorija pogreške prvenstveno sredstvo za uklanjanje intuicionizma, platonizma i nekih drugih sličnih nezadovoljavajućih meta-etičkih teorija koje tako oslobađa prostor za neometano istraživanje prirode i funkcije etike.⁶⁶ Ipak, kao pozitivna teorija o prirodi i funkciji etike, teorija pogreške sigurno ne može biti zadovoljavajuća teorija.

Zašto jaz ostaje otvoren?

Izgleda da jaz između jest i treba ostaje otvoren. No što to točno pokazuje? To pokazuje samo to da se vrijednosni sudovi ne mogu *deduktivno* izvesti ni iz kakvog skupa činjeničnih sudova, to jest, da se vrijednosno nabijeni pojam nikada ne može bez ostatka *definirati* pomoću vrijednosno neutralnih pojmova. Dakle, radi se o *logičkoj nesvodivosti* vrijednosti na činjenice. Treba li zbog toga odustati od naturalizma? Ne! To što veza između činjeničnih premisa i vrijednosne konkluzije nije *logička i konkluzivna*, to ni u kom slučaju ne pokazuje da nema nikakve veze. Veza postoji i vrlo je čvrsta! Ni u *induktivnom zaključku* veza između premisa i konkluzije nije logička i konkluzivna, pa nam zbog toga ne pada na pamet da odbacimo induktivni zaključak. U induktivnom zaključku veza između premisa i konkluzije je *vjerojatnosna* ili *probabilistička*; premise nisu dovoljne da dokažu istinitost konkluzije, one u većoj ili manjoj mjeri uvećavaju njenu vjerojatnost.⁶⁷ Veza između činjenica i vrijednosti slična

⁶⁵ Ayer je zastupao emotivizam, međutim, istovremeno je bio gorljivi zagovornik teze da po završetku Drugog svjetskog rata Saveznici svakako trebaju napasti Španjolsku i svrgnuti Francov režim koji je bio instaliran upravo uz pomoć nacista. No ako je taj njegov stav bio samo izraz njegovih emocija, kako mu je onda mogao pridavati toliko važnost?

⁶⁶ Sam Mackie bio je optimist u pogledu teorije društvenog ugovora jer je to teorija koja dobro objašnjava naša moralna vjerovanja a nema nikakve metafizičke prtljage.

⁶⁷ Deduktivni zaključak

Induktivni zaključak

Svi S su P.

x je S.

x je P.

S₁ je P

S₂ je P

S₃ je P

...

Svi S su P.

je *vezi između evidencije i istine*. Ma koliko bila jaka dostupna evidencija da p , uvijek ostaje otvorena mogućnost da $\neg p$. Isto tako, ma koliko činjenice ukazivale na to da je X dobro, uvijek ostaje otvorena mogućnost da X nije dobro. Čak i kada sve dostupne činjenice pokazuju da trebamo učiniti X , ostaje otvorena mogućnost da zapravo ne trebamo učiniti X nego nešto drugo. Veza između činjenica i vrijednosti, isto kao i veza između evidencije i istine, takva je da *uvijek ostavlja prostora za mogućnost pogreške*. Znanstvena teorija može biti vrlo precizna i vrlo uspješna a da se opet pokaže da je neistinita; porota može na osnovi jake i uvjerljive evidencije osuditi nevinog čovjeka; itd.⁶⁸ Svaki put kada s toga *kako nam stvari izgledaju* zaključujemo na to *kakve stvari jesu* postoji mogućnost pogreške. Isto tako, postoji mogućnost pogreške i svaki put kada s toga *kakve stvari jesu* zaključujemo na to *kakve bi stvari trebale biti*. Naprosto nismo nepogrešivi, kada bismo bili nepogrešivi vjerojatno ne bi postojao jaz između evidencije i istine isto kao što vjerojatno ne bi postojao ni jaz između činjenica i vrijednosti. Evidencija bi bila istina a činjenice bi bile vrijednosti. Ti jazovi postoje upravo zato što nismo nepogrešivi! Ista evidencija može podupirati više različitih hipoteza baš kao što iste činjenice mogu podupirati više vrijednosnih sudova. Isto vrijedi i kod donošenja sudova o *tuđim mentalnim stanjima*; mi ne spoznajemo mentalna stanja drugih ljudi direktno i nepogrešivo, mi *zaključujemo* o mentalnim stanjima drugih ljudi na osnovi njihovog ponašanja te pri tome možemo pogriješiti. Iako se netko ponaša prijateljski moguće je da se vješto pretvara i da zapravo nije prijateljski nastrojen; iako se netko prema nama ponaša kao da smo mu antipatični, moguće je da smo mu zapravo simpatični ali da on to ne zna pokazati, itd. Kada smo jednom otvorili prostor za mogućnost pogreške, a to smo morali učiniti jer mogućnost pogreške uvijek postoji, jaz između ponašanja drugih ljudi i njihovim mentalnim stanjima nikada se više ne može zatvoriti. Upravo se zato i javlja prostor za radikalne skeptičke scenarije, na primjer, da sam ja jedino svjesno biće u univerzumu i da su svi drugi ljudi zombiji ili automati. *Solipsizam* je pojmovno moguć zato što je mogućnost pogreške ugrađena u način na koji razmišljamo o mentalnim stanjima drugih ljudi.

Jaz između jest i treba mora postojati zato što, čak i kada se slažemo oko svih relevantnih činjenica, često nije jasno što treba učiniti! Na Odsjeku za filozofiju utvrdili smo da proporcionalno velik broj studenata pada prvu godinu jer ne može položiti Logiku. To je bila činjenica oko koje smo se svi slagali, statistika je tu bila jasna. No nije bilo jasno što učiniti! (1) Ne učiniti ništa jer je normalno da studenti više padaju na egzaktnim predmetima. Na studiju tehnike najviše padaju na matematici, na studiju sociologije ili psihologije najviše padaju na statistici, na studiju filozofije najviše padaju na logici, itd. To je tako, to je normalno i tu se nema što učiniti. (2) Nagovoriti predmetnog nastavnika da snizi kriterije da se poveća prolaznost. (3) Ukinuti Logiku da se cijeli studij učini lakšim i primamljivijim za studente. (4) Uvesti dodatne sate Logike da bi studenti lakše savladali predviđeno gradivo. Itd.⁶⁹ Što treba učiniti trener sa sportašem koji rezultatima zaostaje za ostalima iz svoje grupe? Treba li s njim dodatno raditi da bi sustigao ostale ili treba od njega treba dići ruke da ne gubi vrijeme? Možda u jednim okolnostima treba učiniti prvo a u drugima drugo, a možda uvijek treba učiniti prvo i nikada ne učiniti drugo. Niz je ovakvih situacija i svakodnevno se s njima susrećemo. Upravo zato u našem mišljenju mora biti otvoren jaz između činjenica i vrijednosti. Iako je jasno što je posao trenera i iako je jasno kako treba izgledati studij filozofije i što on mora uključivati, na problem se može reagirati *više nego na jedan način*. Na svaki se problem uvijek može reagirati na više nego jedan način, uključujući i ne-reagiranje. Upravo zbog toga *činjenice nikada ne određuju*

⁶⁸ U anglosaksonskoj sudskoj praksi porota donosi odluku u skladu s postojećim zakonima, moglo bi se reći da zapravo supsumira pojedine slučajeve pod opće zakone. Položaj nekog tko na osnovi činjenica prosuđuje što treba učiniti bio bi analogan poroti koja bi donosila odluku bez prethodno utvrđenih zakonskih okvira. Tada bi porota sudila i o činjenicama i o vrijednostima.

⁶⁹ Ako vas zanima, prevagnula je prva opcija.

jednoznačno što treba učiniti. Čak i kada nam izgleda da jednoznačno određuju što treba učiniti, uvijek mora ostati otvoren barem minimalni prostor za mogućnost pogreške. *Argument otvorenog pitanja* jednako vrijedi za zaključak s činjenica na vrijednosti, kao što vrijedi za induktivni zaključak, zaključak s evidencije na istinu, zaključak s ponašanja na mentalna stanja, itd. Koliko god evidencija ukazivala na *p*, uvijek je smisleno postaviti pitanje Da li doista *p*? Jasno je da ovakvi jazovi iritiraju i da filozofi ulažu napore da ih premoste jednom za svagda. Doista frustrira to što nikakva evidencija nije dovoljna da isključimo mogućnost pogreške i to što ni sve relevantne činjenice nisu dovoljne da jednoznačno odrede što treba činiti. No koliko god bio razumljiva psihološka potreba za sigurnošću spoznaje, moramo prihvatiti svoju pogrešivost i postojanje jazova koji u principu uvijek ostaju otvoreni. Ako ih se već ne može premostiti, bolje je vidjeti zašto ih se ne može premostiti i čemu oni služe, nego uporno pokušavati postići nešto što je s razlogom nemoguće.⁷⁰ Nema univerzalnog algoritma koji bi nam omogućavao da s činjenica zaključujemo na vrijednosti. Ne postoji moralna *characteristica universalis*.⁷¹ Upravo se zato toliko cijeni *mudrost* i *razboritost*. To su vrline koje nam omogućavaju da na osnovi relevantnih činjenica točno odlučimo što trebamo činiti. No iako nema univerzalnog algoritma koji bi nam rekao što trebamo činiti u kakvim okolnostima, odlučivanje o postupcima sigurno nije arbitrarno.⁷² Postoje sasvim razumne upute o tome što trebamo činiti u kakvim okolnostima pa čak i o tome što trebamo činiti u bilo kakvim okolnostima. Ponekad te upute imaju snagu neobvezujućih preporuka a ponekad mogu imati snagu apsolutnih zabrana.

⁷⁰ Kant je smatrao da činjenica da filozofija nije uspjela dokazati postojanje vanjskog svijeta predstavlja *skandal filozofije*, no prije je skandal to što nije bilo objašnjeno zbog čega to nije moguće i to što se uporno pokušavalo dokazati nešto što je nemoguće dokazati.

⁷¹ Vođeni tim uvidom, *partikularisti* su zaključili da ne postoje nikakva opća pravila te da stoga postupke uvijek treba vrednovati od slučaja do slučaja. No izgleda da partikularisti ovdje griješe; pravila koja imamo možda nisu onoliko dobra koliko bismo mi to htjeli ali to ni u kom slučaju ne znači da ih nema ili da su beskorisna i neupotrebljiva.

⁷² 1990. proveo sam anketu među skoro dvjestotinjak učenika Tehničke škole u Rijeci, u dobi od 14 do 18 godina. Trebali su rangirati po pouzdanosti četiri zaključka, gdje je pouzdanost bila definirana kao vjerojatnost da je konkluzija ispitna pod uvjetom da su premise istinite. Dobili su na uvid četiri primjera zaključka; *deduktivni*, *induktivni*, *analogni* i *vrijednosni* (s jest na treba). Preko 90% je na prvo mjesto po pouzdanosti stavilo upravo vrijednosni zaključak. Možda je tolika intuitivna uvjerljivost posljedica drastičnosti primjera i uobičajene sudske prakse. (Pero je otrovao ženu i djecu da bi dobio novac od njihovog životnog osiguranja. Dakle, treba ga kazniti.) Zanimljivo je i da je na pitanje Zar nije deduktivni zaključak pouzdaniji od vrijednosnog? oko 30% odgovorilo da deduktivni zaključak uopće nije zaključak jer u konkluziji nema ništa novo u odnosu na premise. (Svi ljudi su smrtni. Sokrat je čovjek. Dakle, Sokrat je smrtn.) Izgleda da je ideal dedukcije prije nešto što smo naučili od Platona, Descartesa i Spinoze nego nešto što je urođeno ljudskoj prirodi. Istraživanje nisam nikada više ponovio, no sigurno bi bilo vrlo zanimljivo ponoviti istraživanje na većem broju primjera i ispitanika. U svakom slučaju, zaključak s jest na treba u svakodnevnom životu nije toliko problematičan kao u filozofskoj literaturi.

Vrijednosti - Bibliografija

- Audi Robert: *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press, 2005.
- Ayer Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1987. (1936.)
- Ayer Alfred Jules (ur): *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959.
- Baccarini Elvio: *Moralni sudovi*, HKD Rijeka, 1994.
- Baccarini Elvio: *Moralna spoznaja*, ICR Rijeka, 2007.
- Berčić Boran: *Realizam, relativizam, tolerancija*, HKD, Rijeka, 1995.
- Blackburn Simon: *Ruling Passions*, Oxford University Press, 2001.
- Blackburn Simon: "Securing the Nots", u zborniku *Moral Knowledge?* Waltera Sinnott-Armstronga i Marka Timmons, Oxford University Press, 1996.
- Brandt Richard: *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice Hall, 1959.
- Copp David (ur): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006.
- Edwards Paul: *The Logic of Moral Discourse*, The Free Press, 1955.
- Foot Philippa: "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review* 81; članak je pretiskan u nizu zbornika i antologija.
- Foot Philippa (ur): *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1986. (1967.)
- Frankena William: *Etika*, Kružak, Zagreb, 1998. (*Ethics*, Prentice Hall, 1963)
- Gensler Harry: *Ethics: A Contemporary Introduction*, Routledge, 1998.
- Gensler Harry, Spurgin Earl i Swindal James (ur): *Ethics – Contemporary Readings*, Routledge, 2004.
- Gewirth Alan: "The Is-Ought Problem Resolved", American Philosophical Association, 1974.
- Gibbard Allan: *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, 1990.
- Hare, R.M.: "The Promising Game", *Revue Internationale de Philosophie*, No.70. 1964, pretiskano u Foot, 1986.
- Hare, R.M.: *Sorting out Ethics*, Oxford University Press, 1997.
- Harman Gilbert: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977.
- Huemer Michael: *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, 2005.
- Hume David: *A Treatise of Human Nature*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1985. (prvo izdanje 1739/40)
- Joyce Richard: *The Myth of Morality*, Cambridge University Press, 2001.
- Mabbott John David: *Uvod u etiku*, Nolit, Beograd, 1981 (*An Introduction to Ethics*, Hutchinson, London, 1966)
- Mackie J.L.: *Ethic: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1986. (1977)
- Miller Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, Cambridge, 2003.
- McNaughton David: *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell, 1988.
- Mill John Stewart: *Utilitarizam*, Kultura, Beograd, 1960. (prvo izdanje, 1861/1863.)
- Moore George Edward: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 2000. (prvo izdanje 1903.)
- Pojman Louis (ur): *Ethical Theory – Classic and Contemporary Readings*, Wadsworth, 2002.
- Pritchard H.A.: "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake", *Mind* 21, 1912. pretiskano u zborniku Sellarsa i Hospersa *Readings in Moral Theory*.
- Putnam Hilary: *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, 2002.

Ross David: *The Right and the Good*, Oxford University Press, 1930.

Searle R. John: "How to Derive "Ought" from "Is"", *Philosophical Review*, Vol.73. 1964, pretiskano u Foot, 1986.

Sellars Wilfried i Hospers John (ur): *Readings in Ethical Theory*, Appleton-Century-Crofts, drugo izdanje 1970.

Shafer-Landau Russ (ur): *Ethical Theory – An Anthology*, Blackwell, 2007.

Shafer-Landau Russ (ur): *Foundations of Ethics – An Anthology*, Blackwell, 2007.

Sinnott-Armstrong Walter i Timmons Mark (ur): *Moral Knowledge?*, Oxford University Press, 1996.

Smith Michael: *The Moral Problem*, Blackwell, 1994.

Stevenson Charles: *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944.

Stratton-Lake Phillip (ur): *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, Oxford University Press, 2003.

Stojanović Svetozar: *Savremena meta-etika*, Nolit, 1964.

Stratton-Lake Philip (ur): *Ethical Intuitionism*, Oxford University Press, 2002.

Warnock Mary: *Ethics Since 1900*, Oxford University Press, 1960.

Weber Max: *Metodologija društvenih nauka*, Globus Zagreb, 1989. (1922)

Vrijednosti - Pitanja

1. Ako je moral predrasuda imamo li razloga biti moralni? Objasnite!
2. Što je *Wertfreiheit*?
3. Čijim radom započinje suvremena meta-etika?
4. O čemu je meta-etika?
5. Što je semantičko, što ontološko a što epistemološko pitanje o vrijednostima?
6. Što smatraju realisti a što antirealisti?
7. Što smatraju kognitivisti a što nekognitivisti?
8. Što smatraju naturalisti, što zastupnici autonomne etike?
9. Što smatraju subjektivist, što preskriptivisti?
10. Što eliminativizam, što redukcionizam a što antiredukcionizam u pogledu vrijednosti?
11. Izložite stav da se vrijednosti ne mogu odvojiti od činjenica!
12. O čemu su činjenična vjerovanja a što vrijednosna, o tome kakve stvari jesu ili o tome to kakve stvari trebaju biti?
13. Navedite dva činjenična i dva vrijednosna iskaza!
14. Navedite dva iskaza koji imaju i činjeničnu i vrijednosnu komponentu, navedite koja je koja komponenta!
15. Navedite dva vrijednosno nabijena izraza iz slenga!
16. Kako na hrvatskom glasi pojmovni par *Is-Ought* ili *Sein-Sollen*?
17. Što je intrinzično a što instrumentalno dobro?
18. Navedite dvije stvari koje su intrinzično dobre i dvije koje su instrumentalno dobre! Objasnite!
19. Što znači tvrdnja da opravdanje staje na intrinzičnom dobru!
20. Što je *summum bonum*?
21. Izložite argument da instrumentalne vrijednosti ne mogu postojati bez intrinzičnih!
22. Kako Aristotel definira intrinzično dobro? Izložite prigovor da je u toj definiciji počinio pogrešku kvantifikatora!
23. Kako G.E. Moore definira intrinzično dobro? Što je metoda izolacije?
24. Što je naturalistička pogreška?
25. Izložite Neurathov argument da je ideja intrinzičnog dobra besmislica!
26. Izložite Humeov argument da se *treba* ne može izvesti iz *jest*!
27. Što je *non sequitur* a što *petitio principii*?
28. Što su kategorički a što hipotetički imperativi?
29. Koji imperativi izražavaju činjenice? Objasnite!
30. Što je autonomna a što heteronomna etika?
31. Što je prema utilitarizmu jedino što je po sebi dobro?
32. Kako Mill po analogiji dokazuje da je sreće poželjna? Izložite kritiku ovog dokaza!
33. Izložite Mooreov argument otvorenog pitanja!
34. Što je naturalistička pogreška?
35. Je li Searle naturalist? Objasnite!
36. Izložite Searlov izvod treba iz jest!
37. Izložite Hareovu kritiku Searlovog izvoda!
38. Izložite kritiku Searlovog izvoda koja se oslanja na dvosmislenost obećanja!
39. Zašto je distinkcija prava i dobra primjerena pluralističkom društvu?
40. Izložite Gewirthov izvod treba iz jest!
41. Što je *petitio principii*? Izložite prigovor da je Gewirthov izvod cirkularan!
42. Izložite prigovor da Gewirthov izvod ostaje u sferi instrumentalnih vrijednosti!
43. Što je sokratovska majeućka vještina?

44. Izložite jedan prigovor Gewirthovom argumentu!
45. Objasnite tezu da normativni iskazi uvijek imaju višak značenja u odnosu na deskriptivne!
46. Što je emotivizam?
47. Zašto se emotivizam još naziva i *Bu-Hura teorija* ili *Ua-Hura teorija*?
48. Objasnite tvrdnju da emotivizam ima uporište u verifikacionizmu!
49. Zašto u emotivizmu nema nikakve problematične ontološke prtljage?
50. Vrijedi li u etici *de gustibus*? Objasnite!
51. Da li pod pretpostavkom emotivizma u etici vrijedi zakon bivalencije? Objasnite!
52. Jesu li emocije hirovi? Objasnite!
53. Zašto činjenica da emocije mogu biti primjerene i neprimjerene potkopava emotivizam?
54. Objasnite tvrdnju emocionalne reakcije podliježu normativnom vrednovanju!
55. Izložite u obliku Eutifronove dileme argument protiv emotivizma!
56. Što je intuicionizam?
57. Zašto činjenica da opravdanje mora negdje stati podržava intuicionizam?
58. Objasnite Mooreovu analogiju dobrog i žutoga!
59. Što misle intuitivisti, zašto konzekvencijalisti griješe?
60. Objasnite tvrdnju da je fenomenologija morala često bliža kvaziperceptivnom nego intelektualističkom modelu!
61. Što bi bilo moralno osjetilo?
62. Objasnite tvrdnju da je moralna spoznaja zapravo pojmovna spoznaja!
63. Navedite dvije moralne istine koje se mogu smatrati pojmovnim istinama!
64. Navedite dva protuprimjera tezi da moralna spoznaja predstavlja pojmovnu spoznaju!
65. Zašto nam intuicionizam ne ostavlja prostora za razlikovanje moralnih istina od zatucanih predrasuda?
66. Kako možemo objasniti introspektivni osjećaj da moralne istine spoznajemo direktnom intuicijom?
67. Što je teorija pogreške?
68. Što znači tvrdja da je naš moralni diskurs realistički?
69. Kako teoriju pogreške možemo primijeniti na neke druge teorije ili domene diskursa? Navedite dva primjera!
70. Što smatraju teoretičari pogreške, u čemu griješe emotivisti?
72. Što smatraju teoretičari pogreške, u čemu griješe intuitivisti?
73. U kojem je aspektu teorija pogreške plauzibilna?
74. Kada bi teorija pogreške bila istinita da li bismo imali razloga biti moralni?
75. Može li veza između činjenica i vrijednosti biti deduktivna? Objasnite!
76. Objasnite analogiju između činjenica i vrijednosti s jedne strane i evidencije i istine s druge strane?
77. Da li činjenice jednoznačno određuju što treba učiniti? Objasnite!

ETIKA

Što trebam činiti? Kako trebam živjeti? Kako se trebam ponašati? Pa valjda trebam činiti dobro i ne činiti loše! Ne želim griješiti i zato želim znati što trebam činiti? Ne želim činiti loše i pogrešno! Tko želi biti loš čovjek! Svatko želi biti dobar čovjek! U biti čovjeka je da nastoji opravdati svoje postupke i odluke. Mi stalno tražimo i navodimo razloge koji pokazuju da smo smjeli učiniti ono što smo učinili. Ponekad priznajemo da smo pogriješili i kajemo se ali ne želimo se dovoditi u takve situacije. Zato želimo biti sigurni da smo u pravu! No kako možemo znati da smo u pravu? Što je ispravno a što pogrešno? Postoje li kriteriji ispravnog i pogrešnog? Ako postoje, bilo bi dobro da ih znamo. Zato želimo znati što je dobro a što loše! Zato želimo znati što moramo činiti, što smijemo činiti a što ne smijemo činiti!

Odgovore na ova pitanja daje filozofska disciplina koja se zove *etika*.^{73 74} Budući da etika proučava moral, ponekad se koristi izraz *filozofija morala* ili *moralna filozofija*. Etika se obično dijeli na tri dijela: *primijenjena etika*, *normativna etika* i *meta-etika*. U *primijenjenoj etici* nastoje se dati odgovori na konkretna etička pitanja pri čemu se ne nastoji izgraditi opću i sveobuhvatnu etičku teoriju.⁷⁵ Tipični problemi primijenjene etike bili bi: Je li abortus dopušten? Treba li dozvoliti eutanaziju? Je li smrtna kazna opravdana? Smijemo li uzgajati i ubijati životinje za hranu? Kada je rat opravdan? Zašto terorizam nije dopušten? Treba li legalizirati prostituciju? Jesu li seksualne perverzije moralno dopuštene? Imamo li odgovornost prema budućim generacijama? Treba li pri zapošljavanju provoditi afirmativnu akciju? itd. U primijenjenu etiku pripadaju i razne strukovne etike: medicinska etika, poslovna etika, vojna etika, itd. U *normativnoj etici* nastoji se izgraditi sveobuhvatnu etičku teoriju koja bi na sistematski način davala odgovore na pojedina etička pitanja.⁷⁶ Dobra

⁷³ Izraz *etika* dolazi od grčke riječi *ethos* koja izvorno znači običaj, navada. Izraz *moral* dolazi od latinske riječi *mos* (množina *mores*) koja isto tako označava običaj, navadu. Stoga se u hrvatskom nekada koristi izraz *običajnost* ili u njemačkom izraz *Sittlichkeit* koji dolazi od *Sitten* što isto tako znači običaj, navada. Ponekad se koristi izraz *čudoređe*. Izrazi *etika* i *moral* ponekad se koriste kao sinonimi, no češća je upotreba u smislu da je *etika filozofska disciplina koja proučava moral*. Stoga bi sinonimi prije bili *etika* i *filozofija morala*.

⁷⁴ U ovoj knjizi, osim u poglavljima *Etika*, *Društveni ugovor* i *Vrijednosti*, o etičkim problemima se indirektno raspravlja na još dva mjesta. Prvo je paragraf *Sreća* u poglavlju *Smisao života*. Raspravlja se o tome može li sreća biti najviša vrijednost u životu, to su zapravo neki od Mooreovih argumenata protiv utilitarizma. Drugo mjesto su paragrafi *Zakonodovac* i *Eutifronova dilema* u poglavlju *Bog*. Tu se raspravlja o religijskom zasnivanju etike, ideji da etika nije moguća bez religije i pokazuje se zašto ta ideja nije održiva.

⁷⁵ Posljednjih godina kod nas se pojavilo više naslova iz praktične etike. Prvenstveno tu su kvalitetno i jasno pisane knjige Igora Primorca: *Etika na djelu* iz 2006. i *Filozofija na djelu* iz 2001; zbornici radova koje je uredio isti autor: *O toleranciji* iz 1989. i *Suvremena filozofija seksualnosti* iz 2003; zatim *Praktična etika* standardno djelo Petera Singera iz 1993. (prijevod 2003); knjiga *Praktična etika* iz 2007. Elvija Baccarinija i Snježane Prijić-Samaržija; zbornik radova *Pobačaj - za i protiv* kojega je 1995. uredila Snježana Prijić-Samaržija; *Oslobođenje životinja* Petera Singera iz 1975. (prijevod 1998.). Od radova na engleskom mogu se preporučiti zbornici *Applying Ethics* Jeffrey Olena i Vincenta Barrya iz 1996. te *Ethics in Practice: An Anthology* Hughla LaFolletta iz 2002.

⁷⁶ Po mom sudu najbolji postojeći uvod u etiku je mala knjižica Bernarda Williamsa *Morality: An Introduction to Ethics* iz 1972. Nešto teža ali jednako mala i jednako dobra jest *Utilitarianism For & Against* J.J.C. Smarta i Bernarda Williamsa iz 1973. Čitatelj koji se prvi puta susreće s etikom mogao bi početi s knjigom Louisa Pojmana *Ethics: Discovering Right and Wrong* iz 2006, to je knjiga udžbeničkog karaktera koja je izrazito jednostavna, jasna i informativna kao i sve Pojmanove knjige i zbornici. Izvrstan udžbenik, možda nešto teži od Pojmanovog, jest *Moral Theory: An Introduction* Marka Timmonsa iz 2002. Korektni su i vrlo jednostavni udžbenici *Ethics: Key Concepts in Philosophy* Dwighta Furrowa iz 2005. i *Ethics: A Contemporary*

normativna teorija trebala bi dati odgovore na pitanja *Što činiti?* i *Zašto?* Trebala bi nam reći što trebamo činiti i zašto trebamo činiti baš to a ne nešto drugo, dakle, trebala bi ponuditi i sadržaj i opravdanje. U idealnom slučaju, normativna etička teorija sastojala bi se od jednog ili više intuitivno prihvatljivih principa koji bi bili primjenjivi na sve moguće situacije. Kada bismo bili u posjedu takve teorije, *u svakoj mogućoj situaciji znali bismo što trebamo činiti i zašto*. Ideja da bi normativna etička teorija trebala imati oblik *deduktivnog sistema* može nam se učiniti sumnjivo jednostavnom, no motivacija za takvu sliku sasvim je jasna. Prema takvoj slici odluka o tome što trebamo činiti imala bi oblik *praktičnog silogizma*: dvije premise i konkluziju koja bi deduktivno slijedila iz tih premisa.⁷⁷ Prva premissa sastojala bi se od općeg etičkog principa, druga premissa predstavljala bi opis konkretne situacije a konkluzija bi izražavala ono što bismo trebali učiniti u danoj situaciji, konkluzija bi slijedila iz premise jednostavnom dedukcijom.⁷⁸ Na primjer:

P1: Uvijek treba činiti ono što uvećava ukupnu količinu sreće.

P2: U danim okolnostima postupak A dovodi do veće ukupne količine sreće od postupka B.

K: Dakle, u danim okolnostima trebam učiniti A.

Ili:

P1: Tuđu imovinu nikada se ne smije koristiti bez suglasnosti vlasnika.

P2: Ovo je tuđa imovina i nemam suglasnost vlasnika.

K: Ne smijem ovo koristiti.

Introduction Harrya Genslera iz 1998. Od starih radova i dalje je itekako kvalitetna *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics* Richarda Brandta iz 1959. Od uvodnih knjiga koje su možda više meta-etičke prirode treba istaknuti specifičnu, čitku i još uvijek zanimljivu *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics* Gilberta Harmana iz 1977; vrlo je dobro napisan i vrlo je zanimljiv klasik Johna Mackiea *Ethics - Inventing Right and Wrong* iz 1977; najbolje suvremene uvodne meta-etička rasprave vjerojatno su *Moral Vision: An Introduction to Ethics* Davida McNaughtona iz 1988. i *The Moral Problem* Michaela Smitha iz 1994. Od zbornika radova može se početi s klasičnim *Readings in Ethical Theory* Wilfrieda Sellarsa i Johna Hospersa iz 1970; vrlo dobra i jednostavna uvodna antologija radova iz meta-etike, normativne etike i primijenjene etike jest zbornik Genslera, Spurgina i Swindala *Ethics – Contemporary Readings* iz 2004; klasičan zbornik je *Ethical Theory – Classic and Contemporary Readings* Louisa Pojmana iz 2002; jako lijepe izbore klasičnih i suvremenih tekstova može se naći u četiri zbornika Stephena Darwalla *Deontology, Consequentialism, Virtue Ethics*, i *Contractarianism/Contractualism*, svi iz 2003; jako su dobri zbornici Russa Shafer-Landaua *Ethical Theory – An Anthology* i *Foundations of Ethics – An Anthology*, oba iz 2007; vrlo su kvalitetni radovi sabrani u *The Oxford Handbook of Ethical Theory* Davida Coppia iz 2006. Od radova na hrvatskom jeziku treba početi s *Etikom* Williama Frankene iz 1963 (prijevod 1998); jako je dobar *Uvod u etiku* Johna Mabbotta iz 1966 (beogradski prijevod 1981); sistematsko djelo na hrvatskom je *Uvod u etiku* Josipa Talange iz 1999; svakako je dobar i koristan manji zbornik istog autora *Klasični tekstovi iz etike* iz 2001; čitatelju može biti zanimljiv *Realizam, relativizam, tolerancija* Borana Berčića iz 1995; zatim knjige Elvia Bacarinia *Moralni sudovi* iz 1994. i *Moralna spoznaja* iz 2007; *Evolucijska teorija i priroda morala* Tomislava Bracanovića iz 2007; jasan je i zanimljiv *Moralni relativizam* Neila Levya iz 2002. (prijevod 2004). Dakako, zainteresiranog čitatelja svakako se može uputiti na briljantne klasike: *Zasnivanje metafizike morala* Immanuela Kanta iz 1785. i *Utilitarizam* Johna Stewarta Milla iz 1861/63.

⁷⁷ Ideju praktičnog silogizma uveo je Aristotel, od teorijskog se razlikuje po tome što se konkluzija sastoji od radnje koju vršimo a ne od suda kojeg donosimo.

⁷⁸ Jasno, pitanje je ima li moralno rasuđivanje doista oblik dedukcije, no činjenica je da mi svoje moralne prosudbe opravdavamo *razlozima* a prema deduktivnom modelu normativne etičke teorije ti razlozi javljaju se kao premise u praktičnom silogizmu. Ako opravdavamo razloge, pozivamo se na još općenitije razloge a to općenitije pozivanjem na još općenitije. Stoga ne čudi ideja da normativnu etiku zapravo treba ustrojiti kao deduktivni sistem koji na vrhu ima jedan ili nekoliko najopćenitijih principa.

Zbog toga centralna pitanja normative etike jesu: Postoji li jedinstveni moralni princip iz kojega bismo mogli deducirati sve naše moralne intuicije? Koji bi to princip mogao biti? Što učiniti s moralnim intuicijama o pojedinim slučajevima koje odstupaju od općeg principa? Revidirati intuicije o pojedinim slučajevima ili odustati od općeg principa?⁷⁹ Postoji li možda skup takvih principa? Ako ih je više, kako ih rangirati? Ako su dva principa u sukobu, kojemu dati prednost i zašto? Dakle, što učiniti u slučaju *moralnog konflikta*? Postoje li okolnosti u kojima smijemo prekršiti obećanje? Postoje li okolnosti u kojima smijemo lagati? Što činiti s ljudima koji ne žele biti moralni? Može li im se dati razlog da postanu moralni? Odgovor na pitanje *Zašto?* u etici zapravo bi trebao biti odgovor na pitanje *Zašto* bih uopće bio moralan? Ako nemoralni prolaze bolje, ne bi li mi bilo bolje biti nemoralan? Zatim, Možemo li biti odgovorni za ono što nismo učinili? Što treba vrednovati, motive koji su doveli do postupka ili posljedice do kojih je postupak doveo? itd. Ovisno o tome što se primarno vrednuje, normativne etičke teorije dijele se u tri velike skupine: (1) *konzekvencijalizam* - gledište da prvenstveno ili isključivo treba imati na umu posljedice naših postupaka, (2) *deontologija* - gledište da postoji skup pravila kojih se trebamo pridržavati, te (3) *aretička etika* ili *etika vrline* - gledište da prvenstveno ili isključivo treba imati na umu vrline i mane ljudi. U ovom dijelu knjige razmotrit ćemo svako od ta tri gledišta. Pored ova tri gledišta, u posebnom dijelu razmotrit ćemo (4) *teorije društvenog ugovora* koje su najbliže deontologiji ali ipak tvore prilično zasebnu cjelinu i zbog povijesnih razloga i zbog obima materijala a i zato što već zadiru u domenu filozofije politike. Pored primijenjene i normativne etike, treći dio etike jest *meta-etika*.⁸⁰ To je najopćenitiji i najapstraktniji dio etike u kojem se proučava *semantika*, *ontologija* i *epistemologija moralnih termina i svojstava*. U *semantičkoj analizi moralnih termina* razmatraju se pitanja kao što su: Ima li iskaz "X je dobro" isto značenje kao i iskaz "X uvećava ukupnu količinu sreće" ili kao iskaz "Većina odobrava X"?⁸¹ Mogu li se normativni iskazi izvesti iz deskriptivnih? (*naturalizam/nenaturalizam*) Da li moralni iskazi zapravo samo izražavaju emocije? (*emotivizam*) Ili govore o nekim ne-prirodnim svojstvima? (*supernaturalizam*) Ili samo izražavaju preskripcije? (*preskriptivizam*) Itd. U *ontološkoj analizi morala* pitamo se: Jesu li moralne vrijednosti nešto što postoji objektivno i nezavisno od nas ili predstavljaju naš proizvod? Da li moralne vrijednosti stvaramo ili ih otkrivamo? (*realizam/antirealizam*) U *epistemičkoj analizi morala* pitamo se možemo li spoznati moralne vrijednosti ili ih ne možemo spoznati jer tu ni nema ništa za spoznati? (*kognitivizam/nekognitivizam*) Osnovni meta-etički problemi izloženi su u dijelu *Vrijednosti*.

Konzekvencijalizam

Konzekvencijalizam je gledište prema kojem ono što primarno trebamo vrednovati jesu *konzekvence ili posljedice naših postupaka*. Posljedice naših postupaka jesu ono u čemu je

⁷⁹ Stanje u kojem su opći principi usklađeni s intuicijama o pojedinim slučajevima naziva se *reflektivni ekvilibrij*. Stoga je postizanje reflektivnog ekvilibrija jedan od najvažnijih zadataka u izgradnji normativne etičke teorije, pogotovo kod autora koji su općenito skloni koherentističkoj metodologiji. Kod nas je na problemu reflektivnog ekvilibrija posebno radio Elvio Baccarini.

⁸⁰ O meta-etičkim problemima raspravlja se u poglavlju *Vrijednosti* pa će relevantna literatura biti navedena na početku tog poglavlja. Jasno, ta se literatura u velikoj mjeri preklapa s literaturom preporučenom za normativnu etiku.

⁸¹ To je poznati Mooreov *open question argument* o kojem će više biti riječi u poglavlju *Vrijednosti*. Ako ti iskazi nemaju isto značenje, onda to znači da etika ne govori ni o tome što uvećava ukupnu količinu sreće ni o tome što odobrava većina.

utemeljena *sva* etička vrijednost naših postupaka, principa, karakternih osobina i svega ostalog što uopće podliježe etičkom vrednovanju. Postupke treba suditi po posljedicama do kojih dovode, pravila treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo pridržavanje, karakterne osobine treba suditi po tome do kakvih posljedica dovode postupci onih koji ih imaju, institucije u društvu treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo funkcioniranje, itd.⁸² Dakle, ono što je *primarno* dobro ili loše jesu posljedice naših postupaka, sve ostalo je dobro ili loše *u deriviranom smislu*, isključivo obzirom na to do kakvih posljedica dovodi.⁸³ Motivacija za konzekvencijalizam jasna je i jednostavna; poznata je izreka da je *put u pakao popločan dobrim namjerama*, upravo je to osnovna intuicija na koju se oslanja konzekvencijalizam. Što nam vrijedi što smo se ponašali u skladu sa svim pravilima ako je naše ponašanje dovelo do loših posljedica? Što nam vrijedi što smo razvijali ove ili one karakterne osobine ako one nisu dovele ni do kakvih dobrih posljedica? Jasno, ako se složimo oko toga da ono što primarno treba vrednovati jesu posljedice naših postupaka, prvo sljedeće pitanje jest *kako vrednovati posljedice*. To jest, koje su to posljedice dobre a koje loše? Što je to što ih čini dobrima ili lošima? Najjednostavniji i najpoznatiji odgovor na ovo pitanje predstavlja *utilitarizam*.

Utilitarizam

Prema utilitarizmu, *jedino što je po sebi dobro jest sreća, sve ostalo dobro je samo u mjeri u kojoj vodi sreći*.⁸⁴ Dakle, jedino što ima intrinzičnu vrijednost jest sreća, ostale stvari mogu biti samo instrumentalno vrijedne i to u mjeri u kojoj dovode do sreće. *Jedino što je po sebi loše jest bol ili patnja, sve ostalo loše je samo u mjeri u kojoj dovodi do boli ili patnje*. Stoga sva velika pitanja kao što su Što je dobro? Što trebam činiti? Kako trebam živjeti? Što je smisao života? Čemu trebam težiti? za utilitariste imaju jednostavan i očit odgovor; to je *Sreća!*⁸⁵ Sasvim jasno u čemu se sastoji etički ispravno djelovanje; u *maksimiziranju sreće*.

⁸² U raspravi oko opravdanja kazne poznata je *konzekvencijalistička kritika retributivizma* - opravdanja kazne koje se može sažeti u izreci *Oko za oko! Zub za zub!* Konzekvencionalisti smatraju da je ovakvo opravdanje kazne primitivno i neodrživo; ne može se šteta u sadašnjosti opravdati štetom u prošlosti. Kazna se, isto kao i sve drugo, može opravdati samo nekim *budućim dobrom* do kojeg ona dovodi. Na primjer, (1) preodgajanjem počinitelja, (2) zaštitom društva od počinitelja, (3) zastrašivanjem ostalih potencijalnih počinitelja, itd. Ovdje nećemo detaljnije ulaziti u tu debatu. Nešto više o konzekvencijalističkoj kritici retributivizma može se naći u poglavlju o Slobodi volje i determinizmu, paragraf o Determinizmu i moralnoj odgovornosti.

⁸³ Iako su utilitaristi više skloni vrednovanju *stvarnih* posljedica naših postupaka, možemo primarno vrednovati i *namjeravane* posljedice, u tom slučaju govorimo o *utilitarizmu namjera*. Ako se netko dvoumi između postupaka A i B, a na osnovi raspoložive evidencije smatra da A dovodi do 100 jedinica sreće a B do 80, onda *on treba učiniti A*, čak i kada B zapravo dovodi do 150 jedinica sreće. Ako pak smatra da postupak A dovodi do 100 jedinica sreće s vjerojatnošću od 50%, a B do 80 s vjerojatnošću od 80%, onda *on treba učiniti B*, budući da B dovodi do veće očekivane korisnosti. Ukratko, ne možemo od ljudi tražiti da čine ono što je naprosto najbolje znali oni za to ili ne, od ljudi možemo tražiti da čine ono što je najbolje *u svjetlu dostupnog znanja i dostupnih informacija*.

⁸⁴ Iako je osnovne ideje utilitarizma već vrlo jasno zastupao Epikur (hedonizam), utemeljitelji i moderni klasici utilitarizma su: Jeremy Bentham (1748-1832); James Mill (1773-1821) (otac); John Stuart Mill (1806-1873) (sin); te Henry Sidgwick (1838-1900). Najvažnija klasična djela su Benthamov *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* iz 1789, J.S.Millov *Utilitarianism* iz 1863, te Sidgwickovi *Methods of Ethics* iz 1874. Od suvremenih djela svakako treba istaknuti manju knjigu *Utilitarianism For & Against*, Smarta i Williamsa iz 1973; zatim zbornik radova: *Utilitarianism and Beyond*, Sena i Williamsa iz 1982. Lijep prikaz dao je Geoffrey Scarre u *Utilitarianism* iz 1996.

⁸⁵ Sreću se može shvatiti na tri načina: (1) kao *subjektivni osjećaj sreće*, (2) kao *zadovoljenje preferencija*, te (3) kao *ono što je za čovjeka objektivno dobro* ma što on htio i ma što u njemu izazivalo osjećaj sreće. Ako se sreća shvaća u smislu (2) onda se govori o *utilitarizmu preferencija*. Ovdje nećemo ulaziti u raspravu oko toga kako treba shvatiti sreću. Osnovne ideje te rasprave izložene su u poglavlju o Smislu života, paragrafu o Sreći. Ta rasprava direktno je relevantna i vrlo važna za same osnove utilitarizma. Između ostalog, razmatra se pitanje jesu li sirovi užici jednako vrijedni kao sofisticirani, to jest, je li bolje biti sretna svinja ili nesretni Sokrat. Zatim, je li potrebno da naše želje

Utilitarizam je naprosto izraz *nastojanja da ljudima bude bolje, da bolje žive i da budu sretni*. Utilitaristi smatraju da naše postupke trebamo vrednovati isključivo po tome do koliko sreće dovode. Ako u datoj situaciji postupkom A možemo dovesti do 30 jedinica sreće a postupkom B do 14, jasno je što trebamo učiniti, trebamo učiniti A! Ako postupkom C možemo usrećiti 15 ljudi a postupkom D usrećiti 200 ljudi, jasno je što trebamo učiniti, trebamo učiniti D! Ove utilitarističke intuicije sažete su u principu najveće sreće.

Princip najveće sreće

Temeljni dezideratum utilitarizma jest *najveća sreća najvećeg broja ljudi*. To je misao koja ih vodi; što je moguće većem broju ljudi treba osigurati što je moguće veću količinu sreće. Stoga motto utilitarizma glasi *najveća sreća najvećeg broja*. To je, gotovo bi se moglo reći, mantra utilitarizma. Tako *princip najveće sreće*, osnovni a zapravo i jedini princip utilitarizma, glasi:

Čini ono što dovodi do najveće sreće najvećeg broja ljudi!

Princip najveće sreće je izuzetno plauzibilan princip, pogotovo u okolnostima u kojima naše odluke imaju posljedice po velik broj ljudi. Zamislite da ste ministar prometa i da donosite odluku o tome koji ćete autoput graditi, A ili B. Na raspolaganju imate dovoljno sredstava da izgradite bilo jedan bilo drugi, međutim, nemate dovoljno sredstava da izgradite oba. Autoput A će s glavnim gradom povezati 1 400 000 ljudi, dok će autoput B s glavnim gradom povezati tek 300 000 ljudi. Ako je njihova važnost i u svim ostalim aspektima proporcionalna broju stanovnika, recimo, za potrebe tranzita, industrije, itd, za kojega ćete se odlučiti? Jasno, izgradit ćete autoput A zato što će on povezati s glavnim gradom *veći broj ljudi*! Pod pretpostavkom da ljudi žele taj autoput, da će se njime koristiti i da će im biti bolje ako ga budu imali nego ako ga ne budu imali, *trebate donijeti odluku koja će najvećem broju ljudi donijeti najveću sreću*, drugim riječima, trebate postupiti upravo prema principu najveće sreće. Niz je situacija u kojima se taj princip naprosto nameće kao jedini ispravan pa čak i kao jedini mogući. Zamislite da ste general i da trebate zauzeti neki grad kojega drže neprijateljske snage. Na raspolaganju su vam dva plana za zauzimanje grada; u okviru plana A predviđeni gubici su 600 vojnika, u okviru plana B 170. Ako nema osjetnih razlika u ostalim relevantnim aspektima, na primjer, u brzini napredovanja, u civilnim gubicima, itd, jasno je za koji se plan trebate odlučiti. Zamislite da će fuzioniranjem dvaju poduzeća od kojih svako ima po 1000 radnika bez posla ostati 500 ljudi. Međutim, ako se poduzeća ne fuzioniraju, jedno će propasti i bez posla će ostati 1000 ljudi. Što trebate učiniti, fuzionirati poduzeća ili ne? Ako su svi ostali parametri jednaki; plaće, uvjeti rada, itd, odgovor se naprosto nameće.

Račun sreće

Jeremy Bentham je bio uvjeren da je moguće *izmjeriti i izračunati* količinu sreće do koje neki postupak dovodi. Za Benthama sreća nije nekakva subjektivna himera koja će zauvijek izbjegavati egzaktni i znanstveni pristup, već potpuno objektivna činjenica u svijetu koju se može i mora *kvantitativno* zahvatiti. Stoga je dao i točnu uputu za mjerenje sreće, to je poznati

doista budu ispunjene ili je dovoljno da samo mislimo da su ispunjene? Je li sreća primarni motiv našeg djelovanja ili samo indikator da smo uspjeli postići ono što smo željeli? Jesu li ljudi koji uživaju nečemu što je loše zbog toga još gori? Itd. Zbog toga čitatelja zainteresiranog za osnovne probleme utilitarizma svakako upućujem na paragraf o Sreći u poglavlju o Smislu života. Isto tako, budući da optužba za naturalističku pogrešku predstavlja možda najpoznatiji argument protiv utilitarizma, zainteresiranog čitatelja svakako upućujem na paragrafe Millov utilitarizam i Moore: naturalistička pogreška. Ovdje izloženi prikaz utilitarizma potpun je samo ako se čita zajedno s ta tri paragrafa.

utilitaristički *račun sreće*.⁸⁶ Budući da utilitarizam dobro izjednačava sa srećom, a ispravno s onim što uvećava sreću, račun sreće predstavlja uputu za mjerenje i računanje etičke ispravnosti postupka. Stoga, kada procjenjujemo koliko će sreće proizvesti neki postupak, moramo uzeti u obzir sljedeće *elemente* ili *dimenzije*:

1. intenzitet
2. trajanje
3. izvjesnost ili neizvjesnost
4. bliskost ili udaljenost
5. plodnost
6. čistoća
7. opseg

Intenzitet sreće je naprosto jakost ili snaga sreće: postupak koji dovede do dvostruko jačeg osjećaja sreće dvostruko je bolji postupak. *Trajanje* sreće: postupak koji proizvede pet sati sreće pet je puta bolji od postupka koji proizvede jedan sat sreće. *Izvjesnost* ili *neizvjesnost* da će postupak doista dovesti do sreće: postupak koji s vjerojatnošću od 50% dovodi do neke količine sreće dvostruko je bolji od postupka koji dovodi do iste količine sreće s vjerojatnošću od 25%. *Bliskost* ili *udaljenost* u vremenu: bolji je postupak koji brže dovodi do sreće, što prije dovede do sreće to je bolji. *Plodnost* je vjerojatnost da će neki postupak u više navrata dovesti do sreće: postupak za kojega je vjerojatnije da će ponovno dovesti do sreće bolji je od postupka za kojeg je to manje vjerojatno, što će više puta dovesti do sreće to je bolji. *Čistoća* je omjer sreće i boli do kojeg dovodi neki postupak: od dva postupka koji dovode do jednake količine sreće bolji je onaj koji uz to dovodi do manje količine boli, što je sreća do koje dovodi čišća to je postupak bolji. *Opseg* je broj ljudi na koje se odražava neki postupak: postupak koji usreći sto ljudi sto je puta bolji od postupka koji usreći jednog čovjeka.

Dakako, često je vrlo teško točno procijeniti količinu sreće do koje dovodi neki pojedini postupak. Stoga kritičari utilitarizma odbacuju račun sreće kao nešto što je *toliko komplicirano da je naprosto neupotrebljivo u svakodnevnom životu*. Čak i kada bi bilo moguće pronaći, uvrstiti i izračunati točne vrijednosti, to bi toliko dugo trajalo da nikada ne bismo stigli na vrijeme donijeti ispravnu odluku. A što će nam takva teorija? Ono što nam treba jest teorija koja će konkretnim ljudima reći što da čine u konkretnim situacijama, a ne teorija za koju nam je potreban superkompjuter koji može procesirati ogromne količine informacija u strahovito kratkom vremenu. Zbog toga utilitarizam sa svojim računom sreće u najboljem slučaju može opstati samo kao čisto akademska teorija, a ne kao stvarna etička teorija. Na ovom prigovoru pogotovo inzistiraju zastupnici *deontičke etike* - koji smatraju da trebamo postupati po pravilima. Isto tako, veliku mu težinu pridaju i *utilitaristi pravila* kada argumentiraju protiv *utilitarista postupaka*. Doista, daleko je brže i jednostavnije postupati po općim pravilima nego u svakom pojedinom slučaju izračunavati sve dobre i loše posljedice svojih postupaka, na koncu, pravila su upravo zato i nastala. Iako ovaj prigovor ima svoju težinu, pitanje je koliko je on zapravo jak i što doista pokazuje.⁸⁷ Prigovor ne pokazuje da je račun sreće nešto što je *u principu* nemoguće, on samo pokazuje da ga je *de facto* teško u potpunosti provesti. Stoga se račun sreće može shvatiti kao *okvirnu uputu* za etičko vrednovanje. Mi često razmišljamo o

⁸⁶ Račun sreće (Felicific calculus, Utility calculus, Hedonistic calculus) izložio je u Poglavlju IV svog poznatog djela *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* iz 1789.

⁸⁷ Isti se prigovor upućuje i teoriji racionalnog odlučivanja i teoriji igara - da su one nešto što je prekomplikirano da ikada moglo imati ikakvu praktičnu vrijednost. Međutim, usprkos tom prigovoru, nitko ne dovodi ozbiljno u pitanje njihovu vrijednost, one se i dalje razvijaju i na njima se i dalje radi.

posljedicama do kojih bi mogli dovesti naši postupci. Račun sreće nam pri tome može pomoći. Dakle, možemo ga shvatiti kao sredstvo za ekspliciranje i sistematiziranje nečega što ionako činimo. Kao i kod svakog računanja, vremenom ćemo postati brži i točniji, pa će time i naši postupci postati moralno bolji. Činjenica da ne možemo sagledati *sve* posljedice svojih postupaka sigurno ne pokazuje da uopće ne trebamo uzeti u obzir posljedice svojih postupaka; trebamo u mjeri u kojoj možemo.

Utilitarizam postupaka i utilitarizam pravila

Utilitarizam postupaka (act utilitarianism) jest gledište da *svaki pojedini postupak* treba vrednovati po posljedicama do kojih dovodi, dok je *utilitarizam pravila* (rule utilitarianism) gledište da su *pravila* ono što treba vrednovati po posljedicama do kojih dovodi njihovo pridržavanje. Dakle, prema utilitarizmu pravila pojedine postupke vrednujemo ovisno o tome jesu li ili nisu u skladu s pravilima koja dovode na najveće ukupne količine sreće. Zbog toga se utilitarizam postupaka još naziva i *direktni utilitarizam*, jer se pojedine postupke vrednuje direktno, dok se utilitarizam pravila onda naziva *indirektni utilitarizam*, jer se pojedine postupke vrednuje indirektno, ovisno o tome pripadaju li kategoriji postupaka koji inače dovode do najveće ukupne sreće. Klasični utilitarizam Bentham, Sidwicka i Milla je utilitarizam postupaka, oni su smatrali da treba vrednovati pojedine postupke. Međutim, sredinom dvadesetog stoljeća utilitaristi su se okrenuli utilitarizmu pravila.⁸⁸ Zašto? Prije svega, činjenica je da u našem moralu, takvom kakav *de facto* jest, postoje pravila kojih se pridržavamo; Ne ubij! Ne ukradi! Održi obećanje! itd. Budući da takva pravila postoje i budući da igraju važnu ulogu u moralu, etička teorija koja ih ignorira naprosto ne može predstavljati zadovoljavajuću rekonstrukciju našeg moralnog sustava. Štoviše, pravila se često pridržavamo čak i kada u datim okolnostima ne dovode do najboljih posljedica., naprosto zato što smo uvjereni da ne smijemo kršiti ta pravila. Čak i kada bi krađa u datim okolnostima dovela do boljih posljedica, uvjereni smo da ne smijemo krasti; čak i kada bi kršenje obećanja u datim okolnostima dovelo do boljih posljedica, uvjereni smo da moramo održati obećanje; itd. Tako utilitarizam pravila zapravo predstavlja *kompromisnu poziciju između konzekvencijalističke i deontičke etike*, to jest, između gledišta da postupke treba vrednovati po posljedicama do kojih dovode i gledišta da postupke treba vrednovati prema pravilima pod koje potpadaju. Iako kompromisna pozicija, utilitarizam pravila je po svom duhu ipak konzekvencijalistička pozicija jer se pravila vrednuju po posljedicama do kojih dovode. Ako pridržavanje nekog pravila u *najvećem broju slučajeva* dovodi do boljih posljedica nego nepridržavanje tog pravila, onda se tog pravila trebamo pridržavati *uvijek*. Ili, tog se pravila *uvijek* trebamo pridržavati ako dovodi do boljih posljedica *barem u više od 50% slučajeva*. Nadalje, kao što je već spomenuto, *jednostavnije je* pridržavati se općih pravila nego u svakom pojedinom slučaju izračunavati omjer dobrih i loših posljedica. Gdje bi nas to dovelo kada bismo u svakom pojedinom slučaju uzimali u obzir sve moguće posljedice? Naprosto je brže, lakše i jednostavnije pridržavati se općih pravila. Uz to, pridržavanje jasnih i eksplicitnih pravila olakšava život u zajednici, što je sigurno osnovna funkcija etike. Lakše je funkcionirati u društvu u kojem ljudi naprosto izvršavaju obećanja nego u društvu kojem ljudi od slučaja do slučaja procjenjuju treba li izvršiti obećanje ili ne; lakše je funkcionirati u društvu u kojem ljudi naprosto ne krađu nego u društvu u kojem svaki puta procjenjuju da li će krađa ipak dovesti do najveće ukupne sreće, itd. Na koncu, najjači razlog za odustajanje od utilitarizma postupaka i prihvaćanje utilitarizma pravila jest *kršenje ljudskih prava*. Naime, najveća sreća najvećeg broja u nekim se situacijama postiže upravo drastičnim kršenjem prava pojedinaca. Deseci tisuća Rimljana uživali su promatrajući Kršćane bačene

⁸⁸ Tu prije svega treba istaknuti knjigu *Ethics* P.H. Nowell-Smitha iz 1954, *Ethical Theory* Richarda B. Brandta iz 1959. i *Uvod u etiku* J.D.Mabbotta iz 1966.

lavovima. utilitaristički račun sreće lako bi mogao pokazati da njihova sreća nadmašuje patnju i bol nekolicine rastrganih Kršćana. ako bi račun sreće to doista pokazao, onda bi prema utilitarizmu postupaka zabava starih Rimljana bila etički opravdana. Ako bi užitak i sreća robovlasnika nadmašila patnju robova, prema utilitarizmu postupaka robovlasništvo bi bilo etički ispravno društveno-političko uređenje. *Progoni nepopularnih manjina* lako bi doveli do najveće sreće najvećeg broja. U nekim bi okolnostima čak i *osuđivanje nevinih* moglo dovesti do najveće ukupne količine sreće. Na primjer, u okolnostima u kojima uzavrelo javno mnijenje traži krivca za počinjeni zločin osuđivanjem nevinog čovjeka mogu se izbjeći neredi širih razmjera u kojima bi stradao veći broj ljudi. U takvim bi okolnostima prema utilitarizmu postupaka čak bila etička dužnost pravosuđa da pronađe žrtvenog jarca i kazni ga za zločin kojega nije počinio. Na koncu, paradoksalno je i ironično što bi društvo u kojem se svi pridržavaju pravila izuzetno dobro stajalo u pogledu najveće sreće najvećeg broja, tako da čak i utilitaristi koji sami ne vjeruju u pravila smatraju da je dobro da ljudi vjeruju u pravila i pridržavaju ih se. Drugim riječima, konzekvencijalistički gledajući, dobro ili čak najobljije društvo bilo bi ono u kojem ljudi prihvaćaju deontičku etiku. Stoga bi, konzekvencijalistički gledajući, bilo opravdano ljude uvjeravati u istinitost deontičke etike usprkos tome što bi deontička etika po pretpostavci bila neistinita. Svi navedeni primjeri su primjeri koji svjedoče protiv konzekvencijalizma a u prilog deontičke etike, međutim, samim time što govore u prilog pravila, oni ujedno svjedoče i u prilog utilitarizmu pravila.

Utilitarizam pravila sigurno predstavlja poboljšanje u odnosu na utilitarizam postupaka; ne podliježe nizu prigovora kojemu podliježe utilitarizam postupaka. Međutim, izgleda da utilitarizam pravila ipak predstavlja nestabilnu poziciju koja je formulirana prilično arbitrarno i *ad hoc*. Naime, *ako pravila prihvaćamo zato što dovode do dobrih posljedica, onda nije jasno zašto ne bismo dopustili izuzetke u situacijama u kojima izuzetci dovode do boljih posljedica*. Plauzibilna je pretpostavka da se ne smije lagati zato što bi laganje u najvećem broju slučajeva dovelo do lošijih posljedica od govorenja istine. Međutim, sigurno postoje pojedini slučajevi u kojima laganje dovodi do boljih posljedica od govorenja istine. Trebate li pomahnitalom mužu s upaljenom motornom pilom u ruci reći gdje se skriva njegova žena? Trebate li čovjeku na samrti reći da će sigurno umrijeti u sljedećih deset minuta? Izgleda očito da ne trebate, u prvom slučaju čak da ne smijete. Ili, zamislite da u razdoblju suše vlasti apeliraju na građane da reduciraju potrošnju vode. Jasno, svima će biti bolje ako se svi budu pridržavali tog apela; neće se potrošiti sve zalihe vode pa će do kraja suše svi imati dovoljno vode za najnužnije potrebe. Međutim, vode ipak ima toliko da bi je kroz cijeli period suše nekoliko ljudi moglo trošiti do mile volje; nekoliko puta dnevno puniti kadu, prati auto, zalijevati vrt, itd. Ako bismo bili vođeni idejom najveće ukupne količine sreće, trebali bismo dozvoliti takve izuzetke naprosto zato što oni uvećavaju ukupnu količinu sreće. Dakle, najgore stanje stvari je ono u kojem se nitko ne pridržava apela pa svi ostanu bez vode, bolje stanje stvari je ono u kojem se svi pridržavaju apela a još je bolje stanje stvari u kojem se većina pridržava apela a nekolicina ga krši. Jasno, ako bi ostali vidjeli da se neki ne pridržavaju apela za smanjenje potrošnje, onda se ni oni ne bi pridržavali apela pa bi svi ostali bez vode. Zbog toga je najbolje stanje stvari u kojem se većina pridržava apela a nekolicina ga u tajnosti krši. Ako pravilo o smanjenju potrošnje vode utilitarist pravila opravdava ukupnom količinom sreće, onda mora prihvatiti i tajno kršenje pravila, budući da ono dovodi do još veće ukupne količine sreće. Dakle, općenito govoreći, problem za utilitarizam pravila jest u tome što oni isti razlozi koji inače opravdavaju pravilo u nekim situacijama opravdavaju izuzetak, a ako su to razlozi zbog kojih smo prihvatili pravilo onda zbog tih istih razloga, ovisno o situaciji, moramo prihvatiti i izuzetak. Budući da utilitarist pravila nema načina da opravda pridržavanje pravila u svim situacijama, bez obzira na posljedice u pojedinom slučaju, briše se bilo kakva sadržajna razlika između utilitarizma pravila

i utilitarizma postupaka te utilitarizam pravila zapravo opet postaje utilitarizam postupaka izložen svim standardnim prigovorima.

Nepristranost

Raspravljajući o utilitarizmu, posebno trebamo obratiti pažnju na činjenicu da utilitaristi uvijek govore o *ukupnoj* količini sreće. Dakle, ne radi se o mojoj ili tvojoj, našoj ili vašoj sreći, već o *ukupnoj* količini sreće. *Sreća je sreća i svejedno je čija je!* Moja sreća ne može biti bolja i vrednija samo zato što je moja. Tuda bol ne može biti manje važna i manje loša zato što je tuda. Svačija sreća jednako vrijedi. Ono što trebamo činiti jest uvećavati ukupnu količinu sreće, ma čija ona bila.⁸⁹ Ako u nekim okolnostima postupak A donosi po 5 jedinica sreće i meni i vama, a postupak B donosi po 7 jedinica sreće i meni vama, jasno je da trebam učiniti B. Međutim, u okolnostima u kojima postupak A meni donosi 9 jedinica sreće a vama 0, a postupak B vama donosi 10 jedinica sreće a meni 0, *ja sam dužan učiniti B zato što B dovodi do veće ukupne količine sreće*, bez obzira kome od nas dvojice koliko sreće donosi taj postupak. Stoga je utilitarizam *krajnje ne-egoistička teorija*.⁹⁰ Štoviše, u tolikoj je mjeri anti-egoističan da često izgleda pretjeran i neodrživ. Tko od nas može tražiti da rasprodamo svu svoju imovinu i novce podijelimo onima koji su u lošijem položaju od nas? Tko od nas može tražiti da se za djecu u udaljenim krajevima Afrike brinemo jednako kao i za svoju vlastitu? Na koncu, tko može od mene tražiti da odustanem od 9 jedinica svoje sreće da bih time svome susjedu, sugrađaninu ili čak Kinezu ili Indijcu donio 10 jedinica sreće? Etička teorija koja ima takve posljedice i koja postavlja takve zahtjeve na naše ponašanje sigurno izgleda pretjerana i neprimjerena. Izgleda da zadovoljavajuća etička teorija mora objasniti zašto intenzitet naših dužnosti prema drugim ljudima opada što su nam ti ljudi udaljeniji, socijalno ali i prostorno. Dužnosti prema vlastitoj djeci jače su od dužnosti prema nećacima, dužnosti prema nećacima jače su od dužnosti prema ostaloj djeci u istoj školi ili kvartu, ako se tu uopće može govoriti o bilo kakvim dužnostima, a da ne spominjemo djecu s drugih kontinenata. Stoga na ovome mjestu utilitarist treba ili modificirati svoju teoriju ili nas uvjeriti da prihvatimo njene radikalne posljedice. Mogao bi, na primjer, tvrditi da je iz čisto praktičnih razloga bolje da se brinemo za svoju djecu nego za djecu u Africi ili Latinskoj Americi; o vlastitoj ćemo se djeci bolje i lakše brinuti naprosto zato što su nam bliža u prostoru. Ili, mogao bi tvrditi da će sustav u kojem se svatko brine o svojoj djeci, dugoročno gledajući, dovesti do najveće ukupne količine sreće, ili ponuditi neko slično rješenje u utilitarističkom duhu. S druge strane, utilitarist bi mogao ustrajati na jednostavnom stavu da svačija sreća jednako vrijedi i inzistirati da je, etički gledajući, svjedno je li neko dijete naše ili nije; budući da sreća svakog djeteta vrijedi jednako, jednako smo dužni brinuti se o svakom djetetu.

⁸⁹ Utilitarizam može biti privlačna pozicija i zato što predstavlja prirodnu osnovu za *etički vegetarijanizam* - gledište da se ne smije ubijati životinje za jelo. Osnova je sasvim jasna i jednostavna; *budući da i životinje mogu osjećati bol i ugodu, ne smije ih se ubijati iz istog razloga iz kojeg se ne smije ubijati ni ljude*. Istina, životinje jesu manje inteligentne od ljudi, ne govore, ne koriste se oruđima, one mogu biti i manje osjetljive od ljudi, ali *imaju sposobnost da osjećaju ugodu i neugodu* i to je osobna zbog koje ih se ne može izostaviti iz etičkih razmatranja.

⁹⁰ Nije mi jasno zašto je u nas vrlo rasprostranjeno potpuno pogrešno shvaćanje da se u utilitarizmu radi o *vlastitom* interesu, dakle, da se utilitarizam svodi na nekakav kratkoročni egoizam ili nešto slično. Možda se radi o nepoznavanju samih djela i zaključivanju o sadržaju isključivo na osnovi naziva; budući da "utilitas" znači "korist" pogrešno se zaključuje da se mora raditi o poziciji koja promiče vlastitu korist. Doista, Mill nije baš najsretnije odabrao naziv za poziciju koju je zastupao. Možda se pod ideološkim pritiskom u prošlosti utilitarizam vezao uz stereotipnu sliku zapadnjačkog potrošačkog društva i shvaćanja društva kao skupa racionalnih egoista koji isključivo teže vlastitoj koristi. Kako bilo, utilitarizam je zapravo radikalno ne-egoistička pozicija. Derek Parfit, u *Reasons and Persons*, upravo u Sidgwickovim radovima pronalazi uporište za svoju poznatu anti-egoističku tezu da sreća druge osobe u sadašnjosti B za racionalnu osobu A predstavljati jači razlog za djelovanje nego vlastita sreća iste osobe A u daljoj budućnosti.

Personalni i impersonalni razlozi

Nitko neće poricati da sreća svakog djeteta jednako vrijedi, međutim, izgleda da iz toga naprosto *ne slijedi* da se trebamo brinuti za svu djecu jednako, bila ona naša ili ne. Izgleda da niz dužnosti koje imamo prema drugim ljudima izvire upravo iz toga što smo s njima *u nekom posebnom odnosu*; do njih nam treba biti stalo bitno više nego do drugih ljudi upravo zato što su to *naša* djeca, *naši* roditelji, *naši* prijatelji, *naši* sugrađani, itd. Drugim riječima, pitanje je *da li samo iz toga što je X dobro slijedi da ja imam razlog da činim X*. Za utilitariste, kao i za ostale konzekvencijaliste, veza je tu sasvim jasna i jednostavna; *ako je X dobro, onda svatko od nas ima razlog da uvećava količinu X-a*. Tu je utilitaristička metodologija krajnje jednostavna; *prvo se identificira najviše dobro a onda se tvrdi da se etički ispravno djelovanje sastoji u uvećavanju tog dobra*. Međutim, pitanje je da li iz toga što bi bilo bolje da ima više X-a slijedi da baš *ja* trebam uvećavati količinu X. Iako je bolje da djeca u Africi ne gladuju, pitanje je je li *na vama* da vi to spriječite; iako je bolje da u šumi nema smeća, pitanje je je li *na vama* da ga vi očistite; iako je bolje da na Bliskom istoka vlada mir, pitanje je je li *na vama* da ga uspostavite; itd.⁹¹ Utilitaristi smatraju da za moralnu osobu činjenica da bi bolje da bude više X-a treba *direktno i atuomatski* biti razlog da se uvećava količina X-a, dok kritičari utilitarizma to poriču. Drugim riječima, utilitaristi smatraju da razlozi za djelovanje trebaju biti *impersonalni* (agent-neutral), dok njihovi oponenti smatraju da takvih razloga naprosto nema i da svi razlozi za etičko djelovanje moraju biti *personalni* (agent-relative).⁹² Dakle, pitanje je može li utilitarizam objasniti prirodu moralne motivacije kod normalnih i moralnih ljudi. Ako dužnosti koje nam nameće utilitarizam doista previše odstupaju od onoga za što inače vjerujemo da su dužnosti normalnih i moralnih ljudi, onda ne može objasniti prirodu i izvor moralnih dužnosti te ga stoga treba odbaciti kao neprimjerenu i neprihvatljivu teoriju.

Distribucija dobara

Iako utilitaristi govore o *najvećoj sreći najvećeg broja*, u pravilu tvrde da je najbolja distribucija dobara ona koja dovodi do *najveće ukupne količine sreće*, bez obzira na to kako je ta sreća raspoređena među pojedincima. Država u kojoj je bruto nacionalni dohodak po stanovniku 7000\$ *bolja je* od države u kojoj je taj dohodak 6000\$ ili 5200\$, bez obzira na socijalne razlike unutar države; bolje je ono društvo koje je *u prosjeku* bogatije. Drugim riječima, utilitarizam, barem u svom najjednostavnijem obliku, nije osjetljiv na raspoređenost dobara u društvu. Istina, uspoređivanje bruto nacionalnog dohotka po stanovniku je *najjednostavniji* način uspoređivanja kvalitete života u različitim državama; vrlo je teško kvantitativno izraziti raspoređenost dobara među pojedincima. Međutim, utilitaristi ne izbjegavaju raspravu o distribuciji dobara među pojedincima zato što je teško mjerljiva, izbjegavaju je zato što smatraju da je *irelevantna*. Za utilitariste je naprosto najbolja ona distribucija koja dovodi do *najveće ukupne količine dobra*, ma kako ta dobra bila raspoređena među pojedincima. Za utilitariste je *svejedno* da li će bogatstvo biti koncentrirano u rukama nekolicine ili će biti ravnomjerno raspoređeno, oni smatraju da jedino što treba vrednovati jest ukupna količina bogatstva. Jasno, ovaj utilitaristički stav, koliko god bio jasan i jednostavan, vrlo je problematičan i pitanje je da li je održiv. Pitanje je može li društvo u kojem se jedni voze u skupocjenim jahtama i kupaju u bazenima svojih vila dok drugi ruju po kantama od smeća biti jednako dobro kao i društvo u kojem svi imaju neki prosječan standard, jasno, pod pretpostavkom da je prosječna količina dobra u ta dva društva

⁹¹ Ovdje se na radi o tome kako motivirati amoralistu da bude moralan, ovdje se radi o tome što bi trebalo za normalnu i moralnu osobu trebalo predstavljati razlog za djelovanje.

⁹² Više o ovom problemu može se naći u tekstu Davida McNaughtona i Piersa Rawlinga "Deontology", § 1.4, u *The Oxford Handbook of Ethical Theory* Davida Coppaa.

jednaka. Zamislite da vam ekscentrični bogataš ponudi da njegove novce dijelite dvojici ljudi o kojima ne znate ništa. Novce možete podijeliti na tri načina, A: prvome 10 i drugome 10, B: prvome 10 a drugome 15, C: prvome 5 a drugome 25. Recimo da se radi o tisućama kuna ili eura. Dakle:

	A	B	C
O ₁	10	10	5
O ₂	10	15	25
ukupno	20	25	30

O toj dvojici, O₁ i O₂, ne znate ništa, ne znate ni njihove potrebe, ni njihove zasluge, ni okolnosti u kojima se nalaze. Ekscentrični bogataš je toliko bogat da je njemu potpuno svejedno da li ćete podijeliti 20, 25 ili 30 tisuća njegovih kuna, on tu razliku neće ni osjetiti. Vi tako i onako nećete dobiti ništa, vama je svejedno koliko ćete kome dati. Možete zamisliti da dijelite novce UN-a državama o kojima ne znate ništa, ili da županijske novce dijelite udrugama o kojima ne znate ništa.⁹³ Ukratko, u situaciji ste da dijelite *manu s neba*. Kako biste podijelili novce? Za koju biste se distribuciju odlučili, A, B ili C? Što mislite, koja je distribucija bolja?

Egalitarist bi preferirao distribuciju A naprosto zato što sredstva dijeli na *jednake* dijelove. Budući da nemamo nikakvih saznanja kojima bi se eventualno mogla opravdati razlika u distribuciji - saznanja o potrebama i zaslugama ljudi kojima dijelimo sredstva, jedina pravedna, poštena i dobra distribucija jest A. Dakle, *dok nema razloga da distribucija bude nejednaka, ona treba biti jednaka*. Pored toga, u distribuciji B O₁ bi bio u *relativno* lošijem položaju u odnosu na O₂; iako bi O₁ u B imao 10 tisuća isto kao i u A, u B bi imao 5 tisuća manje od O₂. Iako je 10 tisuća uvijek 10 tisuća, nije svejedno da li će vam plaća biti 10 tisuća u društvu kojem i svi ostali imaju 10 tisuća ili u društvu kojem svi ostali imaju 15 tisuća. Čak i pod pretpostavkom da je platežna moć u oba slučaja jednaka, u drugom je slučaju *vama lošije nego drugima*. Jasno, u distribuciji C O₁ je i u *relativno* lošijem položaju u odnosu na O₂ i u *apsolutno* lošijem položaju u odnosu na svoj položaj u distribucijama A i B. O₁ je u C relativno gledajući u peterostruko lošijem položaju od O₂, dok je u apsolutnim razmjerima u dvostruko lošijem položaju nego u A ili B.

Utilitarist bi svakako odbacio distribuciju A zato što je ukupna količina podijeljenih dobara u njoj najmanja; B i C su bolje naprosto zato što je u njima veća ukupna količina dobra, najbolja je C zato što je u njoj ukupna količina dobra najveća. Utilitarističko rasuđivanje se i ovdje oslanja na intuiciju da je dobro uvijek dobro i da je svejedno čije je i tko ga koliko ima. Ako je X dobro, onda što više X-a to bolje, a najbolje je ono stanje stvari u kojem ima najviše X-a, u ovom slučaju, to je distribucija C. Iako bi dosljedni utilitarist bez razmišljanja prihvatio distribuciju C, zanemarimo nakratku opciju C i usredotočimo se na odnos između A i B. Bi li to što bismo u B O₁ stavili u relativno lošiji položaj bio dovoljan razlog da O₂ *ne* damo dodatnih 5 tisuća koje bismo mu mogli dati a da ništa ne oduzmemo od O₁? U oba slučaja O₁ dobija jednako a u drugom slučaju O₂ dobija više. Zašto ne bismo čovjeku dali dodatnih 5 tisuća koje nikoga ništa ne koštaju? Da ste vi na mjestu O₁ što biste predložili onome tko dijeli novce, da mu da dodatnih 5 tisuća ili ne? Vi ništa ne gubite a onaj drugi dobija, nije li onda bolje da on dobije nego da ne dobije? Ne bi li preferiranje A pred B s vaše strane bila *čista zavist*? Iako egalitarizam ima puno dobrih strana, ovo je situacija u kojoj se jasno vidi njegov osnovni

⁹³ Možete zamisliti da poklanjate ovce vlasnicima stada, da dijelite kilometre vodovoda ili asfalta mjestima u nerazvijenim područjima, da studentima iz nerazvijenih zemalja dijelite stipendije, itd.

problem, to je *uravnilovka*⁹⁴. Posljedica dosljednog provođenja jednakosti jest da *ako ne može svima biti bolje da onda nikome ne smije biti bolje*. Oni koji bi mogli imati više nego što imaju ne smiju imati više nego što imaju da ne bi imali više od ostalih. Štoviše, ako se onima koji imaju manje ne može dodati, onda treba oduzeti onima koji imaju više, tako da svi imaju jednako. Jasno, za utilitariste je ovakvo rasuđivanje potpuno pogrešno, u duhu utilitarizma je suprotna intuicija da *ako već ne može svima biti bolje da onda treba biti bolje barem onima kojima može biti bolje*. Ovdje utilitaristička intuicija izgleda jača te stoga izgleda da B ipak odnosi prevagu nad A. Međutim, ako smo na osnovi utilitarističkih razloga dali prednost distribuciji B pred A, onda bismo na osnovi istih razloga trebali dati prednost distribuciji C pred B. Ipak, pitanje je da li je C bolja od B, ako je uopće bolja, na osnovi istih razloga na osnovi kojih je B bolja od A.

Usprkos utilitarističkim razlozima, distribucija C je upitna jer je u njoj O_1 prošao lošije nego u A i B. Pitanje je da li je opravdano nekom smanjiti za 5 da bi se drugome povećalo za 10 (C u odnosu na B) ili nekome smanjiti za 5 da bi se drugome povećalo za 15 (C u odnosu na A). Iako ne znamo ništa o potrebama osoba kojima dijelimo novce, osjećali bismo nekakvu nelagodu kada bismo O_1 zakinuli za 5 zato da bismo O_2 povećali iznos za dodatnih 10 ili 15. Imamo intuiciju da je nepravedno nekome oduzeti da bi se dalo nekome drugome. Istina, ovdje ne bismo O_1 oduzeli nešto što je on od prije imao, ovdje dijelimo manu s neba, ali bismo ga ipak zakinuli u smislu da mu ne bismo dali nešto što bismo mu mogli dati kada bismo se odlučili za A ili B. Sljedeći razlog da isključimo opciju C jest to što *vrijednost dobra rapidno opada s povećanjem njegove količine*. *Marginalna korisnost* dobra bitno je niža od korisnosti dobra. Vrijednost prvog stana do kojeg dodete bitno je viša od vrijednosti svakog sljedećeg stana, bez obzira na njihovu tržišnu vrijednost. Vrijednost trećeg para cipela nije jednaka vrijednosti pedesetog. Isto vrijedi i za novce; povišica od tisuću kuna *ne vrijedi jednako* onome tko ima dvije tisuće mjesečno kao i onome tko ima dvadeset. Upravo iz tog razloga 5 tisuća koje O_1 ne dobija u C može vrijediti više od 15 tisuća koje O_2 dobija u C. Fenomen *marginalne korisnosti* pokazuje da utilitaristi jako griješe kada prešutno pretpostavljaju da je vrijednost dobra uvijek jednaka i da linearno raste s povećanjem količine dobra.⁹⁵ Pretpostavka da *ako je X dobro, onda što više X-a to bolje* naprosto nije istinita.

Intuicije o marginalnoj korisnosti još više zaoštrava ideja *minimuma*; minimuma hrane potrebnog da bi se čovjek održao na životu, praga ljudskog dostojanstva, takozvane potrošačke košarice, minimuma potrebnog za pristojan život, itd. Dakle, ideja je da postoji minimum potreban za normalan život i da je situacija alarmantna kada se netko nađe ispod tog minimuma. Stoga nam sama mogućnost da netko ostane ispod minimuma ulijeva averziju prema velikim razlikama u distribuciji dobara. Kada bi se u izloženom primjeru radilo o mjesečnim plaćama i kada bi 10 tisuća bio minimum dovoljan za pristojan život, usprkos većoj ukupnoj količini novaca, odbacili bismo opciju C zato što nekoga ostavlja ispod potrebnog minimuma. Iako u izloženom primjeru po pretpostavci ne znamo ništa o potrebama, sama mogućnost da je 5 tisuća koje O_1 dobija u C ispod nekog minimuma čini nas nesklonima opciji C.

Minimum i marginalna korisnost prirodno dovode do ideje *prioriteta*. Općenito govoreći, prioritet imaju oni kojima je lošije; *što je nekome lošije, to mu prije treba pomoći*; najprije treba pomoći onima kojima je najgore. Ponekad govorimo o "onima kojima je pomoć najpotrebnija", jasno, pri tome mislimo na one kojima je najgore. Zamislite da stanujete u

⁹⁴ U literaturi na engleskom koristi se izraz *The Levelling Down Objection*. Prigovor se u pravilu ilustrira krajnje brutalnim primjerom vida; kada bi nejednakosti stvarno bile nedopustive, onda bi, budući da su neki ljudi slijepi, trebalo oslijepiti svih tako da svi budu jednaki.

⁹⁵ Bilo bi zanimljivo vidjeti do kakve bi distribucije dobara doveo utilitarizam uz pretpostavku marginalne korisnosti, dakle kada bi utilitaristi odustali od pretpostavke da jednaka količina dobra ima jednaku vrijednost uvijek, svuda i za svakoga. Uz uvrštavanje odgovarajućih vrijednosti, utilitarizam bi mogao dovesti i do potpunog egalitarizma.

predgrađu i da imate dvoje djece, jedno je zdravo i čilo i odgovara mu takva okolina; društvo, blizina prirode, itd. Međutim, drugo dijete ima neki ozbiljan i bolan hendikep te bi mu zbog blizine bolnice i odgovarajuće škole bilo puno lakše kada biste stanovali u gradu. Što biste učinili, da li biste se zbog toga preselili u grad? Biste li se preselili u grad čak i kada biste time manje pomogli drugom djetetu nego što biste odogli prvome, dakle, čak i kada bi dobitak za hendikepirano dijete bio manji od gubitka za zdravo? Izgleda da bi se u takvim okolnostima trebalo preseliti u grad upravo zato što je hendikepiranom djetetu lošije i njemu je pomoć *potrebnija*. Štoviše, izgleda da bi se trebalo preseliti u grad i kada biste imali još jedno ili dvoje zdrave djece i to opet iz istog razloga; potrebe djeteta kojemu je bitno lošije nego drugoj djeci *imaju prioritet*.⁹⁶ Na osnovi iste intuicije, intuicije o prioritetu, bili bismo neskloni distribuciji C. Iako ne znamo ništa o potrebama O_1 i O_2 i okolnostima u kojima žive, preferirali bismo distribucije A i B zato što je u distribuciji C, relativno gledajući, O_1 u pet puta lošijem položaju od O_2 . Dakle, smatrali bismo da povećanje od 5 jedinica za O_1 *ima prioritet* nad povećanjem od 10 ili 15 jedinica za O_2 .

Uvid da smanjenje nesreće ima prioritet pred uvećanjem sreće osnovna je intuicija *negativnog utilitarizma*. To je etička teorija prema kojoj osnovni cilj etičkog djelovanja jest *minimiziranje boli i patnje* a ne maksimiziranje sreće.⁹⁷ Tako prema negativnom utilitarizmu *ispravan postupak* ne bi bio onaj dovodi do najveće ukupne količine sreće, već onaj koji dovodi do *najmanje ukupne količine nesreće*, to jest, boli i patnje. Dakle, od svih mogućih postupaka koje možemo izvršiti u datim okolnostima ispravan je upravo onaj koji *u najvećoj mjeri umanjuje nesreću*. Motivi za negativni utilitarizam su jasni, to su intuicije koje upravo razmatramo. Negativni utilitarizam, isto kao i pozitivni, primjereniji je odlukama koje imaju posljedice po veći broj ljudi; budući da pojedinci tako i onako teže vlastitoj sreći, negativni utilitarizam prvenstveno bi trebala provoditi država socijalnom politikom i općenito mjerama za pomoć onima čiji je položaj u društvu najlošiji. To je sigurno vrlo suvisao i trezven zahtjev, međutim, negativni utilitarizam nailazi na vrlo jednostavan problem. Naime, ako bi najbolji mogući postupak bio onaj koji bi u najvećoj mogućoj mjeri smanjio bol, onda bi *najbolje što bismo mogli učiniti* bilo da što prije konstruiramo i aktiviramo bombu koja bi jednom zauvijek uništila sav osjetilni život u univerzumu. Pri tome bi bilo najbolje kada bi takva bomba djelovala trenutno tako da osjetilni organizmi ne prolaze kroz bolnu agoniju umiranja. Pouka ovog *reductio ad absurdum* u maniri dr.Strangelova je jasna; *uklanjanje boli ne može biti jedina vrijednost*, sreća mora imati i pozitivnu vrijednost - kao nešto što je dobro po sebi, a ne samo negativnu - kao nešto što je dobro samo zato što predstavlja odsustvo boli. Dakle, u etičkoj teoriji uklanjanje boli može predstavljati prioritet, ali ne može biti jedino što je po sebi dobro. Možda ono za čim tragaju utilitaristi nije ni maksimiziranje sreće ni minimiziranje nesreće, već maksimiziranje *omjera* sreće i nesreće; možda ne treba težiti ni najvećoj ukupnoj količini sreće ni najmanjoj ukupnoj količini nesreće već najboljem omjeru sreće i nesreće. Svijet s najvećom ukupnom količinom sreće lako bi mogao biti i svijet s najvećom ukupnom količinom nesreće.

⁹⁶ Ovaj poznati primjer izložio je Thomas Nagel u članku "Equality" iz 1978, objavljenom u knjizi *Mortal questions* iz 1979, on smatra da je ideja prioriteta zasnovana u ideji jednakosti. Derek Parfit i Harry Frankfurt smatraju da ideja prioriteta *nije* zasnovana u ideji jednakosti već da je od nje nezavisna. Derek Parfit u članku "Equality and Priority" iz 1995. objavljenom i u zborniku Andrew Masona *Ideals of Equality* iz 1998. Harry Frankfurt u članku "Equality as moral ideal" iz 1987, objavljenom u knjizi *The importance of what we care about* iz 1988. Frankfurt, na primjer, smatra da ono što ljudi zapravo žele kada se zalažu za jednakost često nije to da *svi imaju jednako* već to da *svi imaju dovoljno*. Mislim da je ova dijagnoza točna i važna; intuicije o potrebama i zadovoljenju minimuma treba pažljivo razlučiti od intuicija o jednakosti.

⁹⁷ Otac negativnog utilitarizma je Karl Popper, formulirao ga je u svom djelu *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* iz 1952, tom I, poglavlje 5. Zanimljivo je da je Popper obrnuo intuicije i u filozofiji znanosti; daleko veću težinu pridao je pokušajima falsifikacije znanstvene teorije nego pokušajima njene verifikacije.

Vjerojatno je da bi to naprosto bio svijet s najvećim brojem ljudi, on bi sadržavao i najveću količinu sreće i najveću količinu nesreće. Zbog ograničenosti resursa, svijet s manjim brojem stanovnika vjerojatno bi imao bitno bolji omjer sreće i nesreće, iako bi sadržavao manju ukupnu količinu sreće. Pitanje je koji bi svijet bio bolji, onaj koji bi zbog većeg broja stanovnika sadržavao veću ukupnu količinu sreće ili onaj koji bi zbog manjeg broja stanovnika imao bolji omjer sreće i nesreće. Čini nam se da bi bolji bio onaj koji bi zbog manjeg broja stanovnika imao bolji omjer sreće i nesreće. Koja je država bolja, Švedska ili Kina, Belgija ili Indija? Ako vam je pitanje nejasno, upitajte se u kojima biste od tih država više željeli živjeti. Tu se ponovno vidi da utilitaristi griješe kada inzistiraju na ukupnoj količini sreće bez obzira na raspoređenost sreće među pojedincima.

Vratimo se raspravu o prioritetu. Vrlo je zanimljivo pitanje *zašto* smatramo da prioritet imaju oni kojima je lošije. Neki autori smatraju da intuicije o prioritetu imaju svoje uporište u intuicijama o *jednakosti*; pomoć hendikepiranom djetetu ima prioritet zato što je hendikepirano dijete *u lošijem položaju od zdravog*, a budući da nema opravdanja za tu nejednakost, treba ju što je moguće više smanjiti. Međutim, pitanje je jesu li intuicije o prioritetu doista zasnovane na intuicijama o jednakosti. Naime, hendikepiranom djetetu bi *pomoć bila jednako potrebna i kada bi bilo jedino dijete*. Njemu nije potrebna pomoć zato da bi se smanjila razlika između njega i zdravog djeteta, već zato da bi se moglo što je moguće normalnije razvijati, bez obzira na to ima li braće i sestara i u kakvom su oni položaju. Dakle, ne radi se o tome da će hendikepirano dijete biti u lošijem položaju u odnosu na zdravo, već se radi o tome da mu je naprosto potrebna pomoć, bez obzira na to kako je ostaloj djeci. Najjednostavnije rečeno, ako nekome treba pomoći onda mu treba pomoći ne zato da bi mu bilo jednako kao i drugima nego mu treba pomoći naprosto zato što mu treba pomoći. To pokazuje da intuicije o prioritetu *nisu* zasnovane na intuicijama o jednakosti već da su *nezavisne* od njih. Ako nekome treba 5000 kalorija dnevno, onda mu treba 5000 kalorija dnevno *ma koliko trebalo drugim ljudima*; ako nekoj obitelji treba 10000 kn mjesečno, onda im treba 10000 kn mjesečno, *ma koliko trebalo ostalim obiteljima*. Ako je ljudima koji se nalaze na 5000 m nadmorske visine potreban dodatni kisik da bi mogli normalno disati, onda im je potreban dodatni kisik bez obzira što ostalima koji se nalaze na manjoj visini nije potreban dodatni kisik, *bio bi im jednako potreban i kada ne bi bilo nikoga ispod 5000 m*. Stoga, ako su intuicije o prioritetu nezavisne od intuicija o jednakosti, onda nas razlozi na osnovi kojih odbacujemo intuiciju C ne obvezuju da automatski prihvatimo distribuciju A. Razmatranja o prioritetu navode nas da odbacimo C, ali, budući da nisu zasnovana na intuicijama o jednakosti, ne navode nas da prihvatimo A.

Vidjeli smo, *utilitaristi* preferiraju društvo s najvećom ukupnom količinom dobra, bez obzira na distribuciju među pojedincima. Ovaj se utilitaristički stav često opravdava sljedećim i sličnim razlozima. Prvo, budući da se u svakom društvu dio bogatstva ipak prelijeva od bogatijih prema siromašnijima, siromašniji u bogatom društvu ipak će živjeti bolje od siromašnijih u siromašnijem društvu. Drugo, budući da bogatstvo akumulirano u rukama nekolicine olakšava investiranje i otvaranje novih radnih mjesta, društvo s velikim socijalnim razlikama ima bolju perspektivu razvoja, tako da će dugoročno gledajući i siromašnijima biti bolje da žive u društvu s većim socijalnim razlikama.⁹⁸ Treće, argumentirajući protiv egalitarista, utilitaristi tvrde da će u društvu u kojem postoje razlike ljudi biti više stimulirani na rad nego u društvu u kojem bi imali jednake garantirane prihode, tako da je, dugoročno i ukupno gledajući, za svih bolje da u društvu postoje nejednakosti.⁹⁹ Zbog toga je utilitarizam blizak *neoliberalizmu* - gledištu da su socijalne razlike, ma kako velike bile, potpuno prirodne i potpuno opravdane, jasno, dok su god

⁹⁸ Razmišljajući na takav način, neki su naši političari čak tvrdili da bi u Hrvatskoj trebalo biti 200 bogatih obitelji koje bi onda predstavljale lokomotivu ekonomskog razvoja.

⁹⁹ Ovo je temeljna kapitalistička kritika socijalizma.

ostvarene na legalan način. Navedeni utilitaristički razlozi mogu ali i ne moraju biti točni; možda će upravo društvo s manjim socijalnim razlikama biti dugoročno i ukupno gledajući uspješnije; socijalne razlike imaju tendenciju da se s vremenom povećavaju a ne da se smanjuju; ljudi kojima je loše i nakon uloženog truda sigurno neće biti motivirani za daljnji rad; itd. Stoga bi se dosljedni utilitarist, ako bi se ispostavilo da socijalna jednakost dugoročno gledajući dovodi do najveće ukupne koristi, zalagao da socijalnu jednakost. Međutim, u tom bi slučaju socijalna jednakost za utilitaristu imala isključivo *instrumentalnu* vrijednost, ne bi bila nešto što je *dobro po sebi*, već nešto što je dobro samo zato što *dovodi do onoga što je dobro po sebi*, a to je za utilitaristu najveća ukupna količina dobra. Isto tako, i izložena tri razloga kojima utilitarist opravdava socijalnu nejednakost za utilitaristu imaju isključivo *instrumentalnu* vrijednost; nejednakosti su dobre i prihvatljive u mjeri u kojoj dovode do najveće ukupne količine dobra. Iako je utilitarizam sam po sebi neutralan u odnosu na jednakost ili nejednakost u distribuciji dobara, navedeni razlozi kojima se opravdavaju nejednakosti formulirani su tako da pokazuju da će *i onima kojima je lošije* biti bolje ako se zadrže nejednakosti u društvu. Stoga je pitanje što ti razlozi zapravo pokazuju, može ih se shvatiti kao da pokazuju da je zadržavanje nejednakosti u društvu naprosto *najbolji način* ili barem *dovoljno dobar način* da bude bolje i onima kojima je sada najlošije. Ako je to tako, onda snaga tih razloga ne leži u utilitarističkoj intuiciji da je najbolja ona distribucija koja dovodi do najveće ukupne količine sreće, već u intuicijama o *prioritetu*. Stoga navedena tri razloga doista potkrepljuju utilitarističke intuicije samo uz vrlo jake i prilično problematične empirijske pretpostavke o funkcioniranju ekonomije. Navedeni razlozi ne mogu nam direktno pomoći pri odlučivanju između distribucije A, B i C zato što te distribucije po pretpostavci primjera predstavljaju finalna stanja stvari koja vrednujemo *po sebi* a ne kao sredstva koja dovode do neke daljnje distribucije. Jasno, oni mogu biti indirektno relevantni; moglo bi se tvrditi da distribucija C može biti bolja i za O_1 zato što će se nakon niza socijalnih i financijskih interakcija dio sredstava od O_2 preliti u džep O_1 , tako da će dugoročno gledajući i O_1 biti na koristi, čak i više nego da je odmah u početku dobio 10 umjesto 5. Jasno, ova je tvrdnja problematična, ali čak i kad bi bila točna, pokazivala bi da je uvećanje ukupne količine dobara prihvatljivo *samo ako* može dovesti do poboljšanja statusa onih kojima je najlošije. To pak, pokazuje da distribuciju C treba odbaciti ako ju se vrednuje intrinzično, bez obzira na posljedice do kojih bi mogla dovesti.

Na koncu, izgleda da i dalje ostaje otvoreno pitanje koju distribuciju prihvatiti, A, B ili C. Iako vrlo jaki razlozi isključuju opcije A i C, i u igri ostavljaju samo B kao najbolju opciju, opcija B nam ipak izgleda kao neko kompromisno i neprincipijelno rješenje. Zašto ne *svima jednako* (A)? Zašto ne *ukupno najviše* (C)?

Deontološka etika

Izraz *deontologija* dolazi od grčkih riječi *deon*, što znači *dužnost* ili *obveza*, i *logos*, što znači *govor* ili *znanost*. Tako bi izraz *deontologija* u doslovnom prijevodu značio *znanost o dužnosti*. Izraz i danas ima u osnovi isto značenje i označava *etičku teoriju koja je primarno ili čak isključivo zasnovana na dužnostima*.¹⁰⁰ Ideja da postoje dužnosti duboko je ukorijenjena u našem razmišljanju i ponašanju; uvjereni smo da postoje *stvari koje naprosto moramo učiniti, svidale nam se one ili ne, bile one u našem interesu ili ne*. O takvim stvarima govorimo koristeći izaze kao što su: *smije, ne smije, mora, zabranjeno, dopušteno, treba, ne treba*, itd. Roditelji su *dužni* brinuti se o doborobiti svoje djece. Djeca *moraju* slušati svoje roditelje. *Ne smije* se krasti.

¹⁰⁰ Osobno mi je draži izaz *deontička etika* nego *deontološka etika*, ni jedan izraz nije pogrešan, no ipak koristim izraz *deontološka* jer se izraz *deontička* koristi u sintagmi *deontička logika*. Deontička logika je grana logike u kojoj se nastoji sistematizirati odnose između *obaveznog, dopuštenog, zabranjenog* i ostalih deontičkih operatera.

Uvijek *treba* govoriti istinu. *Mora se* pomoći prijatelju. *Krivo* je lagati. Itd. Svi ti izrazi ukazuju na dužnosti ili obveze koje imamo. Ljude se ponekad optužuje da *nisu izvršili svoju dužnost* ili ih se hvali da su *savjesno izvršili sve svoje dužnosti*. Dužnosti su ono što se mora ispuniti, dužnosti se ne smiju ne izvršiti. Dužnosti ima raznih i izviru iz raznih osnova. Neke dužnosti izviru iz funkcija koje obnašamo; član upravnog odbora morao prijaviti nepravilnosti u radu; predstojnik katedre ne smije tolerirati aljkavost zaposlenika, itd. Neke dužnosti izviru iz zanimanja koja imamo; automehaničar na servisu mora provjeriti kočnice, to je tema koju profesor ne smije zaobići na svojim predavanjima, kirurg ne smije previdjeti zadebljanje tkiva, itd. Neke dužnosti izviru iz obiteljskih odnosa u kojima stojimo; treba se brinuti za svoje roditelje, ne smije se zapustiti djecu, ne može tako nešto učiniti rođenom bratu, itd. Neke dužnosti izviru iz činjenice da smo građani neke države; dužan je odazvati se pozivu na mobilizaciju, treba pomoći svojim sunarodnjacima u nevolji, treba izaći na izbore, itd. Izgleda da neke dužnosti čak izviru iz najopćenitije činjenice da smo naprosto ljudi; postupio je kao čovjek, to je bilo neljudski, itd. Ideja da određeni položaji u međuljudskim odnosima i uloge koje imamo u društvu za sobom povlače odgovarajuće dužnosti jasno se vidi u formulacijama u kojima se koristi izraz "kao". Ljudi često koriste takve formulacije; ja *kao* automehaničar ne mogu dopustiti da vozilo napusti moj servis s neispravnim kočnicama; ja *kao* roditelj ne mogu dopustiti da moje dijete bude u takvom društvu; ja *kao* profesor ne mogu pustiti na ispit studenta koji ne zna Leibnizov zakon; ja *kao* čovjek ne mogu izbaciti na ulicu podstanare s djecom zato što nisu platili najamninu; itd. Ideju dužnosti lakše je shvatiti na primjerima u kojima su dužnosti vezane uz točno određeno zanimanje ili ulogu u društvu. Međutim, zastupnici deontološke etike smatraju da postoje i *opće etičke dužnosti koje svi imamo bez obzira na zanimanje ili ulogu u društvu*. To su prave etičke norme koje svi trebamo slijediti; Ne ubij! Ne kradi! Ne laži! to su *pravila koja vrijede uvijek, svuda i za svakoga*. Ukratko, zastupnici deontološke etike smatraju da se moral sastoji od *skupa pravila* koja smo dužni slijediti. Budući da smo dužni slijediti ta pravila, ona predstavljaju naše dužnosti. Shodno tome, *ispravni* postupci su oni koji su u skladu s tim pravilima, a *neispravni* oni koji ih krše. Isto tako, *dobar čovjek* je onaj koji živi u skladu s tim skupom pravila, a *loš čovjek* onaj čije ponašanje odstupa od tih pravila. Dobar čovjek je onaj koji ispunjava svoje dužnosti a loš onaj koji ih ne ispunjava ili čak krši. Dakle, ono što se primarno vrednuje u deontološkoj etici jesu *pravila postupanja*, dok se pojedini postupci vrednuju u derivativnom smislu, ovisno o tome jesu li ili nisu u skladu s etičkim pravilima. Stoga se u deontološkoj etici *pojedini postupci opravdavaju pozivanjem na opća pravila*; pomogao sam mu zato što je bio u nevolji a prijatelju u nevolji se mora pomoći; nisam uzeo bez pitanja jer bi to predstavljalo krađu a krasti se ne smije; ne mogu sam donijeti odluku jer bi to značilo da partneru radim iza leđa a to se ne smije; itd. Kako se dalje opravdavaju opća pravila to je drugo pitanje o kojemu ćemo kasnije raspravljati. Ovdje je važno naglasiti da se okviru deontološke etike postupci *ne opravdavaju pozivanjem na dobre posljedice do kojih bi doveli* već isključivo ili barem primarno pozivanjem na opća pravila s kojima jesu ili nisu u skladu. Dakle, za razliku od konzekvencijalističke etike, u kojoj se postupci vrednuju obzirom na *posljedice do kojih dovode*, u deontološkoj etici postupci se vrednuju obzirom na *pravila pod koja potpadaju*. Deontološka ideja da su posljedice irelevantne ili barem da ne mogu biti presudne prilikom vrednovanja postupaka jasno je izražena u poznatoj izreci *Fiat justitia, pereat mundus!* (Neka bude pravda, makar propao svijet!). Pravda je pravda i mora biti izvršena, bez obzira na posljedice do kojih će to dovesti. Dakle, ideja je da vršenje pravde predstavlja dužnost od koje se ne smije odstupiti ni po koju cijenu. Dužnosti su dužnosti i moramo ih ispuniti, ne zato što dovode do ovakvih ili onakvih posljedica, već naprosto zato što su to naše dužnosti koje moramo ispuniti.

Obećanje

Primjer koji jasno ilustrira deontološku poziciju i koji se često koristi u literaturi jest *ispunjenje obećanja*.¹⁰¹ Obećanja se moraju ispuniti; ne može se nešto obećati a onda to ne učiniti, ako smo nešto obećali onda to moramo i učiniti. Izreka je da se čovjeka drži za riječ a vola za rogove. Mi ne moramo nikome ništa obećati, ali, ako smo nekome nešto obećali onda to moramo i učiniti. Izrazi: Rekao je! Obećao je! Dao je riječ! izražavaju jake obveze. Sam čin obećanja nameće nam obvezu da to obećanje ispunimo. Obećanja se izvršavaju; ako je netko "Reko' pa poreko'", to baca loše svjetlo na njegov moralni karakter.¹⁰² Ako smo obećali djeci da ćemo ih voditi u zooški vrt, onda ih trebamo voditi u zooški vrt; ako smo obećali da ćemo vratiti novce do četvrtka, onda trebamo vratiti novce do četvrtka; ako je mehaničar rekao da će popraviti auto u toku sljedećeg tjedna, onda auto treba biti popravljen u toku sljedećeg tjedna; ako je vlada obećala da će povećati porođiljne naknade, onda treba povećati porođiljne naknade; itd. Nadalje, ako smo obećali da ćemo učiniti *X*, onda smo dužni učiniti *X* *upravo zato što smo to obećali*. To što ćemo učiniti *X* to će vjerojatno dovesti do nekakvih dobrih posljedica, na koncu, zbog nečeg i jesmo obećali to što smo obećali. Međutim, *naša dužnost da ispunimo obećanje ne izvire iz činjenice da će to što ćemo učiniti X dovesti do nekih dobrih posljedica, već iz činjenice da smo obećali da ćemo učiniti X*. Ako smo djeci obećali da ćemo ih odvesti u zooški vrt, onda to trebamo učiniti, ne samo zato što je to za njih zanimljivo, već barem dijelom i *zato što smo to obećali*. Sigurno je bolje da auto bude popravljen sljedeći tjedan nego da ne bude popravljen, međutim, dužnost mehaničara da završi auto u toku sljedećeg tjedna ne izvire iz toga što je bolje da auto bude popravljen nego da ne bude, već barem dijelom iz toga što je *obećao* da će auto biti gotov u toku sljedećeg tjedna. Stoga se dužnost da se ispuni obećanje nikada ne može u potpunosti svesti na dobre posljedice do kojih ispunjenje dovodi, već uvijek barem dijelom ovisi o činjenici da je obećanje dano. Zbog toga zastupnici deontološke etike odbacuju konzekvencijalističku ideju da se vrijednost održanja obećanja, isto kao i bilo kojeg drugog ispravnog postupka, svodi na dobre posljedice do kojih dovodi održanje obećanja. Štoviše, zastupnici deontološke smatraju da *imamo dužnost održanja obećanja čak i kada bi kršenje obećanja dovelo do veće ukupne količine dobra*. Zamislimo da je automehaničar obećao A-u da će mu popraviti automobil do kraja tjedna, da do kraja tjedna može završiti samo taj jedan automobil i da mu se nakon toga javio B kojemu je automobil potrebniji nego A-u. Pretpostavimo da A namjerava odvesti na vikend ženu i dvoje djece dok B namjerava odvesti na vikend ženu i četvero djece. Ako su sve ostale stvari jednake i ako odlazak na vikend svakome predstavlja jednako zadovoljstvo, veća ukupna količina sreće bit će ostvarena ako bude popravljen B-ov automobil. Što u ovoj situaciji treba učiniti automehaničar, do kraja tjedna popraviti A-ov automobil ili ostaviti A-ov automobil i uzeti B-ov? Zastupnik deontološke etike ovdje nema nikakvih dilema, mehaničar treba završiti A-ov automobil jer je to obećao. Pored profesionalne dužnosti da popravlja automobile i općeljudske dužnosti da pomaže ljudima, mehaničar ima i *posebnu dužnost* prema A-u jer mu je obećao da će mu popraviti automobil do kraja tjedna. Da nije već obećao A-u da će mu završiti automobil do kraja tjedna, mehaničar bi trebao uzeti B-ov automobil jer je po pretpostavci automobil potrebniji B-u. Međutim, budući da je već obećao A-u, više ne može uzeti B-ov automobil. U ovom primjeru ni utilitarist, barem u principu, nema nikakvih dilema; ako će popravljanje B-ovog automobila donijeti veću ukupnu količinu sreće, automehaničar treba prekršiti obećanje dano A-u i popraviti B-ov automobil. Općenito govoreći, u situaciji u kojoj izvršenje obećanja dovodi do 100 jedinica sreće a kršenje do 120, 150 ili više, prema deontološkoj etici obećanje treba izvršiti dok prema

¹⁰¹ Maestralnu deontološku analizu obećanja pružio je W.D. Ross u knjizi *The Right and the Good* iz 1930.

¹⁰² Drugu raspravu u djelu *Uz genealogiju morala* Nietzsche započinje riječima: "Odgojiti životinju koja *smije obećati* - nije li to upravo ona paradoksalna zadaća koju priroda postavila sebi glede čovjeka? Nije li to navlastiti problem čovjeka *naprosto*?"

konzekvencijalističkoj etici obećanje treba prekršiti. Što biste vi učinili na mjestu automehaničara, popravili A-ov automobil ili B-ov. Ako smatrate da biste trebali popraviti A-ov automobil, vaše su intuicije deontološke; ako smatrate da biste trebali popraviti B-ov automobil, vaše su intuicije konzekvencijalističke.

Dakako, ispunjenje obećanja može se opravdati i konzekvencijalističkim razlozima, to jest, pozivanjem na dobre posljedice ispunjenja obećanja. Institucija obećanja sigurno je jedna od najtemeljnijih i najjednostavnijih institucija u društvu; uvjeren sam da bi se nužno javila u svakoj populaciji u kojoj su resursi ograničeni i u kojoj postoji jezik. Koristi koje imamo od institucije obećanja su ogromne; bez obećanja ne bi bila moguća suradnja, zajednički naponi, itd, teško je i zamisliti život u populaciji bez institucije obećanja. Stoga svaki pojedini slučaj ispunjenja obećanja jača instituciju obećanja te tako život u zajednici čini boljim i lakšim. Iako bi kršenje obećanja *u nekim pojedinim situacijama* moglo dovesti do boljih posljedica od ispunjenja obećanja, kršenje obećanja bi *dugoročno i ukupno gledajući* dovelo do lošijih posljedica. Pored toga, mi svi imamo i individualne prudencijalne razloge da držimo zadana obećanja; ako bismo stekli reputaciju osobe koja ne održava obećanje, izgubili bismo povjerenje ljudi s kojima živimo i time bi nam život u zajednici postao osjetno teži. Da li ćete odvesti automobil na popravak mehaničaru koji je poznat po tome što se ne pridržava rokova? Dakle, jasno je da se održanje obećanja može opravdati i konzekvencijalistički, međutim, pitanje je može li se *u potpunosti* opravdati konzekvencijalistički. Deontolog smatra da *ne može* i da u opravdanju ispunjenja obećanja postoji nekakav višak koji *nije svodiv* na dobre posljedice do kojih dovodi ispunjenje obećanja. Jedan od uobičajenih načina da se objasni ta nesvodivost, to jest, razlika između deontološke i konzekvencijalističke etike uopće, jest i taj da se kaže da u opravdanju postupka "deontolog gleda unatrag dok konzekvencijalist gleda unaprijed". To znači da se u opravdanju postupka deontolog poziva na činjenice iz prošlosti dok se konzekvencijalist poziva na činjenice iz budućnosti. Ako A čini *X* zato što je obećao da će to učiniti, deontolog taj postupak opravdava isključivo pozivanjem na *prošlu činjenicu* da je A obećao da će učiniti *X*, dok konzekvencijalist taj postupak opravdava pozivanjem na *buduće poželjno stanje stvari* do kojeg će dovesti A-ov postupak *X*. Za deontologa je dovoljna *činjenica iz prošlosti* da je A obećao da će učiniti *X*, dok je za konzekvencijalistu potrebna *činjenica iz budućnosti* da će *X* uvećati ukupnu količinu dobra. Na koju biste se vi činjenicu oslanjali kada biste opravdavali održanje obećanja, na onu iz prošlosti da je obećanje dano ili na onu iz budućnosti da će obećanje dovesti tih i tih poželjnih posljedica? Ako biste se oslanjali na činjenicu iz prošlosti, vaše su intuicije deontološke; ako biste se oslanjali na onu iz budućnosti, vaše su intuicije konzekvencijalističke.

Obećanje umirućem na pustom otoku

Konzekvencijalisti smatraju da su deontolozi bezrazložno opsjednuti pravilima, da prema pravilima imaju gotovo idolopoklonički odnos kojeg se ne može opravdati i koji može dovesti do apsurdnih posljedica. Česta i jasna ilustracija konzekvencijalističke kritike je *obećanje umirućem dano na pustom otoku*. Zamislite da ste samo vi i još jedan putnik preživjeli havariju broda i da ste se nekako uspjeli dovući do pustog otoka, taj drugi putnik je teško ranjen i na samrti je. Kaže vam da će vam reći gdje je sakrio ogromno blago od više trilijuna dolara ako mu obećate da ćete svo to blago uložiti u neku egzotičnu svrhu, na primjer, donirati organizaciji koja proučava neku rijetku vrstu gliste ili pronalazi smještaj za odlutale kanarinke. Taj čovjek umre, vas spase i vi pronađete to blago. Nitko nikada neće doznati što ste obećali umirućem na pustom otoku tako da vaše neispunjenje obećanja ne može oslabiti instituciju obećanja u društvu. Što trebate učiniti? Koji je etički ispravan postupak u takvim okolnostima? Trebate li održati obećanje i sve te trilijune dolara uložiti u proučavanje te rijetke vrste gliste ili trebate prekršiti obećanje i te novce uložiti u neku drugu svrhu koja će u neuporedivo većoj mjeri

uvećati količinu sreće u svijetu, na primjer, u suzbijanje gladi u zemljama trećeg svijeta ili u otvaranje novih radnih mjesta u zemljama u tranziciji ili u neku sličnu svrhu? Budući da je suzbijanje gladi - doslovno spašavanje ljudskih života - bitno važnije od bilo čega drugog, primjer *prima facie* pokazuje da su deontološke intuicije pogrešne i da u takvim okolnostima treba prekršiti dano obećanje. Primjer je vrlo uvjerljiv zbog ogromnog nesrazmjera u važnosti opcija koje nam stoje na raspolaganju. Ipak, pitanje je da li primjer doista pokazuje da deontološka etika nije točna i da ju treba odbaciti. Naime, i u okviru deontološke etike moguće je dokazivati da treba prekršiti obećanje i te silne pare utrošiti u neku korisniju svrhu. Deontolog mi mogao tvrditi da je to situacija *sukoba dužnosti* u kojoj, s jedne strane, imamo dužnost ispuniti dano obećanje, dok, s druge strane, imamo dužnost da pomognemo onima kojima je pomoć neophodna. Koju god dužnost ispunili, prekršit ćemo onu drugu; budući da ne možemo ispuniti obje, treba ispuniti onu koja je važnija. Budući da spašavanje ljudskih života ima prioritet, treba ispuniti dužnost spašavanja života i zanemariti dužnost ispunjenja obećanja. Deontolog isto tako može sasvim dosljedno tvrditi da treba zakasniti na dogovoreni sastanak i pomoći stradalom prometnoj nesreći, jer ova druga radnja ima prioritet nad prvom. Deontolog bi primjer obećanja umirućem na pustom otoku mogao čak i pokušati okrenuti u svoju korist.¹⁰³ Naime, nakon što bismo te ogromne novce uložili u neku korisniju svrhu, vjerojatno bi ipak ostao nekakav okus gorčine nakon takvog postupka. Iako bi sredstva bila nesebično uložena u opće dobro, ne bismo se dobro osjećali jer bismo prekršili obećanje, štoviše, obećanje dano na samrti. Budući da deontolog ovakvu situaciju tretira kao sukob dužnosti, u okviru deontološke etike *postoji opravdanje tog osjećaja moralne gorčine*. S druge strane, u okviru konzekvencijalističke etike *nema opravdanja* za taj osjećaj već on predstavlja sasvim iracionalnu reakciju. Budući da smo uvjereni da ipak postoji nekakva etička osnova za taj osjećaj gorčine, izgleda da se primjer obećanja umirućem danog na pustom otoku ipak bolje uklapa u deontološke okvire nego u konzekvencijalističke.

Vrste dužnosti

Prvo sistematsko djelo o dužnostima jest *De officio hominis et civis* (O dužnosti čovjeka i građanina) Samuela von Pufendorfa iz 1673.¹⁰⁴ Pufendorf je smatrao da svaki čovjek ima tri osnovne vrste dužnosti: (1) dužnosti prema Bogu, (2) dužnosti prema samome sebi i (3) dužnosti prema drugim ljudima. Dužnosti prema Bogu dijele se na (a) teorijske i (b) praktične. Teorijske se sastoje u tome da trebamo spoznati Boga i njegovu pravu prirodu, dok se praktične sastoje u tome da ga trebamo javno slaviti, poštovati, moliti mu se, itd.¹⁰⁵ Dužnosti prema samome sebi dijele se na (a) dužnosti prema svojem umu i (b) dužnosti prema svojem tijelu. Dužnosti prema svojem umu prvenstveno se svode na *dužnosti učenja i usavršavanja*, kako bismo mogli odabrati i obavljati zanimanje primjereno svojim sposobnostima i prilikama u zajednici, te tako biti korisni članovi te zajednice. Budući da tijelo predstavlja instrument uma, ne smijemo ga zapustiti već smo dužni *brinuti se za svoje tijelo* kako bismo mogli uspješno obavljati sve svoje poslove; trebamo se pravilno hraniti i dovoljno kretati, ne smijemo se napijati i prejedati, ne smijemo se ozljeđivati niti izvršiti samoubojstvo. Dužnosti prema drugim ljudima dijele se na (a)

¹⁰³ Radi se o *deontičkom reziduumu*, argumentu izloženom u zasebnom paragrafu.

¹⁰⁴ Puni naslov djela je *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, to djelo zapravo predstavlja skraćenu verziju opsežnijeg djela *De jure naturae et gentium* objavljenog godinu dana ranije. Njemački filozof Pufendorf (1632-1694) radio je u tradiciji prirodnog prava i oslanjao se na radove Hobbesa i Grotiusa. *De officio hominis et civis* bila je izuzetno uspješna knjiga i godinama je predstavljao standardni udžbenik etike, u prvih 100 godina nakon izdavanja objavljeno je oko 150 izdanja i prijevoda.

¹⁰⁵ Iako čak tvrdi da ateizam treba kažnjavati, Pufendorf religiju zapravo opravdava čisto funkcionalistički; vrijednost religije je u tome što strah od Božje kazne navodi ljude da se pridržavaju moralnih normi, a što onda omogućava bolje funkcioniranje društva i uvećava socijalnu koheziju. (Knjiga I, Poglavlje 4, Paragraf 9)

apsolutne ili bezuvjetne i (b) kondicionalne ili uvjetne. Najvažnija bezuvjetna dužnost prema drugim ljudima jest da se *nikome ne smije nanostiti šteta*, budući da je ovo temeljno pravilo na kojem počiva svako društvo, ova je dužnost najviša i najvažnija od svih. Ako nekome ipak nanese štetu, čak i slučajno, dužni smo ponuditi mu odštetu, budući da smo odgovorni za štetu koju smo mu nanijeli. Druga izuzetno važna bezuvjetna dužnost prema drugim ljudima jest da ih *treba tretirati jednako kao i same sebe*; budući da i drugi ljudi imaju dignitet i samopoštovanje isto kao i mi sami, nikada nikoga ne smijemo tretirati kao manje vrijednog. Treća najvažnija bezuvjetna dužnost prema drugima jest *briga za dobrobit drugih ljudi*; nije dovoljno da ljudima s kojima živimo ne nanosimo štetu i da ih ne preziremo, trebamo im i pomoći koliko je to u našoj moći. Kondicionalne ili uvjetne dužnosti prema drugim ljudima odnose se na izvršenje obećanja i pridržavanje dogovora. Te su dužnosti uvjetne zato što ih imamo samo pod uvjetom da smo se nešto dogovorili ili nešto obećali. Pored općih dužnosti da *izvršimo obećanje* i da se *pridržavamo dogovora*, tu su i posebne uvjetne dužnosti koje proistječu iz *zakletve*, iz *ugovora o vlasništvu*, te iz *bračnog ugovora*. Budući da djeca u pravilu proizlaze iz braka, rasprava o dužnostima djece i roditelja prirodno se nastavlja na raspravu o bračnim dužnostima. Na koncu, budući da je zastupao teoriju društvenog ugovora, za Pufendorfa i rasprava o dužnostima građana, države i vladara predstavlja nastavak rasprave o uvjetnim dužnostima. Zanimljivo je da Pufendorf razmatra i jednu dužnost koju se danas više ne bi smatralo moralnom dužnošću, a to je *dužnost prema jeziku*. Budući da jezik predstavlja dragocjeno i nezamjenljivo sredstvo sporazumijevanja, svi korisnici jezika imaju dužnost da svoje misli izriču jasno i nedvosmisleno te da riječi koriste u točno određenom značenju.¹⁰⁶ Usprkos nesumnjivoj povijesnoj važnosti i intelektualnoj kvaliteti Pufendorfovog djela, neki dijelovi izazivaju užasavanje, na primjer, poglavlje 4 u knjizi II, u kojem se raspravlja o različitim vrstama ropstva i dužnosti roba prema gospodaru te gospodara prema robu.¹⁰⁷

Među suvremenim radovima poznata je lista dužnosti koju navodi W.D. Ross u vrlo utjecajnom djelu *The Right and the Good* iz 1930.¹⁰⁸ Ross nema pretenziju da bude sistematičan i sveobuhvatan, tako da lista koja slijedi predstavlja listu najčešćih i najvažnijih dužnosti a ne potpunu, konačnu i zaključenu listu.¹⁰⁹ Listu započinje (1) dužnostima koje izvire iz naših prošlih postupaka, postoje dvije vrste takvih dužnosti: Prvo, to su (a) one koje počivaju na prethodno danom obećanju ili na nečemu što se može smatrati prešutnim obećanjem. Činjenica da smo nekome nešto obećali povlači dužnost da to i učinimo; dalje, ljudi koji stupe u razgovor prešutno su se obvezali da će govoriti istinu tako da čim stupimo u razgovor imamo dužnost da govorimo istinu; čovjek koji piše knjigu iz povijesti prešutno se obvezao da neće fabricirati činjenice tako da ima dužnost da ih objektivno iznese. Ovo su dužnosti *vjernosti* ili možda bolje rečeno *vjerodostojnosti*. Druga vrsta dužnosti koja izvire iz naših prethodnih postupaka jest (b) dužnost da *nadoknadimo štetu* koju smo nanijeli drugim ljudima, to je *dužnost odštete*. Zatim, (2) neke naše dužnosti ovise o tome što su drugi ljudi učinili nama, tako ljudima koji su nam učinili usluge dugujemo *zahvalnost*. Imamo dužnost da (3) spriječimo distribuciju dobara koja nije zasnovana na zasluži, to je dužnost da budemo *pravedni*. Neke dužnosti (4) izvire iz činjenice da u svijetu postoje i drugi ljudi kojima možemo pomoći na razne načine, tu govorimo o dužnosti *dobročiniteljstva*. Imamo dužnost da se (5) usavršavamo etički i intelektualno, tu

¹⁰⁶ Nažalost, upravo filozofi često krše ovu dužnost, a i neki autori koji svoju sklonost izvjesnim političkim opcijama deklariraju tako što vrše nasilje nad jezikom.

¹⁰⁷ Budući da dužnosti čine okosnicu Pufendorfove teorije, ona naizgled pripada u deontološke teorije, međutim, budući da Pufendorf dužnosti u pravilu opravdava njihovim korisnim posljedicama, njegova teorija zapravo pripada u utilitarizam pravila.

¹⁰⁸ Ross nabraja dužnosti u Poglavlju II "What Makes Right Acts Right?"

¹⁰⁹ Zbog neusuglašenosti terminologije navodim cijelu listu na engleskom: *fidelity, reparation, gratitude, justice, beneficence, self-improvement, nonmaleficence*.

dužnost možemo nazvati dužnost *samousavršavanja*. Na koncu, imamo dužnost da (6) ne ozljeđujemo druge ljude i da im ne nanosimo štetu. Ovo je jedina negativna dužnost na Rossovoj listi, dakle, jedina dužnost da se nešto *ne čini*, možemo reći da se radi o *dužnosti da ne činimo štetu*.

Govoreći o vrstama dužnosti, Ross je daleko poznatiji po podjeli svih dužnosti na dvije osnovne kategorije, to su *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase*. *Prima facie* dužnosti su dužnosti koje nam nameću pojedine karakteristike situacije u kojoj se nalazimo, dok nam dužnost *sans phrase* nameće ukupna situacija u kojoj se nalazimo. Zamislimo da roditelj, koji je inače liječnik, vodi dijete na poslijepodnevnu sportsku aktivnost, na putu do sportske dvorane naiđu na unesrećenu osobu kojoj život visi o koncu i kojoj je smjesta potrebna medicinska pomoć koju joj taj liječnik u tim okolnostima može pružiti. Što liječnik treba učiniti u takvim okolnostima? Iako ima *prima facie* dužnost da odvede dijete na sportsku aktivnost, u takvim okolnostima, njegova dužnost *sans phrase* jest da pomogne osobi kojoj život visi o koncu. Razlikovanje između *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase* posebno je primjereno slučajevima *moralnog konflikta* ili *sukoba dužnosti*. U takvim slučajevima, različiti aspekti situacije u kojoj se nalazimo nameću nam različite *prima facie* dužnosti, dok nam ukupna situacija nameće samo jednu dužnost *sans phrase*. Koja je od *prima facie* dužnosti zapravo naša dužnost *sans phrase*, to otkrivamo *moralnom prosudbom* situacije u kojoj se nalazimo.¹¹⁰ Prema Rossu, ne postoji nikakav algoritam koji će nam reći što trebamo činiti u svakoj mogućoj situaciji, pa čak niti u bilo kojoj pojedinoj situaciji. Nema univerzalnog principa ni općeg pravila za rješenje sukoba dužnosti. Ono što možemo i moramo učiniti jest uzeti u obzir sve relevantne okolnosti situacije u kojoj se nalazimo i osloniti se na *sposobnost moralne prosudbe* kojom otkrivamo svoje dužnosti *sans phrase*. Izraz "*prima facie* dužnost" ne treba se shvatiti u epistemičkom smislu; kao nešto što nam na prvi pogled izgleda kao dužnost ali zapravo nije. *Prima facie* dužnost je stvarna dužnost koja ovisi o situaciji u kojoj se nalazimo, čak predstavlja dio te situacije, samo što ona naprosto nije najjača dužnost. Zbog toga neki suvremeni autori preferiraju izraz *pro tanto* dužnost.

U etičkoj literaturi česta je i rasprostranjena podjela dužnosti na *savršene* i *nesavršene*. Iako značenje ovih termina i kriterij podjele može u nekoj mjeri varirati od autora do autora, osnovna intuicija na koju se svi oslanjaju uvijek je ista. Savršene su dužnosti *one koje moramo izvršiti*, to jest, one koje ne smijemo ne izvršiti, dok su nesavršene dužnosti *one za koje bi bilo bolje da ih izvršimo* ali nije tako da ih moramo izvršiti.¹¹¹ Tako, na primjer, dužnost da ne nanosimo štetu drugima predstavlja savršenu dužnost, dok dužnost da pomognemo drugima predstavlja nesavršenu dužnost. *Možemo* skočiti u nabujalu rijeku da pomognemo utopljeniku, to je nesavršena dužnost, međutim, *ne smijemo* ga baciti u nabujalu rijeku, to je savršena dužnost. Novce *možemo* davati u dobrotvorne svrhe, to je nesavršena dužnost, međutim, novce *ne smijemo* krasti, to je savršena dužnost. Izvršavanje savršene dužnosti je nešto što se od nas može *zahtijevati*, dok se *ne može zahtijevati* da izvršavamo nesavršene dužnosti. Shodno tome, izgleda da je *opravdano prisiliti* ljude da izvršavaju svoje savršene dužnosti, i da *nije opravdano siliti ih* da izvršavaju svoje nesavršene dužnosti. Opravdano je koristiti prisilu kakoda bi se bogatog tajkuna natjeralo da vrati nezakonito stečenu imovinu, dok nije opravdano koristiti prisilu da bi ga se natjeralo da povisi plaće svojim zaposlenicima. Pored toga, savršene dužnosti

¹¹⁰ Jedan od najčešćih prigovora Kantovoj etici, najistaknutijem i povijesno najutjecajnijem deontološkom modelu, jest to da nam ne može reći što trebamo činiti u situaciji konflikta dužnosti ili čak da uopće ne dopušta mogućnost konflikta dužnosti, nečega što očito postoji. Upravo zbog toga Rossova podjela dužnosti na *prima facie* i *sans phrase* igra važnu ulogu u dentološkoj tradiciji; omogućava nam pogodan okvir za rješavanje sukoba dužnosti.

¹¹¹ Moglo bi se reći da dužnosti koje nisu takve da ih *moramo* izvršiti uopće i nisu nikakve dužnosti. Obzirom na primarno značenje riječi dužnost, to je točno, međutim, naprosto se ustalila upotreba prema kojoj se i nesavršene dužnosti nazivaju dužnosti.

su u pravilu *negativne*, to jest, odnose se na *ono što ne smijemo činiti*, dakle, predstavljaju zabrane, dok su nesavršene dužnosti *pozitivne*, to jest, odnose se na *ono što bismo trebali činiti*. Može se tvrditi i da su savršene dužnosti one koje su apsolutno neophodne za normalno funkcioniranje društva, dok su nesavršene one koje doprinose boljitku društva ali nisu neophodne za postojanje društva. U svakom slučaju, ako se neka savršena dužnost nađe u konfliktu s nekom nesavršenom, jasno je koju trebamo izvršiti - onu savršenu.

Legalitet i moralitet

U okviru deontološke etike izuzetno važno mjesto imaju *motivi* zbog kojih vršimo svoje dužnosti. Naime, dužnost možemo izvršavati zato što su nam ugodne, zato što se bojimo kazne, zato što priželjkujemo odobravanje okoline, da izbjegnemo pritisak okoline, i iz niza drugih *ne-moralnih* razloga. Međutim, dužnosti možemo izvršavati i upravo zato što su dužnosti, dakle, iz čisto *moralnih* razloga. Prosjaku možemo dati 10 kuna iz samilosti ili zato da bismo se sami bolje osjećali a možemo mu ih dati zato što smatramo da onaj tko ima treba dati onome tko nema; nemirnog učenika profesor može kazniti zato što voli kažnjavati učenike a može ga kazniti zato što smatra da ga treba kazniti; možemo ne krasti iz straha od kazne a možemo ne krasti zato što vjerujemo da ne smijemo krasti; vlada može smanjiti poreze zato da bi dobila sljedeće izbore a može smanjiti poreze zato što smatra da treba smanjiti poreze; itd. Očito, *moralno djelovanje je samo ono koje je motivirano moralnim razlozima; da bismo bili moralni nije dovoljno da djelujemo u skladu sa svojim moralnim dužnostima već naše djelovanje treba biti motivirano uvidom da su to naše moralne dužnosti*. Dakle, nije dovoljno da činimo ono što trebamo činiti već to što činimo trebamo činiti zato što vjerujemo da to trebamo činiti, samo je u tom slučaju naše djelovanje moralno. Iako je ova distinkcija sasvim jasna i uvjerljiva i ako su je ljudi sigurno već dugo svjesni, Immanuel Kant je bio prvi koji ju je stavio u centar svoje etičke teorije.¹¹² On je uveo razliku između *legaliteta* i *moraliteta*; legalno djelovanje je ono djelovanje koje je *u skladu s dužnošću*, dok moralno djelovanje jest *djelovanja iz dužnosti*, to jest, ono djelovanje koje je motivirano dužnošću. Iako se ideja djelovanja iz dužnosti vezuje uz Kantovo ime, ona je ugrađena u samu osnovu svake deontološke teorije, i to ne slučajno. Naime, ako već postoje dužnosti i ako ih već mogu spoznati, kako bi onda motiv za moralno djelovanje mogao biti bilo što drugo osim spoznaje da su to moje dužnosti koje moram izvršiti?¹¹³

Iako je distinkcija između djelovanja iz dužnosti i djelovanja u skladu s dužnošću sasvim jasna i uvjerljiva, pitanje je može li se cjelokupna etika zasnovati na djelovanju iz dužnosti. Naime, Kantova deontološka etika isključuje kao ne-moralno svo ono djelovanje koje nije motivirano dužnošću, dakle, svo djelovanje koje je motivirano simpatijom, suosjećanjem, čovjekoljubljem i svim ostalim emocijama. Prema ovoj slici, dobar čovjek nije onaj koji u danoj situaciji *spontano* čini ono što treba činiti, već onaj koji *racionalnom analizom* dane situacije dolazi do zaključka o svojoj dužnosti pa onda djeluje na osnovi tog zaključka. Pitanje je da li je to doista tako i pitanje je kojeg ćemo od te dvojice smatrati boljim čovjekom; onoga koji nam pomogne iz suosjećanja ili onoga koji nam pomogne iz dužnosti; onoga koji ide u rat iz ljubavi prema domovini ili onoga koji ide u rat iz osjećaja građanske dužnosti; onoga koji se bori protiv nepravde zato što ne može drugačije ili onoga koji se bori protiv nepravde zato što smatra da mu je to dužnost; itd. Štoviše, prema ovoj slici, čak je čovjek pun gnjeva i mržnje koji se jedva suzdržava i snagom volje ipak djeluje iz dužnosti *bolji čovjek* od onoga koji sponatno i

¹¹² Immanuel Kant svoje je etičke stavove izložio u tri djela; u maestralnom i nezaobilaznom *Zasnivanju metafizike morala* iz 1785, zatim u *Kritici praktičnog uma* iz 1788, te u *Metafizici morala* iz 1797. Iako su Kantovi stavovi često nategnuti jer ih nastoji nasilno uklopiti u nekakve prividno deduktivne okvire, rekao bih da Kantovi uvidi, posebno oni izloženi u *Zasnivanju metafizike morala*, imaju dimenziju *otkrića*, u mjeri u kojoj je u filozofiji moguće govoriti o otkrićima i napretku.

¹¹³ Ovaj deontološki stav podvrgnut je oštroj kritici o kojoj se raspravlja u poglavlju *Internalizam i eksternalizam*.

motiviran dobrim emocijama djeluje u skladu s dužnošću. Pitanje je da li je prihvatljiva etička teorija koja ima ovakve posljedice. Analizirajući ovakve primjere, Schopenhauer se pita *kome biste radije povjerili svoju sudbinu*, onome koji u danoj situaciji djeluje spontano na osnovi pozitivnih emocija ili onome koji djeluje na osnovi racionalne etičke analize dane situacije.¹¹⁴ Jasno, svoju bismo sudbinu radije prepustili onome koji djeluje spontano na osnovi pozitivnih emocija nego onome tko racionalnom analizom dolazi do zaključka o svojim dužnostima. To bi trebalo pokazati da zapravo više cijenimo *djelovanje iz vrline* nego *djelovanje iz dužnosti*, to jest, da je Kantova etika dužnosti zasnovana na pogrešnim temeljima te da ju zbog toga treba odbaciti. Istina je da je Kantova etika hladna i da nema onu ljudsku toplinu koju ima etika vrlina, međutim, pitanje je da li je zbog toga pogrešna. Što je Kant htio kada je djelovanje u skladu s dužnošću isključio iz domene moralnog djelovanja i kada je cijelu tu domenu rezervirao samo za djelovanje iz dužnosti, zašto je to učinio? Kant je htio postići *nužnost i univerzalnost* etike. Ljudi imaju različite emocije i različite karakterne osobine, stoga etika ne bi mogla biti nužna i univerzalna kada bi bila zasnovana na emocijama i karakternim osobinama. Ljudi s dobrim emocijama činili bi dobre stvari dok bi ljudi s lošim emocijama činili loše stvari, što etička teorija ne smije dozvoliti. Stoga je bolje etiku zasnovati na razumu nego na emocijama, budući da razum ne ostavlja prostor za divergenciju. Odgovarajući na Schopenhauerovo pitanje, jasno je da bismo svoju sudbinu radije povjerili nekome tko je motiviran pozitivnim emocijama nego nekome tko je motiviran kategoričkim imperativom ili nekim drugim etičkim principom. Međutim, ovo pitanje nije dobro postavljeno, pravo pitanje je kome biste povjerili svoju sudbinu *kada ne biste znali kakve su emocije i kakav je karakter tih ljudi*. Kome biste tada povjerili svoju sudbinu, onome tko djeluje iz dužnosti ili onome tko djeluje iz emocija? Kantova preporuka je daleko *razumija i sigurnija*; svoju sudbinu prepustite u ruke onoga koji djeluje iz dužnosti! Ponašanje ljudi koji djeluju iz dužnosti daleko je pouzdanije i predvidljivije od ponašanja ljudi koji djeluju iz emocija. Stoga izgleda da djelovanje iz dužnosti motivirano razumom ipak predstavlja bolju osnovu za etičku teoriju nego djelovanje u skladu s dužnostima motivirano emocijama. Zajednica u kojoj ljudi djeluju iz dužnosti, iako hladnija, bolje bi funkcionirala od zajednice u kojoj ljudi djeluju iz emocija. Na čemu biste vi radije zasnovali etičku teoriju, na dužnostima ili na emocijama? U kakvoj biste zajednici radije živjeli, u onoj u kojoj ljudi djeluju iz dužnosti ili u onoj u kojoj djeluju iz emocija?

Dobra volja

Oslanjajući se na uvid da samo djelovanje iz dužnosti može biti moralno, Kant je zaključio da jedina stvar koje može biti dobra po sebi jest *dobra volja*.¹¹⁵ Dobra volja jest *volja da se djeluje iz dužnosti*, dakle, volja da činimo ono što trebamo činiti upravo zato što to trebamo činiti. Ili; dobra volja je volja da se čini ono što je dobro zato što je dobro. Različiti autori različite stvari smatraju intrinzično dobrim; utilitaristi smatraju da je *sreća* jedino što je po sebi dobro; zastupnici etike vrlina smatraju da je *dobar karakter* jedino što je dobro po sebi, pluralisti smatraju da ima više stvari koje su dobre po sebi. Kant je, međutim, smatrao da ništa drugo osim *dobre volje* ne može biti dobro po sebi; sve druge stvari mogu ali ne moraju biti dobre, jedino je dobra volja *nužno* dobra. Do sreće možemo doći i na nedozvoljene načine, tada sreća sigurno nije dobra; lošeg čovjeka loše stvari mogu činiti sretnim, što ga čini još gorim a ne boljim; tako da sreća ne može biti nužno dobra. Isto vrijedi i za dobre karakterne osobine; čvrst i odlučan karakter spojen s lošim namjerama dovodi do još veće štete i zla; blag karakter u okolnostima koje zahtijevaju čvrstinu i odlučnost može dovesti do mlakosti i neodlučnosti; ako su upregnute

¹¹⁴ Arthur Schopenhauer (1788-1860) poznatu kritiku Kantove etike izložio je u djelu *O temelju morala* iz 1841, Dio III, Poglavlje 19.

¹¹⁵ Kao studenti, ovu Kantovu ideju sažimali smo Kekecovim refrenom "Dobra volja je najbolja".

u krivu svrhu inteligencija i sposobnost su štetne; tako da ni dobar karakter ne može biti nužno dobar. Jedino što je nužno dobro jest dobra volja - volja da se učini ono što nam nalaže dužnost zato što nam to nalaže dužnost. Doduše, sama dobra volja nije dovoljna da osigura ispravno djelovanje, ona mora biti spojena s točnim vjerovanjima o tome što treba činiti. Pizarovi konkvistadori počinili su stravične zločine pozivajući se na dužnost da šire kršćanstvo među poganima; SS-ovci u Ukrajini i Rusiji su smatrali da vrše svoju dužnost da osiguraju Lebensraum za superiornu naciju; inkvizitori su smatrali da vrše svoju dužnost da spaljuju heretike; itd. Iako je teško vjerovati da su svi ovi zločini počinjeni iz osjećaja dužnosti, moguće je da barem neki jesu. Ovi primjeri ne diskreditiraju cijelu Kantovu etiku, oni samo pokazuju da *djelovanje iz dužnosti ne može biti dovoljan uvjet za moralno djelovanje*, ono možda jest nužan uvjet moralnog djelovanja ali ne može biti i dovoljan uvjet; to što netko misli da nešto treba učiniti ne znači da to doista i treba učiniti.¹¹⁶ Na koncu, ideja djelovanja iz dužnosti implicira i *dužnost da doznamo što zapravo trebamo činiti*, a teško je vjerovati da su Pizarovi konkvistadori u Južnoj Americi i SS-ovci u Ukrajini učinili sve što je bilo u njihovoj moći da doznaju što trebaju činiti, teško je vjerovati da su iole ozbiljno reflektirali o svojim moralnim dužnostima.

Nadalje, ideja da je dobra volja jedino što je po sebi dobro prirodno nas dovodi do sljedećeg elementa deontološke etike; to je stav da *ne treba vrednovati posljedica naših postupaka već motive koji su do njih doveli*. Naime, dobra volja ne mora uvijek dovesti do željenih rezultata, čak i kada učinimo sve što je u našoj moći da izvršimo svoju dužnost to još uvijek ne mora biti dovoljno; može nedostajati fizičke snage, materijalnih sredstava, vremena, sreće, itd. Ponekad ne uspijemo izvršiti svoje dužnosti zbog okolnosti koje nisu pod našom kontrolom i na koje naprosto ne možemo utjecati. Pa *ne možemo ljude kriviti zato što nisu učinili ono što nisu mogli učiniti*,¹¹⁷ ljude možemo osuđivati zato što nisu učinili *sve što je bilo u njihovoj moći* a ne zato što su okolnosti bile takve da čak ni sve što je bilo u njihovoj moći nije bilo dovoljno da dovede do željenog rezultata. Nemamo zašto kriviti vozača koji je učinio sve što je bilo u njegovoj moći da izbjegne prometni udes a nije ga uspio izbjeći; nemamo zašto kriviti liječnika koji je učinio sve što je bilo u njegovoj moći da spasi pacijenta a nije ga uspio spasiti; nemamo zašto kriviti političara koji je učinio sve što je bilo u njegovoj moći da izbjegne rat a nije ga uspio izbjeći; itd. Ljude možemo hvaliti ili kудiti samo za ono što je *u potpunosti pod njihovom kontrolom*, a to je njihova volja. Upravo zbog toga ono što trebamo vrednovati jesu *motivi* naših postupaka a ne *posljedice* do kojih ti motivi mogu ali i ne moraju dovesti. Moral se ne može zasnovati ni na čemu što je kontingentno i slučajno.¹¹⁸

Iako je ideja da trebamo vrednovati motive naših postupaka a ne njihove posljedice naizgled sasvim jasna, pitanje je u kojoj je mjeri ona doista održiva. Naime, prema ovoj slici, ono što dobre postupke čini dobrima jesu motivi koji dovode do njihovog izvršenja. U terminima Eutifronove dileme, pitanje je *jesu li dobri postupci dobri zato što su motivirani dobrim motivima ili su dobri motivi dobri zato što dovode do dobrih postupaka?* Što dolazi prvo? Što ovisi o čemu, vrijednost motiva o vrijednosti postupaka ili vrijednost postupaka o vrijednosti motiva? Prema kantovskoj slici, *mi prvo uočavamo da nam je dužnost učiniti X, nakon čega, motivirani tim uvidom, činimo X*. Međutim, ako je to tako, onda činjenica da nam je

¹¹⁶ Na suđenju za ratne zločine u Nürnbergu nacisti su se branili tvrdeći da su samo izvršavali svoju dužnost. Ako ta tvrdnja nije bila cinična laž već iskren iskaz, onda to samo pokazuje do koje mjere osjećaj dužnosti može biti iskrivljen i pervertiran, ali teško da imalo kompromitira Kantovu etiku ili bilo koju deontološku etiku uopće. Vjerovanja dosljednog fanatika možda bi još prošla filter univerzalizacije u kategoričkom imperativu ali sigurno ne bi prošla filter digniteta u kategoričkom imperativu, dosljedni fanatik nikada ne bi mogao postati dio carstva svrha.

¹¹⁷ Ovaj je elementarni etički princip u anglosaksonskoj literaturi poznat pod nazivom "*ought implies can*", što znači da "treba" u sebi sadrži "može". Dakle, ako netko nešto ne može učiniti, onda on to ni ne treba učiniti.

¹¹⁸ Ovu naizgled sasvim plauzibilnu ideju uspješno su podvrgli kritici Bernard Williams i Thomas Nagel, vidi poglavlje *Moralna sreća*.

dužnost učiniti *X* logički i vremenski *prethodi* našem motivu da činimo *X*. A to znači da vrijednost postupka prethodi vrijednosti motiva, to jest, da vrijednost postupka ne ovisi o vrijednosti motiva nego da vrijednost motiva ovisi o vrijednosti postupka. Stoga ono što primarno vrednujemo zapravo je *namjeravano stanje stvari* a tek sekundarno vrednujemo činjenicu da je netko namjeravao postići to stanje stvari. Motiv da se pomogne prijatelju je dobar zato što je dobro pomagati prijatelju; motiv da se gostu iskaže dobrodošlica je dobar zato što je dobro iskazati dobrodošlicu gostu; itd. Prema kantovskoj slici, moralno djelovanje *X* je moralno upravo zato što je motivirano uvidom da treba činiti *X*, međutim, tu se tezu ne smije brkati s tezom da vrijednost postupka ovisi o vrijednosti motiva. Da bi postupak bio moralan potrebno je *i* da namjeravano stanje stvari bude dobro *i* da postupak bude motiviran uvidom da je ono dobro. Stoga zastupnici deontološke etike griješe kada smatraju da primarno treba vrednovati motive postupaka a ne stanja stvari do kojih oni dovode; namjeravane posljedice naših postupaka, čak ako se i ne realiziraju, i dalje su posljedice; tu su konzekvencijalisti u pravu.

Autonomija

Ideja da samo ono djelovanje koje je motivirano osjećajem dužnosti može biti moralno djelovanje prirodno nas dovodi do još jedne važne ideje u Kantovoj etici a i deontološkoj etici uopće, to je ideja *autonomije*. Etimološki, autonoman je *onaj tko sam sebi određuje zakone*, to se značenje i do danas zadržalo, kako u filozofiji tako i inače. Kada se govori o većoj regionalnoj autonomiji misli se da bi regije trebale imati veći stupanj samostalnosti u odnosu na centralnu vlast; kada se govori o autonomiji sveučilišta misli se na to da država ne smije utjecati na sadržaj nastave, odabir kadrova, itd; kada se govori o nečijoj autonomnoj odluci misli se da je osoba sama donijela tu odluku, to jest, da na njenu odluku nitko nije utjecao; itd. U kantovskoj upotrebi pod *autonomijom volje* misli se na specifičniju sposobnost da se *odupremo svojim vlastitim nagnućima*. Dakle, ne misli se na sposobnost da se odupremo vanjskim pritiscima, već na sposobnost da se odupremo unutarnjim pritiscima koji dolaze iz nas samih. *Jasno je zašto mogućnost djelovanja iz dužnosti pretpostavlja autonomiju volje; da bismo mogli djelovati u skladu s moralnim zakonom, moramo biti u stanju oduprijeti se vlastitim interesima, emocijama, sklonostima, itd.* Iako su mi u tom trenutku očajnički trebali novci nisam primio mito; iako mi se nije dalo ići otišao sam jer sam ranije obećao; iako mi je bio izuzetno antipatičan morao sam mu to učiniti jer je ispunio sve uvjete; itd. Autonomija volje se iskazuje svaki put kada se snagom volje odupremo iskušenju i djelujemo moralno unatoč nagnuću da djelujemo drugačije. U situacijama u kojima se ne odupremo nagnućima govorimo o *heteronomiji volje*, to su situacije u kojima usprkos moralnom zakonu djelujemo u skladu sa svojim porivima, interesima, sklonostima, itd. Ideja autonomije u vrlo je bliskoj vezi s idejom *slobode*; da bismo mogli birati u skladu s čime ćemo djelovati, naša volja mora biti slobodna da bira u skladu s čime će djelovati. Da bismo djelovali iz dužnosti, moramo imati *slobodu od* nagnuća, to jest, *slobodu za* djelovanje u skladu s moralnim zakonom.

Nadalje, u skladu s razlikovanjem autonomije i heteronomije *volje*, razlikuje se autonomna i heteronomna *etika*. *Autonomna etika* je ona u kojoj sami svojom voljom stvaramo moralne zakone koje slijedimo, dok je *heteronomna* ona u kojoj moralni zakoni koje slijedimo nisu stvoreni isključivo našom voljom već ovisе o činjenicama koje su izvanjske našoj volji, na primjer, našim vlastitim blagostanjem, strahom od kazne, željom za društvenim priznanjem, itd. Najjednostavnije rečeno, *autonomna etika je ona koja je utemeljena u sebi samoj dok je heteronomna ona koja je utemeljena u nečem drugom*; autonomna može biti samo ona u kojoj činimo *X* zato što trebamo činiti *X* dok u heteronomnoj činimo *X* zato što je *X* zapravo nešto drugo što tako i onako želimo; u autonomnoj etici motiv moralnog djelovanja može biti samo spoznaja da treba činiti *X* dok u heteronomnoj etici motivi moralnog djelovanja leže u nečem drugom a ne u samoj spoznaji da treba činiti *X*. Da ne bi bilo zabune, na ovom mjestu treba

napomenuti da većina etičkih teorija pripada u autonomne etike ili da ih se barem tako može prikazati, ako se autonomija shvati u ovom smislu. *Etički egoist* ne smatra da se svatko tako i onako brine za sebe, već da se svatko treba brinuti za sebe; *etički perfekcionista* ne smatra da se svi tako i onako usavršavaju već da se svi trebaju usavršavati; *utilitarist* ne smatra da svi tako i onako uvećavaju ukupnu količinu sreće već da svi trebaju uvećavati ukupnu količinu sreće; itd. Ideja djelovanja iz dužnosti nije specifična samo za Kanta niti samo za deontološke teorije. Što bi to osim osjećaja moralne dužnosti moglo motivirati utilitaristu da odustane od 9 jedinica svoje sreće zato da bi netko drugi mogao ostvariti 10 jedinica sreće? Čovjek kojemu nije stalo do samoga sebe može se upravo iz osjećaja dužnosti početi brinuti za samoga sebe. Čovjek koji nema želje da razvija svoje talente može ih početi razvijati upravo iz osjećaja dužnosti. Stoga egoizam, hedonizam, perfekcionizam i razne druge etičke teorije sigurno nisu heteronomne etike, ako se se heteronomnu etiku shvati kao onu u kojoj je moralno djelovanje motivirano van-moralnim razlozima. Stoga pobornici Kantove etike griješe kada sve ostale etičke teorije diskreditiraju kao heteronomne, ako se heteronomija shvati u ovom smislu.¹¹⁹

Za Kanta je etika autonomna i u smislu da ju je u potpunosti stvorio čovjek; moralni zakon nije stvorio Bog, nije nastao ni kao dio prirode, ne ovisi čak ni o ljudskim potrebama, sklonostima i iskustvu, već ovisi o čovjekovim intelektualnim sposobnostima i slobodnoj volji.¹²⁰ Moralnom zakonu nije potreban nikakav posebni izvanjski zakonodavac; moralne zakone postavljamo mi sami. Pomoću intelektualnih sposobnosti stvaramo i otkrivamo moralni zakon, dok nam je slobodna volja potrebna da bismo ga slijedili. Jedno od temeljnih meta-etičkih pitanje jest *jesu li moralni zakoni nešto što stvaramo ili nešto što otkrivamo*. Prema Kantu, moralni zakon je nešto što stvaramo, moralni zakon je u potpunosti ljudski proizvod. Znači li to da je moral arbitraran i da bi mogao biti drugačiji kada bismo mi to htjeli? Ne! Jer, postoji samo jedan način na koji možemo misliti o moralu i samo jedan skup principa i zaključaka do kojih možemo doći. Naš um je tako konstituiran i tako funkcionira da moralni zakoni moraju biti ti koji jesu i ne mogu biti nikakvi drugačiji. Štoviše, nije samo naš um tako konstituiran nego je tako konstituiran svaki mogući um, tako da bi svako racionalno biće moralo imati iste moralne zakone i odgovarajućim procesom refleksije o svom praktičkom umu moralo doći upravo do onih zaključaka do kojih je došao i Kant. Dakle, moralni zakoni ovise o nama u smislu da u potpunosti ovise o strukturi našeg praktičkog uma ali ne ovise o nama u smislu da mogu biti arbitrarni. Oni su nužni i ne mogu biti drugačiji nego što jesu. Kant je i inače smatrao da nužnost nikada ne može doći iz iskustva, te je stoga činjenicu da moralne zakone doživljavamo kao nužne uzeo kao dovoljan dokaz da oni ne mogu biti usvojeni iz iskustva već da moraju biti stvoreni i spoznati samim umom. On je smatrao da su moralni zakoni *sintetički a priori*, isto kao i zakoni matematike i najopćenitiji zakoni prirodnih znanosti. Stoga su i u etici moguća otkrića u istom smislu u kojem su otkrića moguća i u matematici; iako su i jedno i drugo u krajnoj liniji naši proizvodi i iako u potpunosti ovise o funkcioniranju našeg uma, oni su takvi kakvi jesu nezavisno od naše volje i otkrića su moguća jer mi ne znamo kako točno funkcionira naš um.

Izraz *autonomna etika* ponekad se koristi u smislu da je etika *nesvodiva* na bilo što drugo, dakle; da etičke vrijednosti postoje *per se*; da se vrijednosni termini ne mogu bez ostatka

¹¹⁹ Pobornik Kantove etike mogao bi tvrditi da je to jedina etika koja je autonomna u smislu da nema nikakvog određenog sadržaja dok su sve ostale etičke teorije heteronomne zato što imaju određeni sadržaj (najviše dobro se identificira sa srećom, vrlinama, funkcioniranjem zajednice, itd), no to nije točno jer ni teorije društvenog ugovora nemaju nikakvog određenog sadržaja; trebamo činiti ono što smo se dogovorili da trebamo činiti, ma što to bilo. S druge strane, teorije društvenog ugovora su u pravilu heteronomne u smislu da je motiv za moralno djelovanje van-moralan; u ugovor trebamo stupiti i trebamo ga se pridržavati iz vlastitog interesa. Zbog toga su teorije društvenog ugovora u pravilu redukcionističke etičke teorije jer se u njima moralnost bez ostatka reducira na racionalnost.

¹²⁰ Stoga u povijesnom kontekstu Kantova etika predstavlja veliki korak prema sekularizaciji.

definirati uz pomoć ne-vrijednosnih; da se jaz između jest i treba nikada neće moći premostiti; itd. Autor koji u ovom smislu zastupa autonomnu etiku jest *antiredukcionista* u pogledu etike, autor koji smatra da se etika *može reducirati* na nešto drugo, recimo na racionalnost, zastupa heteronomnu etiku.¹²¹ To je smisao u kojem se, na primjer, tvrdi da je psihologija autonomna znanost u odnosu na neurologiju ili da je logika nesvodiva na psihologiju.

Budući da nam etičke norme trebaju *bezuvjetno* nalogati što da činimo, Kant razlikuje dvije vrste imperativa; *kategorički* i *hipotetički*, obje vrste imperativa nalažu nam što da činimo, međutim, kategorički imperativ nam *bezuvjetno* nalaže što da činimo dok nam hipotetički nalaže što da činimo *ako želimo postići ovo ili ono*. Kategorički imperativ ima oblik *Učini X!* dok hipotetički ima oblik *Ako želiš postići Y, učini X!* Kategorički imperativ nam kaže *što trebamo činiti bez obzira na želje i ciljeve koje imamo* dok nam hipotetički kaže *što trebamo činiti da bismo ostvarili želje i postigli ciljeve koje imamo*. To je razlika između Zatvori prozor! i Ako ne želiš da te uhvati propuh, zatvori prozor!; Naloži vatru! i Ako se ne želiš smrznuti, naloži vatru!; Ne kradi! i Ako ne želiš završiti u zatvoru, ne kradi!; itd. Kant je smatrao očitim da *moralni zakoni ne smiju biti hipotetički već da moraju biti kategorički*. Sasvim je jasno i zašto je to smatrao, naime, kada bi moralni zakoni ovisili o našim željama, onda bi svatko od nas imao različite moralne zakone, budući da svatko od nas ima različite želje. Tako nešto bi bilo apsurdno jer *moralni zakoni moraju biti univerzalni i ne smiju varirati od pojedinca do pojedinca*, oni moraju vrijediti za svih bez obzira na razlike u individualnim preferencijama, željama i ciljevima.¹²² Upravo zbog toga volja mora biti autonomna u odnosu na nagnuća. Pored toga, etika se ne može sastojati od sistema hipotetičkih imperativa već mora sadržavati barem jedan kategorički imperativ. Naime, ako bismo svaku stvar koju bismo trebali učiniti trebali učiniti zato da bismo postigli neku drugu stvar, našli bismo se u beskonačnom regresu i zapravo ne bismo trebali učiniti ništa. Budući da regres ne može ići u beskonačnost već mora negdje stati, neophodno je da postoji barem jedna stvar koju trebamo učiniti zbog nje same a ne zato što dovodi do neke druge stvari.¹²³ To su razlozi zbog kojih Kant smatra da u moralu mora postojati kategorički imperativ, to jest da mora postojati moralni zakon koji nam kategorički nalaže što trebamo činiti. Kant je smatrao da se kategorički imperativ javlja u dva oblika, u obliku koji nam nalaže da *univerzaliziramo* svoja moralna načela i u obliku koji nam nalaže da *poštujemo* sva racionalna bića. Stoga se često kaže da kategorički imperativ ima formulaciju *univerzalizacije* i formulaciju *digniteta*. Razmotrimo prvo formulaciju univerzalizacije.

Kategorički imperativ - prva formulacija: univerzalizacija

Univerzalizacija je sigurno jedna od osnovnih ako ne i osnovna karakteristika morala; *moralni principi moraju vrijediti za svih jednako, oni ne mogu za neke vrijediti a za neke ne, ili vrijede za svih ili ne vrijede ni za koga!* Ako netko dobije otkaz zato što je tri puta zakasnio na posao, onda *svatko* tko je tri puta zakasnio na posao treba dobiti otkaz; ako je neki posao plaćen 20 kuna na sat, onda *svatko* tko radi taj posao treba dobiti 20 kuna na sat; ako je na nekom području zabranjena gradnja, onda na tom području *nitko* ne smije graditi; itd. Ne mogu neki ljudi biti "više jednaki" od drugih, takvo je stanje stvari onda nepravedno. Jasno, pravila se ne odnose uvijek na sve ljude naprosto već često na *određene kategorije ljudi*, često i na *određene*

¹²¹ Izraz *autonomna etika* u ovom smislu koristi Gilbert Harman u knjizi *The Nature of Morality* iz 1977.

¹²² Iako je intuicija da moralni zakoni ne bi smjeli ovisiti o individualnim preferencijama prilično čvrsta, nije jasno na čemu su zapravo utemeljeni moralni zakoni ako nisu utemeljeni na željama. O tome se raspravlja u poglavlju o internalizmu i eksternalizmu.

¹²³ Ovo je zapravo samo varijanta argumenta da ništa ne bi moglo biti instrumentalno dobro kada barem nešto ne bi bilo intrinzično dobro. Doduše, Kant smatra da je težnja ka blaženstvu univerzalna, tako da bi se sistem hipotetičkih imperativa mogao zasnovati na toj univerzalnoj težnji, međutim, Kant ne želi zasnovati etiku ni na kojoj specifično određenoj stvari, on smatra da etika treba biti čisto formalna u smislu da ne smije biti vezana ni uz koji sadržajni cilj.

vrste situacija. Parkiranje na određenom mjestu može biti zabranjeno za sve koji nisu stanari određene zgrade, za sve koji nisu invalidi, za sve koji ne dostavljaju robu, itd. Odredbe se mogu odnositi na sve studente, na sve koji zarađuju više od 50000kn godišnje, na sve koji imaju troje ili više djece, itd. Općenito govoreći, *ako u okolnostima O to što ima karakteristiku K nekome daje pravo da učini X, onda svatko tko ima karakteristiku K i tko se nađe u okolnostima O smije učiniti X*. Ili; *ako je netko u okolnostima O dužan učiniti X zbog razloga R, onda je svatko tko se nađe u okolnostima O dužan učiniti X zbog razloga R*. Zato, ako dva slučaja *ne* tretiramo jednako, onda moramo pronaći *relevantnu razliku* kojom to možemo opravdati; ako ne možemo pronaći relevantnu razliku između dva slučaja, onda smo dužni oba slučaja tretirati jednako. Zbog toga se *svi* u univerzalizaciji rjeđe odnosi na sve ljude naprosto a češće na sve ljude u određenoj situaciji ili samo na određenu kategoriju ljudi. To je *univerzalizacija* i podliježu joj svi moralni sudovi.¹²⁴ Ponekad ne znam smijem li nešto učiniti ili ne, ali uvijek znam da *ako smiju svi, da onda smijem i ja*, isto tako i da *ako ne smije nitko, da onda ne smijem ni ja!* Stoga se, uvijek kada smo u dilemi smijemo li nešto učiniti ili ne, trebamo upitati *što bi bilo kada bi svi to činili?* Zato to pitanje često koristimo kao retoričko pitanje kojim nastojimo nekome objasniti da ono što čini nije u redu i da to ne smije činiti. Što bi bilo kada bi svi pušili u autobusu; što bi bilo kada bi svi gazili travu; što bi bilo kada bi svi pljuvali po podu; itd. Stoga pitanje *Što bi bilo kada bi svi tako činili?* predstavlja test kojega mora zadovoljiti svako prihvatljivo ponašanje.¹²⁵ Postupci koji ne prođu taj filter naprosto nisu moralno prihvatljivi postupci. Zato kategorički imperativ glasi:

Djeluj uvijek tako da možeš htjeti da maksima tvog djelovanja bude opći zakon!¹²⁶

¹²⁴ Izuzetno kvalitetnu a možda i najpoznatiju suvremenu raspravu o univerzalizaciji u etici dao je John Mackie u knjizi *Ethics - Inventing Right and Wrong* iz 1977, Dio I, Poglavlje 4. On smatra da postoje tri stupnja univerzalizacije. U prvom stupnju pokazuje se da je čisto numerička razlika etički irelevantna; irelevantno je to da sam ja upravo ja a ne netko drugi. U drugom stupnju trebamo se staviti u položaje drugih ljudi; zdrav se treba pitati da li bi se zalagao za smanjenje besplatnog zdravstvenog osiguranja i kada bi bio bolestan, bogat se treba pitati da li bi se zalagao za ukidanje socijalne pomoći kada bi bio nezaposlen, itd. U trećem stupnju stvari trebamo sagledati iz perspektive ljudi koji imaju različite vrijednosti i ideale. Samo oni naši stavovi koji prođu sva tri stupnja univerzalizacije mogu biti doista prihvatljivi etički stavovi. Nezaobilazan doprinos raspravi o univerzalizaciji svakako je dao i Richard Hare u knjizi *Freedom and Reason* iz 1963, Dio II, Poglavlja 8 i 9. Hare smatra da etički stavovi, da bi bili etički stavovi, trebaju zadovoljiti samo dva uvjeta; trebaju biti preskriptivni i univerzalni. Poznati problem za ovo gledište predstavlja dosljedni fanatik; nacist koji bi bio spreman i samoga sebe poslati u koncentracijski logor kada bi se otkrilo da je židovskog porijekla, zadovoljava oba uvjeta. Hare smatra da ovako dosljedan fanatik ne može doista postojati, ali kada bi postojao, protiv njega bismo se mogli boriti samo sredstvima koja prelaze okvire racionalne argumentacije.

¹²⁵ U filozofskim krugovima je poznata anegdota vezana uz kategorički imperativ. Kasno u noći newyorkški filozof se iz grada vraćao kući nakon što je obišao više barova. Iako je u podzemnoj željeznici zabranjeno pušenje, zapalio je cigaretu. Uto se niotkuda pojavio policajac i zatražio da ugasi cigaretu. Filozof se pokušao opravdati pozivajući se na činjenicu da na stanici nema nikoga te da dim nema kome smetati a policajac mu je odgovorio retoričkim pitanjem "A kako bi bilo kada bi svi to činili?" Na to je filozof odgovorio "Who the hell you think you are, Kant?" Budući da se u engleskom jednako izgovara i vulgarna riječ "cunt", policajac je filozofa priveo u stanicu zbog vrijeđanja službene osobe. Filozof im je nastojao objasniti da nije imao namjeru vrijeđati policiju već da je to prezime poznatog njemačkog filozofa koji je cijelu svoju etiku zasnovao upravo na pitanju Kako bi bilo kada bi to svi činili? Policajci su ga tada pitali tko mu je šef i u 4 ujutro nazvali pročelnika odsjeka na kojem je radio da provjere njegov iskaz. Nakon što im je pročelnik potvrdio, pustili su filozofa i nisu ga optužili za vrijeđanje službene osobe.

¹²⁶ Iako Kantova etika po svom duhu nije naturalistička i uglavnom ju se ne smatra pogodnom za naturalizaciju, vrlo je zanimljiva Skyrmsova darvinistička varijanta Kantovog kategoričkog imperativa: Djeluj uvijek samo na način koji bi, kada bi ga i drugi prihvaćali, uvećavao biološku prilagođenost grupe! Očito je da bi grupa čiji pripadnici ne kradu, ne lažu i ne varaju bila prilagođenija od grupe čiji članovi to čine. Stoga upravo treba očekivati da nam je evolucija usadila mehanizme regulacije ponašanja kao što je kategorički imperativ. Formulaciju je izložio Brian Skyrms u knjizi *Evolution of the Social Contract* iz 1996. Ovakav pristup daleko bolje objašnjava osjećaj moralne dužnosti nego pretpostavka da se radi o sintetičkom *a priori* principu praktičkog uma.

Iako je osnovna ideja sasvim jasna, da bi se točno razumjelo značenje kategoričkog imperativa, treba vidjeti što je to *maksima*. Maksima je *subjektivni princip djelovanja*, dakle, to bi bio princip kojim se rukovodimo u izvršavanju pojedinog čina. Izuzetno je važno kako ćemo točno specificirati maksimu jer o tome ovisi da li će naš postupak proći test univerzalibilnosti. Ako gostu nudim kavu, što je maksima mog djelovanja, to da gostu nudim kavu ili to da gostu iskazujem dobrodošlicu? Očito, *namjera koja leži u osnovi postupka* jest iskazivanje dobrodošlice, jer, da nisam imao kave, bio bih mu ponudio nešto drugo.¹²⁷ Ono što sam htio postići bilo je iskazivanje dobrodošlice, kuhanje kave samo je jedan od niza načina na koji sam gostu mogao iskazati dobrodošlicu. Stoga možemo reći da maksima predstavlja *razlog zbog kojega vršimo određeni postupak*, to jest, *razlog koji opravdava određeni postupak*. Možda je u nekim kulturama iskazivanje dobrodošlice striktno vezano upravo uz kuhanje kave, međutim, ono što trebamo univerzalizirati jest iskazivanje dobrodošlice gostu a ne neki specifični način na koji se to može učiniti. Isto tako; ono što treba univerzalizirati nije ovaj ili onaj specifični način na koji se može pomoći prijatelju u nevolji već naprosto to da treba pomoći prijatelju u nevolji, ono što treba univerzalizirati nije ovaj ili onaj specifični način na koji se roditelji mogu brinuti o djeci već naprosto to da se roditelji trebaju brinuti od djece; itd.¹²⁸ Dakle, *ono što podliježe testu univerzalizacije nije sami pojedini čin već razlog zbog kojega vršimo taj pojedini čin*.

Zbog toga se kategorički imperativ u nekoj mjeri razlikuje od različitih varijanti *zlatnog pravila*; čini drugome samo ono što bi htio da drugi čine tebi; ne čini drugome ono što ne bi htio da drugi čini tebi, ili u ciničnoj varijanti; ne dozvoli drugome da ti učini ono što bi ti učinio njemu. Na osnovni problem zlatnog pravila ukazao je Oscar Wilde; nemojte drugima činiti ono što biste htjeli da drugi čine vama, vaši se ukusi mogu razlikovati! Iako i zlatno pravilo već predstavlja vrlo jak korektiv ponašanja, kategorički imperativ je još općenitiji i impersonalniji; u kategoričkom imperativu se ne radi o tome što bih ja htio učiniti nekome drugome ni o tome što bi on htio učinio meni, već o tome što bih ja htio da *svi* čine, to jest, o tome što bih ja htio da svatko čini svakome, bez obzira na osobna uvjerenja i preferencije.¹²⁹

Kategorički imperativ, kao test univerzalizacije, ima dvije daljnje formulacije; u jednoj se pitamo *možemo li zamisliti* da maksima našeg djelovanja bude opći zakon, dok se u drugoj pitamo *možemo li htjeti* da maksima našeg djelovanja bude opći zakon.¹³⁰ Ako ne možemo ni zamisliti da svi djeluju po našoj maksimi, onda imamo *savršenu dužnost* da ne djelujemo po toj maksimi; a ako možemo zamisliti ali ne možemo htjeti da svi djeluju po toj maksimi, onda imamo *nesavršenu dužnost* da ne djelujemo po toj maksimi. Dakle, savršena je dužnost ona čije bi kršenje vodilo u *nezamislivo* stanje stvari, dok je nesavršena dužnost ona čije bi kršenje vodilo u *nepoželjno* stanje stvari. Stoga test univerzalizacije zapravo predstavlja dvostruki filter; prvo trebamo isključiti one maksime koje vode u nemoguće stanje stvari, a onda trebamo isključiti one koje vode u nepoželjno stanje stvari; dopušteno je djelovati samo u skladu s onim maksimama koje prođu oba filtera.

¹²⁷ Primjer Onore O'Neil iz članka "Consistency in Action" iz 1985.

¹²⁸ Možemo univerzalizirati namjeru da u podne pojedemo burek od sira i popijemo *Fantu*, međutim, time očito nećemo doći ni do kakvog relevantnog moralnog pravila jer iza te namjere ne stoji nikakav poseban razlog, osim možda vrlo općenitog razloga da svatko smije jesti kad želi i što želi. S druge strane, vegetarijanac koji ne jede meso zato što smatra da se ne smije ubijati životinje kada se može jesti nešto drugo ima razlog za svoj stav te ga može univerzalizirati i predlagati ga kao normu ponašanja za sve ljude.

¹²⁹ Stoga bi kategorički imperativ odgovarao trećem stupnju univerzalizacije kod Mackia.

¹³⁰ Iako je Kant smatrao da je dobra volja jedino što može imati moralnu vrijednost, na ovim se primjerima jasno vidi da pojedine oblike ponašanja isključuje kao moralno neprihvatljive upravo zato što dovode do *neprihvatljivih posljedica*, bilo nemogućih bilo nepoželjnih, a vrednovanje pravila pozivanjem na njihove posljedice jest *utilitarizam pravila*. Dakle, čak i Kant, čiju se etiku smatra arhetipom deontološke etike, moralna pravila opravdava konzekvencijalistički.

Razmotrimo prvo test *zamislivosti*. Razmišljam da li da slažem da bih ostvario korist, međutim, kada bi svi to činili onda više nitko ne bi vjerovao obećanju, a kada nitko ne bi vjerovao obećanju onda laganjem ne bih mogao ostvariti nikakvu korist. Razmišljam da li da nešto ukradem, međutim, ako želim nešto ukrasti, onda želim i da to ostane u mom vlasništvu, ali ako bi svi krali onda vlasništvo naprosto ne bi više postojalo tako da ni ta stvar ne bi mogla ostati u mom vlasništvu. Razmišljam da li da se podam u ropstvo, međutim, ako bi se svi podali u ropstvo onda više nitko ne bi bio gospodar pa niti ja ne bih mogao biti rob. Zbog toga su takva stanja stvari naprosto *nemoguća*. Razmotrimo sada test *poželjnosti*; razmišljam da odbijem pomoći čovjeku kojemu je pomoć potrebna, stanje stvari u kojem nitko ne pomaže nikome nije kontradiktorno, međutim, mogu li stvarno htjeti da to svi čine? Jer, kada bi to svi činili, onda ni meni nitko ne bi pomogao kada bi mi pomoć bila potrebna.¹³¹ Smijem li zapustiti svoje talente? Mogu zamisliti svijet u kojem nitko ne razvija svoje talente, međutim, budući da ne bih želio živjeti u takvom svijetu, i ja moram razvijati svoje talente. Stanja stvari u kojima nitko ne pomaže nikome ili nitko ne razvija svoje talente nisu kontradiktorna, ona su zamisliva i logički moguća, međutim, ona su *nepoželjna*. Stoga imamo *savršenu dužnost* ne lagati, ne krasti, ne podavati se u ropstvo ni porobljavati druge, itd; te *nesavršenu dužnost* pomagati drugima, razvijati svoje talente, itd.

Bez obzira na razliku između nemogućih i nepoželjnih stanja stvari, Kant je smatrao da bi *volja* koja bi ih htjela bila *kontradiktorna*. *Kontradikcija volje* sastoji se u tome što *ne mogu istovremeno htjeti* da *ja* lažem da bih ostvario korist i htjeti da *svi* lažu da ostvare korist; ne mogu istovremeno htjeti da drugi pomažu *meni* i htjeti da ne pomaže *nitko nikome*. Zbog toga su lažov, lopov, porobljivač, nesuosjećajan čovjek i lijenčina *iracionalni* ljudi; njihova je volja kontradiktorna, njihov je praktički um inkonzistentan. Upravo se u ovome sastoji poznato Kantovo izjednačavanje moralnosti i racionalnosti, to jest, redukcija moralnosti na racionalnost; dobar čovjek je racionalan, loš čovjek je iracionalan.¹³² Ovaj je Kantov uvid u nekom smislu sigurno istinit i važan, izgleda da *moralni integritet* doista daje psihološku snagu potrebnu za djelovanje i interakciju s drugim ljudima. Čovjek koji za sebe traži ono što nije spreman dati drugima nema onu uvjerenost i snagu koju ima čovjek koji za sebe traži ono što je spreman dati i drugima. Čovjek koji djeluje u skladu s moralnim pravilom djeluje s puno više samopouzdanja od onoga koji takvo pravilo svjesno krši. Ipak, pitanje je koliki je zapravo doseg ovog Kantovog argumenta, pitanje je može li kontradikcija volje doista biti razlog da se odustane od nemoralne namjere i je li onaj tko želi nešto nemoralno doista iracionalan? Jer, onaj koji želi lagati ne želi da svi lažu nego želi da on laže a da svi drugi ili barem dovoljan broj drugih govore istinu; onaj koji želi krasti ne želi da svi kradu nego želi da on krade a da svi drugi ili barem dovoljan broj drugih poštuje vlasništvo. Zbog toga lopov i lažov *ne moraju zapasti u logičku kontradikciju*, oni sasvim konzistentno mogu htjeti lagati i krasti; u laži i krađi nema nikakve direktne i očite kontradikcije volje; laž i krađa *su nemoralni postupci ali nisu iracionalni*. Lopov i lažov zapadaju u kontradikciju samo ako nastoje univerzalizirati maksimu svog djelovanja, dakle, ako razmišljaju o tome tko što *smije* učiniti, doista bi bilo kontradiktorno s jedne strane smatrati da nitko ne smije učiniti *X* a s druge strane smatrati da postoji netko, to jest ja, tko smije učiniti *X*.¹³³ Međutim, to samo pokazuje da je nemoguće istovremeno biti moralan i biti nemoralan, ali ne

¹³¹ Ovo je čisto rawlsovski argument; kada bih odlučivao iza vela neznanja preferirao bih stanje stvari u kojem ljudi pomažu jedni drugima budući da ne bih mogao isključiti mogućnost da će pomoć biti potrebna i meni samom.

¹³² Kada se govori o redukciji moralnosti na racionalnost, treba napomenuti da se Kantovo shvaćanje racionalnosti kao konzistentnosti praktičkog uma prilično razlikuje od, na primjer, Hobbesovog ili Rawlsovog shvaćanja racionalnosti kao instrumentalne racionalnosti, to jest, maksimiziranja vlastite koristi.

¹³³ Formuliranje Kantovog argumenta u normativnim terminima (tko što smije učiniti) umjesto u terminima volje (tko što može htjeti), iako neuporedivo plauzibilniji, zapravo prije predstavlja kapitulaciju Kantovog programa nego

pokazuje da je nemoguće biti nemoralan. Stoga kontradikcija volje u najboljem slučaju može zaustaviti u nemoralnoj nakani samo onoga tko sam želi biti moralan, ali ne i onoga tko to ne želi.¹³⁴

Kategorički imperativ - druga formulacija: dignitet

Poštovanje prema drugim ljudima jedna je od osnovnih karakteristika morala; treba poštovati starije, treba poštovati uloženi trud, treba poštovati državne institucije, treba poštovati tuđe izbore, prije svega, treba poštovati čovjeka. Čovjek koji nema poštovanja sigurno nije dobar čovjek. Neiskazivanje dužnog postovanja predstavlja *uvredu*. Drugi nam ljudi često trebaju zbog usluga koje nam pružaju; svakodnevno trebamo automehaničare, liječnike, zidare, itd. Čak i prijatelje često kontaktiramo ne zato da bismo ih pitali kako su nego zato što nam zbog nečeg trebaju, telefonski razgovori često počinju rečenicom "Čuj, zovem te zato što mi nešto trebaš!" To su situacije u kojima druge ljude zapravo koristimo kao *sredstva kojima postižemo svoje svrhe*. U uvjetima podjele rada to je sasvim normalno; rijetko kada možemo sami postići ono što želimo postići, u pravilu su nam za postizanje svojih svrha potrebni i drugi ljudi. No, zašto nam je onda neugodno kada zovemo prijatelja da nam učiniti uslugu i zašto se unaprijed ispričavamo što ga zovemo? Zato što ne želimo da pomisli da ga zovemo *samo zato* što nam treba usluga, zato što znamo da prijatelj koji zove samo kada mu nešto treba baš i nije neki prijatelj. Znamo da bi se prijatelj *uvrijedio* kada bi doista pomislio da ga zovemo *samo zato* što nam treba usluga. Općenito, koristiti druge ljude *samo* kao sredstva za postizanje svojih ciljeva *ponižavajuće* je za te ljude, *time ih se ne uvažava kao osobe već ih se reducira na sredstva*, a takva redukcija na sredstvo izraz je *nepoštovanja* prema osobi i kršenja njenog *dostojanstva* ili *digniteta*. Stvar je nešto očitija u slučaju prijatelja kojega molimo za uslugu ali isto tako vrijedi i u slučaju profesionalaca koji svoje usluge naplaćuju; radnike koje smo unajmili nikada ne smijemo gledati samo kao na sredstvo za postizanje vlastitog cilja već uvijek i kao osobe; iako oni rade za nas, nikada ne smijemo zaboraviti da se radi o ljudima koji imaju svoje dostojanstvo. Zbog toga je Kant kategorički imperativ formulirao i na sljedeći način:

Djeluj tako da čovjek uvijek ujedno bude i svrha tvog djelovanja a nikada samo sredstvo.

Ako se s nekim družimo samo zato da bi nam on učinio ono što želimo da nam učini, to predstavlja kršenje digniteta te osobe ali ujedno i kršenje vlastitog digniteta. Ulizivanje i laskanje ponižavajuće je kako za onoga kome se to čini tako i za onoga tko to čini. Ako se nekom ulizujemo time ga zapravo vrijeđamo jer ga svodimo na sredstvo za postizanje svojih ciljeva ali ujedno vrijeđemo i sebe jer i same sebe svodimo na sredstvo za postizanje svojih ciljeva. Pohotljivac druge kao i sebe svodi na sredstvo za zadovoljavanje pohote; škrtac druge kao i sebe koristi kao sredstvo za zgrtanje novca. Upravo je zbog toga istina da *onaj tko ne poštuje druge ne poštuje ni sebe*. Onaj tko drži do sebe neće se spustiti tako nisko da druge ljude reducira na sredstva za postizanje svojih ciljeva.

Jasno je da ljude treba poštovati i da se ne smije narušavati njihovo dostojanstvo, no pitanje je zašto je to loše; što je to posebno u čovjeku što ga razlikuje od ostalih bića i što mu daje dignitet? Kant je smatrao da je to *autonomija* - sposobnost čovjeka da samostalno donosi

pokušaj njegovog spašavanja. Naime, budući da Kant želi zasnovati normativnu sferu, on ju ne smije pretpostaviti u svom zasnivanju, tako da se stav o kontradikciji volje ne smije formulirati u normativnim terminima.

¹³⁴ Jasno, na ovome mjestu kantovac će argumentirati da svatko mora željeti biti moralan. Osobno smatram da bi se nešto tako moglo dokazati, ali ne, kao što bi to htjeli kantovci, pozivajući se na nužne karakteristike praktičkog uma, već prije pozivanjem na, logički gledajući, kontingentnu činjenicu da živimo u neprekidnoj interakciji s drugim ljudima.

odluke, slobodno odabire, postavlja ciljeve, stvara i slijedi moralne zakone, vrši refleksiju o vlastitim postupcima i stavovima, odupire se nekim svojim porivima, ukratko, to je ono što ga čini *moralnim subjektom*.¹³⁵ Čovjek ima sposobnost *samostalnog donošenja odluke* i to je nešto što se nikada ne smije dovesti u pitanje; druge ljude se može nagovarati ili uvjeravati da učine ovo ili ono, ali odluku o tome što će učiniti uvijek trebaju donijeti oni sami. Zbog toga angažiranje majstora baš i nije sasvim dobar primjer korištenja nekoga kao svrhe za svoje ciljeve; angažiranje majstora u pravilu pretpostavlja dogovor dva autonomna subjekta; mene koji pristajem da toliko i toliko platim za taj i taj posao i majstora koji pristaje da taj i taj posao napravi za toliko i toliko novaca.¹³⁶ S druge strane, ucjena i manipulacija loše su upravo zato što se ljude koje se ucjenjuje i kojima se manipulira koristi kao sredstva za postizanje vlastitih ciljeva *protivno njihovoj volji*. Ako se vegetarijancu u obrok podmetne meso koje on u slast pojede, ono što je tu prvenstveno loše nije to što je on pojeo meso, nego to što je on to učinio protivno svojoj volji. Prijatelju mogu pomoći da učini *X* zato što *ja smatram da on treba učiniti X*, a mogu mu pomoći i zato što *on smatra da treba učiniti X*; njegovu autonomiju poštujem u drugom slučaju. To se najbolje vidi u situacijama u kojima pomažemo drugima da nešto učine iako smatramo da to nije dobro za njih, pomažemo im upravo zato i samo zato što *oni* smatraju da je to dobro za njih, to su situacije u kojima sigurno i očito poštujemo tuđu autonomiju. Za razliku od prirodnih procesa koji su determinirani prirodnim zakonima, ljudski su postupci *slobodni* i moraju takvi biti.¹³⁷ Svođenje čovjeka na sredstvo za postizanje cilja ponižavajuće je upravo zato što predstavlja svođenje čovjeka na slijepi i determinirani prirodni proces. Naša racionalna priroda jest ono što nas čini *moralnim subjektima*; imamo sposobnost refleksije o vlastitim postupcima koja nam omogućuje nam da preispitujemo i korigiramo vlastito ponašanje. Upravo zbog toga daleko više vrednujemo nekog tko sam uviđa da radi nešto krivo i onda korigira svoje ponašanje nego nekoga tko korigira svoje ponašanje iz straha od kazne; ponašanje prvoga je ponašanje autonomnog moralnog subjekta dok ponašanje drugoga više podsjeća na determinirani fizikalni proces. Upravo zato imamo različite stavove prema ponašanju čovjeka i ponašanju stroja ili vode koja teče.¹³⁸ Čovjeka čije bismo ponašanje smatrali slijepim prirodnim procesom ne bismo smatrali moralnim subjektom odgovornim za svoje ponašanje.¹³⁹ Reći za nekoga da nije moralni subjekt zapravo predstavlja krajnju diskvalifikaciju kojom ga isključujemo iz carstva ljudi i bacamo natrag u carstvo prirodnih procesa, upravo zato Kant govori o *carstvu svrha*. Iako ponašanje ljudi često može podsjetiti na slijepe prirodne procese, nikada ne smijemo zaboraviti da se radi o autonomnim moralnim

¹³⁵ Vrlo kvalitetnu studiju o autonomiji predstavlja knjiga Geralda Dworkina *The Theory and Practice of Autonomy* iz 1988.

¹³⁶ Jasno, pri tome poslodavac ne smije profitirati činjenicom da vlada velika nezaposlenost ili posloprimac činjenicom da nedostaje radne snage određenog profila.

¹³⁷ Ovakvi stavovi mogu dobro zvučati na nivou slogana ili parole, međutim, ako sagledamo njihove posljedice vidimo da se Kant zapravo stavio u vrlo loš položaj kada ih je prihvatio. Po čemu bismo mi to bili izuzetak od svih prirodnih procesa? Kako to da prirodni zakoni vrijede za sve što se događa u prirodi osim za nas? Mi jesmo najrazvijeniji oblik evolucije života na Zemlji, možemo sebe smatrati najsofisticiranijim proizvodom prirode, ali i dalje smo dio prirode te je svakako uputno naše ponašanje, uključujući tu i moralno ponašanje, razumjeti kao prirodni proces a ne kao nešto što predstavlja izuzetak iz reda prirode.

¹³⁸ Najpoznatiji rad na tu temu vjerojatno je Strawsonov članak "Freedom and Resentment" iz 1962. On razlikuje "participant reactive attitude" i "objective attitude" i prvenstveno ga zanima u kojoj bismo mjeri trebali modificirati svoje stavove prema drugim ljudima ako bi se ispostavilo da je determinizam istinit.

¹³⁹ Radovi kompatibilista kao što su Frankfurt i Dennett uvjerljivo su pokazali da pretpostavka determinizma uopće ne isključuje moralnu odgovornost; nismo odgovorni za svoje postupke zato što smo mogli učiniti drugačije, nego smo za njih odgovorni *zato što smo ih htjeli učiniti*. Nadalje, razlika između krutog mehaničkog procesa i svjesnog inteligentnog ponašanja može se objasniti kao stvar stupnja; krut je onaj mehanizam koji u nedovoljnoj mjeri reagira na podražaje iz okoline, to što mi nismo kruti mehanizmi ne znači da nismo mehanizmi, može nas se shvatiti kao dovoljno sofisticirane mehanizme koji ovisno o podražajima iz okoline sami reguliraju svoje ponašanje.

subjektima koji imaju sposobnost samostalnog donošenja odluke, a upravo je to ono što nas čini različitim od ostatka prirode i daje nam posebnu vrijednost i dostojanstvo.

Kant je smatrao da nužno postoji samo jedan kategorički imperativ i da su formulacija univerzalizacije i formulacija digniteta zapravo samo dva različita načina da se kaže ista stvar; smatrao je da su te dvije formulacije *ekvivalentne*; to bi značilo da uvjet univerzalizacije isključuje kao nemoralne sve one i samo one postupke koje isključuje i uvjet digniteta.¹⁴⁰ Laganje je neprihvatljivo zato što je nemoguće stanje stvari u kojem bi svi lagali isto kao i zato što se čovjeka kojemu se laže koristi kao sredstvo za postizanje svojih svrha; ropstvo je neprihvatljivo zato što je nemoguće stanje stvari u kojem bi svi bili robovi isto kao i zato što se robu negira autonomija i svodi ga se na sredstvo; itd. Jasno, pitanje je jesu li ove dvije formulacije doista ekvivalentne, to jest, pitanje je postoji li samo jedan kategorički imperativ. Što vi mislite, jesu li ove dvije formulacije ekvivalentne? Možete li navesti slučaj kojega jedna formulacija isključuje a druga ne?

Poštovanje ljudskog dostojanstva sigurno je jedna od centralnih stvari u etici, međutim, pitanje je koji je njen izvor i kako se ona otkriva; trebamo li se okrenuti *vlastitom umu* i u njemu tražiti izvor zahtjeva za poštovanjem autonomije i digniteta ili se trebamo okrenuti *činjenici da živimo s drugim ljudima* i da trebamo pronaći oblike ponašanja koji će biti prihvatljivi i za njih i za nas. Kant je krenuo prvim putem, međutim, izgleda da drugi put predstavlja daleko solidniju osnovu. Znam da su oni koji ne poštuju tuđu autonomiju neprihvatljivi za druge, znam da moram živjeti s drugima, stoga znam da moram poštovati njihovu autonomiju. *Navodna nužnost kojom mi pripadamo carstvu svrha u osnovi nije ništa drugo nego strah od ekskomunikacije*. Ja želim da me drugi poštuju, znam da i drugi žele da ih se poštuje i znam da će me drugi poštovati samo ako i ja njih budem poštovao; želim da drugi uvažavaju slobodu mog izbora, znam da i drugi žele da se uvažava sloboda njihovog izbora i znam da će drugi uvažavati moje izbore samo ako ja budem uvažavao njihove; itd. Tu se naprosto radi o *reciprocitetu*. Upravo zbog toga "ne čini drugome što ne htio da drugi čini tebi!" i jest toliko dobro pravilo. Kantovac odbacuje ovakvo zasnivanje morala jer smatra da ono ne može osigurati kategoričku nužnost moralnih imperativa; prema ovakvom zasnivanju morala mi sve moralne principe prihvaćamo *hipotetički*; zato što želimo živjeti u zajednici s drugim ljudima i zato što ne želimo biti isključeni iz te zajednice; a kada to ne bismo željeli, moralni zakoni nas naprosto ne bi obvezivali. Istina je da je ovakvo zasnivanje morala logički gledajući *kondicionalno* te da su u tom smislu svi moralni imperativi samo hipotetički, međutim, naša želja da živimo s drugim ljudima i da ne budemo ekskomunicirani toliko je općenita, toliko jaka i toliko temeljna da razlika u logičkom statusu osnovnih moralnih principa ne dovodi ni do kakve razlike u njihovom sadržaju i njihovoj snazi. Toliko općeniti hipotetički imperativi za nas vrijede jednako kao i da su kategorički. Stoga ne čudi da, kada o njima reflektiramo, imamo dojam da imaju nekakvu posebnu kategoričku i nužnu prirodu.

Kategorički imperativ u formulaciji digniteta izložen je u terminima sredstava i ciljeva, no pitanje je u kojoj je mjeri ta podjela održiva, je li doista korisna u vrednovanju postupaka i, ako jest, predstavlja li primitivnu moralnu činjenicu ili je zapravo svodiva na nešto drugo. Prilično je jasna optužba da se netko drži s nekim drugim *samo zato* što mu ovaj drugi plaća piće, međutim, pitanje je da li doista ikada išta činimo *samo zato* da bismo time postigli nešto drugo. Da li netko planinari *samo zato* što je to zdravo ili *i* zato što to voli *i* zato što ima dobro

¹⁴⁰ Zapravo, u *Zasnivanju metafizike morala* Kant nudi pet formulacija kategoričkog imperativa i smatra da je svih pet ekvivalentno. Budući da prve dvije izražavaju ideju univerzalizacije a ostale tri ideju digniteta, ovdje sam razmotrio samo te dvije formulacije. Neproblematično je da su prve dvije međusobno ekvivalentne i relativno je neproblematično da su ostale tri međusobno ekvivalentne, međutim, pitanje je jesu li prve dvije ekvivalentne s ostale tri.

društvo i zato što ...? To se posebno jasno vidi kod hobija; je li netko iz hobija stolar samo zato da bi napravio namještaj ili samo zato što to voli ili samo zato što ima slobodnog vremena; ali isto tako i kod zanimanja; je li kirurg uložio poseban trud samo zato da bi napredovao u poslu, je li arhitekt projektirao velebno zdanje samo zato da bi se proslavio, itd.¹⁴¹ Pored toga, ljudi nam često trebaju samo zbog funkcije koju obavljaju; bankovni službenik mi je potreban samo zato da bi mi unovčio ček; vodoinstalater mi je potreban samo zato da mi popravio vodovodne cijevi; ... i što tu ima loše? Jasno, ja se ne smijem prema njima odnositi nepristojno, ali tu se ne radi o tome da oni ujedno moraju biti i svrha mog djelovanja, naprosto ne smijem biti nepristojan prema drugim ljudima, bili oni svrhe mog djelovanja ili ne. Kant je smatrao da je samoubojstvo nedopustivo zato što samoubojica samoga sebe koristi kao sredstvo za skraćanje nepodnošljivog stanja, međutim, kada smo šokirani viješću o samoubojstvu nismo šokirani time što je netko samoga sebe *koristio kao sredstvo* već time što je *ubio* samoga sebe. Smatrao je i da je ropstvo loše zato što se roba svodi na sredstvo, međutim, ono što je očito loše u ropstvu nije to što se čovjeka koristi kao sredstvo, već to što ga se prijetnjom okrutne kazne ili smrti prisiljava na teški fizički rad u nepodnošljivim uvjetima. U ropstvu se očito krši autonomija roba jer je ropstvo stanje u kojem se on nalazi protivno svojoj volji, međutim, onda je ropstvo loše zato što je protivno volji roba a ne zato što ga se koristi kao sredstvo.¹⁴² U suvremenoj literaturi često se tvrdi da je terorizam loš zato što se nevine žrtve koristi kao sredstva za postizanje nekog drugog cilja, isto kao i taoce prilikom otmice, međutim, ono što je primarno loše kod terorizma nije to što se nevine žrtve koristi kao sredstvo za postizanje nekog cilja nego to što ih se *ubija*. I u prevari se čovjeka koristi kao sredstvo, ali ono što je primarno loše u prevari nije to što se drugog čovjeka koristilo kao sredstvo za postizanje svojih ciljeva već to što su *oštećeni njegovi interesi*. Stoga izgleda da kategorički imperativ u formulaciji digniteta nije primitivna moralna inuticija koja zahvaća velik broj različitih slučajeva već da u najvećem broju slučajeva ili čak uvijek zapravo prikriva neke druge moralne inuticije. Što vi mislite, ima li kategorički imperativ u formulaciji digniteta samostalnu vrijednost ili je u potpunosti svodiv na druge moralne intuicije?

Internalizam i eksternalizam

Izlažući distinkciju između legaliteta i moraliteta, vidjeli smo da zastupnici deontološke etike posebnu pažnju posvećuju *motivima* moralnog djelovanja; *da bi moralno djelovanje doista bilo moralno ono mora biti motivirano moralnim razlozima*; moj postupak *X* može biti moralan samo ako je motiviran uvidom da trebam učiniti *X*.¹⁴³ Prema ovoj slici, sama spoznaja da trebam učiniti *X* jest ono što me motivira da činim *X*; *moje vjerovanje da trebam učiniti X ujedno je i motiv da učinim X*. Zbog toga se ova pozicija naziva *internalizam u pogledu moralne motivacije*; motiv da činim *X* ugrađen je u vjerovanje da trebam učiniti *X*; moralni motiv je interni dio

¹⁴¹ Detaljnije kritika instrumentalne racionalnosti nalazi se u dijelu o smislu života, pogotovo u poglavlju o razlikovanju srestava i ciljeva.

¹⁴² Bila Kantova kritika ropstva održiva ili ne, ona svakako predstavlja veliki, kako bi to Hegel rekao, *napredak u svijesti o slobodi*; i Aristotel je smatrao da su neki ljudi po prirodi robovi, a samo stoljeće prije Kanta Pufendorf je još uvijek raspravljao o dužnostima roba. Stavom da autonomni moralni subjekt treba biti svrhom moralnog djelovanja, Kant je čovjeka snijestio u središte moralnog univerzuma, etika jest i treba biti u funkciji čovjeka a ne države, crkve, nacije, kralja, boga ili bilo čega drugog.

¹⁴³ U ovoj se raspravi često razlikuju *razlozi* i *motivi*; razlozi su ono na osnovi čega bismo *trebali* djelovati dok su motivi ono na osnovi čega *de facto* djelujemo, dakle, razlozi bi bili *normativna* kategorija dok bi motivi bili *eksplanatorna* kategorija. U skladu s ovom distinkcijom dalje možemo razlikovati *internalizam razloga* i *internalizam motiva*; u prvom slučaju pitanje je predstavlja li moralno vjerovanje razlog za djelovanje dok je drugom slučaju pitanje predstavlja li moralno vjerovanje motiv za djelovanje. Iako je ova distinkcija korisna iz više razloga, zbog jednostavnosti ću je ovdje zanemariti.

moralnog vjerovanja.¹⁴⁴ Osnovni problem za ovu poziciju jest to što nije jasno kako *vjerovanja*, sama po sebi, mogu biti motivi da se čini bilo što; ono što je potrebno da bi nas pokrenulo na nekakvo djelovanje jesu *želje*. Vjerovanja i želje su dvije sasvim različite vrste mentalnih stanja; bit vjerovanja je u tome da ona odgovaraju svijetu, dok je bit želja u tome da svijet odgovara njima; vjerovanja su usmjerena od svijeta prema nama, dok su želje usmjerene od nas prema svijetu.¹⁴⁵ Često se kaže da su vjerovanja *kognitivna* stanja, dok su želje *konativna* stanja.¹⁴⁶ Stoga *eksternalisti u pogledu moralne motivacije* smatraju da motiv za moralno djelovanje ne može biti samo moralno vjerovanje već da to mora biti želja, dakle, nešto što je *izvanjsko* samom vjerovanju, zato se njihova pozicija i naziva *eksternalizam*. Poanta eksternalističke kritike internalizma je jednostavna i jasna; ono što me motivira da popijem aspirin nije vjerovanje da aspirin uklanja glavobolju već *želja* da me ne boli glava; ono što me motivira da gasim požar nije vjerovanje da mi kuća gori već *želja* da ne izgori; itd. Isto vrijedi i u moralu; samo vjerovanje da treba pomoći čovjeku u nevolji nije dovoljno da me motivira da mu doista pomognem, potrebna je i *želja* da mu pomognem; općenito, samo vjerovanje da bi bilo ispravno da učinim *X* nije dovoljno da me motivira da učinim *X*, potrebna je i *želja* da učinim *X*. Tko čini *X* zato što smatra da treba činiti *X*? *X* čini samo onaj tko želi činiti *X*! Ako je to tako, onda treba odbaciti sve moralne teorije koje su zasnovane na kognitivnim stanjima i zadržati samo one koje su zasnovane na konativnim stanjima.¹⁴⁷ Općenito govoreći, ova bi kritika trebala pokazati da se etika ne može zasnovati na razumu već da ju treba zasnovati na emocijama ili na nekoj drugoj ne-kognitivnoj osnovi.¹⁴⁸ Govoreći u kantovskim terminima, ova kritika pokazuje da nije moguće djelovanje iz dužnosti već da je moguće samo djelovanje u skladu s dužnošću, to jest, da je moguće samo djelovanje iz nagnuća; da nije moguć moralitet već da je moguć samo legalitet; da nije moguća autonomna etika već da je moguća samo heteronomna etika. Stoga ova kritika, ako je održiva, iz same osnove ruši kantovsku etiku.

Opreka između internalizma i eksternalizma u pogledu moralne motivacije često se izlaže na primjeru *amoraliste*; osobe koja uopće nije motivirana moralnim razlozima. *Amoralist je potpuno racionalna osoba koja zna što je dobro a što loše, ali uopće ne vidi razloga da čini ono što je dobro i izbjegava činiti ono što je loše. On se pita Zašto bih bio moralan? On je potpuno racionalna osoba koja će se ponašati moralno samo ako mu netko pruži dobar razlog da se ponaša moralno. Amoralist se u ponašanju rukovodi vlastitim interesom i potpuno mu je*

¹⁴⁴ Možda je bolje govoriti o moralnom *sudu* nego o moralnom *vjerovanju*, međutim, i tu ću distinkciju zanemariti zbog jednostavnosti.

¹⁴⁵ Doduše, ovo nije sasvim točno, naime, činjenica je da mi *vrednujemo želje*, i to u svjetlu raspoloživih informacija o svijetu; želje smatramo ostvarivima ili neostvarivima, primjerenima ili neprimjerenima, itd. Meni se može svidati ideja da budem ruski car, no ako bih svoje ponašanje doista podredio tom cilju ne bi mi bila potrebna pomoć u realizaciji cilja već u odustajanju od njega. To pokazuje da i naše želje ipak trebaju odgovarati svijetu, ne samo da svijet treba odgovarati njima. Nadalje, to pokazuje da želje, čak ako i jesu nužne za djelovanje, nisu dovoljne već su potrebna i vjerovanja. A to je slika koja u osnovi odgovara kantovskoj i svakoj racionalističkoj etici: da bi puke želje postale legitimni razlozi za djelovanje, one moraju proći filter razuma.

¹⁴⁶ Jasno, ako se odbaci podjela mentalnih stanja na vjerovanja i želje, problem se ne može ni formulirati, barem ne u terminima u kojima se obično izlaže. Smatrajući razdvajanje vjerovanja i želja nasilnim i umjetnim, neki autori uvode termin "bezire", kao kombinaciju od "belief" i "desire", kojim označavaju jedinstveno stanje vjerovanja i željenja. Na taj način vjerovanje o ispravnom ujedno jest i želja da ga se čini, čime bi trebao biti riješeno pitanje kako vjerovanja mogu motivirati. Doduše, pitanje je može li ovakav pristup doista biti plodan, budući uvijek logički možemo odvojiti komponentu vjerovanja od komponente željenja i onda se pitati koja komponenta navodi na djelovanje, čime diskusija opet kreće iz početka.

¹⁴⁷ Platon je smatrao da razum drži pod kontrolom volju i požudu baš kao što kočijaš drži pod kontrolom konje koji vuku kola, dok je Hume smatrao da je razum rob strasti. Što vi mislite, što je razum, kočijaš ili rob?

¹⁴⁸ Ovo je osnovno pitanje u bliskoj raspravi oko *kognitivizma* i *ne-kognitivizma* u etici; kognitivisti smatraju da je osnova etike u spoznaji, ne-kognitivisti to odbacuju jer smatraju da etika treba motivirati na djelovanje a budući da spoznaja ne može motivirati na djelovanje, osnova etike mora biti u nečemu drugom.

svejedno je li to što radi dobro ili loše, ispravno ili neispravno, dopušteno ili nedopušteno; on će korigirati svoje ponašanje ali traži razlog zbog kojeg bi to učinio.¹⁴⁹ To što zna što je dobro a što loše, to za njega uopće ne predstavlja razlog da se i ponaša u skladu s time. *On dijeli naša moralna uvjerenja, ali ga ona uopće ne potiču na djelovanje.* Jasno, amoralist je fiktivni lik, teorijska konstrukcija koja služi da bismo testirali svoje etičke intuicije. Međutim, relevantno pitanje nije postoji li amoralist ili ne, već *može li on postojati?* Naime, posljedica internalizma jest da je *amoralist pojmovno nemoguć*; kako netko može znati što je ispravno a ne ponašati se u skladu s time? Ako ne čini dobro, onda to znači da ne zna što je dobro; jer kad bi znao što je dobro, onda bi to i činio.¹⁵⁰ On naprosto nema moralna vjerovanja; jer kada bi ih imao, onda bi se i ponašao u skladu s njima. To se najbolje vidi u slučajevima u kojima *osuđujemo nedosljednost*. Ljudima čije ponašanje odstupa od vrijednosti u koje se zaklinju ne vjerujemo da doista vjeruju u te vrijednosti; jer kada bi u njih doista vjerovali, onda bi ih i sljedili. Ako se za čovjeka koji je javno osuđivao korupciju ispostavi da je primao mito, smatrat ćemo da nikada nije doista osuđivao korupciju; čovjeku koji u trenutku rata tvrdi da svi trebaju stupiti u obranu svoje domovine a sinove pošalje na školovanje u inozemstvo nećemo vjerovati da doista smatra da svi trebaju ispuniti patriotsku dužnost; itd. Budući da je motiv da se učini *X* ugrađen u vjerovanje da je *X* ispravno, onaj tko doista vjeruje da je *X* ispravno ujedno će biti i motiviran da čini *X*. S druge strane, eksternalisti smatraju da motivi nisu ugrađeni u vjerovanja te da stoga *amoralist jest pojmovno moguć*; budući da smatraju da moralni motivi nisu ugrađeni u moralna vjerovanja, oni ne vide ništa kontradiktorno u pretpostavci da netko ima moralna vjerovanja a da nije njima motiviran. Internalisti smatraju da amoralist može imati "moralna vjerovanja *pod navodnim znakovima*", u smislu da on zna *što se inače smatra ispravnim i neispravnim* ali ne i u smislu da on u to doista vjeruje; jer kad bi iskreno u to vjerovao, onda bi se tako i ponašao. Jasno, eksternalisti ne prihvaćaju ovakav odgovor; oni smatraju da amoralist može iskreno vjerovati da je *X* ispravno a ne biti motiviran da čini *X*.¹⁵¹ Internalisti mogu svoju tezu ograničiti na *normalne ljude*; tvrditi da ona ne vrijedi kod ljudi s ozbiljnim psihičkim poremećajima. Eksternalisti ovakvu ogradu ne prihvaćaju; oni smatraju da je moguće da i normalni ljudi imaju moralna vjerovanja a da nemaju motiva da djeluju u skladu s njima.¹⁵² Što vi mislite, je li amoralist pojmovno moguć ili nije? Ako mislite da nije, vaše su intuicije internalističke; ako mislite da jest, vaše intuicije više naginju eksternalizmu. Što mislite, možemo li znati što je dobro a to ne činiti?

Eksternalisti smatraju da pojmovna nemogućnost amoraliste predstavlja apsurdnu posljedicu internalizma te da stoga treba prihvatiti eksternalizam. Međutim, isto kao što je

¹⁴⁹ Stoga se cjelokupna etika može shvatiti upravo kao pokušaj odgovora *amoralisti*, isto kao što se epistemologija može shvatiti kao pokušaj odgovora *skeptiku* ili filozofija politike kao pokušaj odgovora *anarhisti*. U prvom slučaju opravdavamo svoje etičke stavove, u drugom svoja vjerovanja o svijetu, u trećem svoje stavove o državi i pravu.

¹⁵⁰ Platon je bio vođen upravo ovom intuicijom kada je tvrdio da je loš čovjek loš zato što *ne zna* što je dobro i da ne bi bio loš kada bi znao što je dobro. To je poznato sokratovsko izjednačavanje vrline i znanja. Aristotel nije prihvaćao ovakvu sliku jer smatrao da diskurzivno znanje o tome što je dobro nije dovoljno već da je potrebno stjecanje i razvijanje navike dobrog ponašanja. Stoga se ova Aristotelova kritika ponekad naziva "Aristotelova kritika Platonove intelektualističke etike".

¹⁵¹ Većina ljudi koji puše će svojoj djeci zabraniti da puše zato što iskreno vjeruju da je pušenje štetno za zdravlje a da ipak neće i sami prestati pušiti. Ovo je poznati problem *akrasie* ili *slabosti volje*, na kojega je još ukazao Aristotel; ako doista vjerujem da je *X* dobro za mene, kako onda mogu ne činiti *X*? Jedno moguće objašnjenje je da, iako stvarno vjerujem da je *X* dobro za mene, moja volja nije dovoljno jaka da doista učinim *X*. Internalistička reakcija je da slabost volje nije moguća; kada bih doista vjerovao da je *X* dobro za mene, onda bih i činio *X*; ako ne činim *X* to znači da zapravo ni ne vjerujem da je *X* dobro za mene.

¹⁵² Da ne bi bilo zabune, i internalisti i eksternalisti smatraju da postoji moralno djelovanje, mogu se slagati i oko sadržaja morala, međutim, ne slažu se oko toga kakav je točno *mehanizam moralne motivacije*. Stoga je ovo pitanje zapravo u principu empirijsko pitanje, samo što je zbog svoje općenitosti ostalo u domeni *apriorne moralne psihologije*.

pojmovna nemogućnost *amoraliste* posljedica internalizma, tako je i pojmova nemogućnost *moraliste* posljedica eksternalizma; ako vjerovanja ne mogu pokretati na djelovanje, onda je *nemoguće da bilo tko čini X upravo zato što smatra da treba činiti X*. Posljedica eksternalizma nije samo to da moralna vjerovanja ponekad nisu dovoljna da nas pokrenu na moralno djelovanje, već to da *nikada* nisu dovoljna. Stoga je sama logička mogućnost da postoji moralist dovoljna je da pokaže da je eksternalizam neodrživ. Međutim, čini nam se ne samo da je moralist pojmovno moguć već i da predstavlja čestu pojavu u stvarnosti. *Svakodnevno činimo stvari upravo zato što smatramo da ih trebamo činiti*; ni zato što ih želimo činiti, ni zato što imamo prirodnu sklonost da ih činimo, ni zato što smo ih navikli činiti, već upravo zato što smatramo da smo ih dužni učiniti svidale nam se one ili ne. Mnogo toga činimo iako nikakvom introspekcijom ne možemo u sebi pronaći nekakvu posebnu *želju* da to činimo; nisu česti dani kada se čovjek ujutro ustane sa *željom* da ide na posao, ljudi uglavnom idu na posao zato što smatraju da trebaju ići na posao; roditelji koji usprkos svim svojim obvezama i umoru tri puta tjedno vode dijete na sport u pravilu to čine zato što smatraju da to trebaju činiti a ne zato što osjećaju *želju* da čine; ljudi koji nepokretnim roditeljima mijenjaju pelene za odrasle nemaju *želju* da to čine; itd.¹⁵³ Jasno je da niz stvari činimo zato što ih trebamo učiniti, imali želju da ih učinimo ili ne. Liječnik na godišnjem odmoru ne treba imati želju da pomogne čovjeku koji upravo doživljava infarkt; policajac ne treba imati želju da spriječi nered; profesor ne treba imati želju da ruši studenta na ispitu; itd, svi oni čine to što čine zato što smatraju da to trebaju činiti. Bilo bi lijepo kada bi nam se želje uvijek podudarale s onim što trebamo činiti, međutim, to nažalost često nije tako. Stoga, bio amoralist moguć ili ne, djelovanje iz dužnosti je naprosto široko rasprostranjena pojava, internalistički model moralne motivacije je *de facto* istinit. Daljnje je pitanje treba li taj model predstavljati uzor za izgradnju etičke teorije, to jest, treba li osjećaj dužnosti istaknuti kao jedinu moralno relevantnu osnovu ili se treba osloniti i na želje, emocije, karakterne osobine i ostala ne-kognitivna stanja i svojstva.

Partikularizam

Moralni partikularizam je teorija prema kojoj *nema univerzalno valjanih moralnih principa već uvijek treba suditi od slučaja do slučaja*.¹⁵⁴ Budući da u moralnoj praksi nema potpuno jednakih slučajeva, budući da nema dva jednaka čovjeka kao što ne postoje ni dvije jednake situacije, *pozivanje na bilo kakva pravila i principe naprosto je neprimjereno i pogrešno*. Stoga u moralnoj procjeni pojedinog slučaja treba uzeti u obzir sve moralno relevantne karakteristike *tog* pojedinog slučaja i na osnovi njih donijeti sud o *tom* pojedinom slučaju a ne tražiti nekakva opća pravila koja bi vrijedila za cijelu kategoriju takvih slučajeva pa

¹⁵³ Eksternalist bi mogao tvrditi da ne moramo imati specifičnu i eksplicitnu želju koju jasno osjećamo, već da je dovoljno da imamo općenitu i implicitnu želju koja nas motivira na djelovanje. Međutim, ovakvo oslabljivanje trivijalizira tezu i mijenja značenje izraza "želja"; naprosto postaje trivijalno istinito da svatko čini to što čini zato što to želi činiti. Stoga je ovakvo oslabljivanje teze neprihvatljivo; da bi bilo smisljeno govoriti o željama, one moraju biti nešto što je moguće identificirati.

¹⁵⁴ Partikularizam se formirao kao filozofska teorija osamdesetih godina prošlog stoljeća. Iako se elementi mogu naći već u radovima Johna McDowella a i Davida Wigginsa, teoriju je razvio britanski filozof Jonathan Dancy, kod nas poznat kao autor *Uvoda u suvremenu epistemologiju*. Partikularističku poziciju prvo je izložio u dva članka u časopisu *Mind* ranih osamdesetih godina, a kasnije u tri knjige: *Moral Reasons* iz 1993, *Practical Reality* iz 2000, te *Ethics Without Principles* iz 2004, ova posljednja predstavlja najsistematskiju ekspoziciju partikularističke pozicije. Pored Dancya razvoju partikularizma doprinijeli su i Margaret Little te David McNaughton. Pored posljednje Dancyeve knjige izuzetno dobar prikaz problema predstavlja i zbornik *Moral Partikularism* iz 2000 kojega su uredili Brad Hooker i Margaret Little. Inače, gledajući u kontekstu razvoja suvremene etike, partikularizam predstavlja nastavak i razradu Rossovog omekšavanja deontološke etike; uvođenje distinkcije između *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase* predstavlja prelazni korak između tvrde deontološke etike bez izuzetaka i potpunog odbacivanja principa.

onda i za taj pojedini slučaj. Doduše, kada bi postojala dva potpuno jednaka slučaja, i naša prosudba bi trebala biti potpuno jednaka. Međutim, takvi su slučajevi u praksi toliko rijetki da predstavljaju čisto teorijsku mogućnost. Stoga treba odustati od potrage za nekakvim općevaljanim principima koji bi vrijedili u svim slučajevima i naprosto se okrenuti analizi pojedinih i konkretnih slučajeva.¹⁵⁵ Dobar moralni spoznavatelj i djelatnik nije osoba koja procjenjuje i djeluje po unaprijed zadanom skupu pravila, već osoba koja razumije situaciju i uzima u obzir sve relevantne okolnosti pojedinog slučaja. Čovjek koji bi sudio i djelovao po određenom i unaprijed zadanom skupu pravila zapravo bi bio vrlo krut i rigidan; zanemarivanje razlika između pojedinih slučajeva dovelo bi ga do pogrešnih procjena i odluka, neprimjerenih svoj raznolikosti situacija s kojima se svakodnevno suočavamo. Stoga "principijelan čovjek", ako se taj izraz doslovno shvati, ne može i ne smije biti moralni uzor. Moralno obrazovanje ne sastoji se u usvajanju skupa moralnih pravila već u *razvijanju senzibiliteta* koji nam omogućava uočavanje moralno relevantnih karakteristika.¹⁵⁶ Etika nije deduktivni skup principa te ju se ne može tako ni učiti, etiku se uči razmatranjem pojedinih slučajeva i akumuliranjem iskustva, etiku se ne uči memoriranjem principa već izostravanjem sposobnosti procjene.¹⁵⁷

Pored pozitivnog sadržaja kojeg nudi, u svom negativnom aspektu *partikularizam prvenstveno predstavlja radikalnu kritiku deontološke etike* - ideje da se etika sastoji od skupa pravila te da je shodno tome dobra osoba ona koja ta pravila usvoji i onda se ponaša u skladu s njima. Čak se i konzekvencijalističke etike izlažu kao pravila, na primjer, cijeli se utilitarizam sažima u princip najveće sreće: od svih mogućih postupaka uvijek učini onoga koji će dovesti do najveće ukupne količine sreće. Stoga partikularizam predstavlja izazov za najveći dio cjelokupne dosadašnje etičke tradicije. Partikularističko dbaćivanje moralnih principa prvenstveno je motivirano činjenicom da *moralni principi obiluju izuzecima*.¹⁵⁸ Iako je, na primjer, suzdržavanje od ubijanja apsolutna osnova svakog življenja u društvu, može se tvrditi da čak i za tako temeljni i rasprostranjeni princip kao što je "Ne ubij!" postoji niz izuzetaka; Ne ubij *osim ako* ti život nije u neposrednoj opasnosti!; Ne ubij *osim ako* se ne boriš u pravednom ratu!; Ne ubij *osim ako* ne vršiš eutanaziju osobi koja trpi nepodnošljive bolove bez ikakvog izgleda za oporavak!; itd. Ista je stvar još očitija u slučajevima vraćanja posuđenih stvari ili laganja; ako susjed od vas traži sjekiru koju vam je jutros posudio zato da bi njome raskomadao djecu koja mu krađu šljive, ne smijete mu je vratiti; ako bi vas patrola Gestapoa pitala ima li u ovoj zgradi Židova, trebali biste lagati i reći da ih nema; itd. Dakle, moralni principi samo naizgled imaju oblik:

Uvijek čini *X*!

Vrlo se lako vidi da oni zapravo implicitno sadrže niz ograda:

Uvijek čini *X* osim ako *C₁* ili *C₂* ili *C₃* itd!

¹⁵⁵ Partikularizam je artikulirani izraz takozvanog *anti-theory* pokreta u etici, stava koji se proširio 80-ih godina prošlog stoljeća i prema kojem etiku naprosto nije moguće kanonizirati u bilo kakav skup pravila; stoga etičari trebaju odustati od pokušaja izgradnje sveobuhvatne teorije i posvetiti se analizi pojedinih slučajeva.

¹⁵⁶ Doduše, nije jasno kako je pod pretpostavkom partikularizma moguće moralno učenje i usavršavanje; ako niti jedan slučaj nema ništa zajedničko ni s kojim drugim slučajem, onda je znanje o svim prethodnim slučajevima uvijek potpuno irelevantno ma koliki bio broj prethodnih slučajeva. Na ovaj problem ukazuje Simon Blackburn u članku "Securing the Nots".

¹⁵⁷ Jonathan Dancy, dok je obnašao dužnost pročelnika odsjeka, zabranio je studentima da se u svojim zahtjevima pozivaju na pravila; svoje su zahtjeve trebali poduprijeti razlozima ali se nisu smjeli pozvati ni na kakva pravila.

¹⁵⁸ Ovaj argument protiv ideje da se etika sastoji od principa stariji je od rasprave o partikularizmu, na primjer, možemo ga naći već kod Richarda Brandta u djelu *Ethical Theory* iz 1959.

Budući da je niz okolnosti u kojima se principi ne primjenjuju de facto beskonačan, principi se zapravo nikada ni ne mogu u potpunosti formulirati. Principi koji imaju neodređeno velik broj izuzetaka zapravo su potpuno *prazni i neupotrebljivi*; ako ne znamo predstavlja li i situacija u kojoj se nalazimo još jedan u nizu izuzetaka, onda ne znamo ni trebamo li se osloniti na dani princip ili ne. Čak i kada bi takvi principi postojali, težište etičke analize opet bi bilo na pojedinim slučajevima.¹⁵⁹ *Generalisti* smatraju da činjenica da moralni principi imaju izuzetke ne pokazuje ni da moralni principi ne postoje ni da su prazni ili neupotrebljivi; oni smatraju da etički principi vrijede *u najvećem broju slučajeva*. Izuzetke od pravila *generalisti* najčešće interpretiraju kao slučajeve sukoba suprotstavljenih principa; činjenica da nam je susjed posudio sjekiru za nas je uvijek razlog da mu je vratimo, međutim, u danom slučaju onemogućavanje masakra nestašne djece predstavlja *daleko jači razlog* za djelovanje. Stvar je sasvim jednostavna i ne pokazuje da principi ne postoje i da ne mogu biti razlozi za djelovanje: od dva suprotstavljena razloga naprosto djelujemo na osnovi jačeg. Na koncu, *osim ako* - klauzula vrijedi i za zakone prirode pa ih zato ne dovodimo u pitanje; voda se ledi na 0°C *osim ako* ne sadrži sol; drvo ne provodi struju *osim ako* nije mokro; predmeti teži od zraka padaju *osim ako* ih nešto ne podupire; itd. Činjenica da zakoni prirode imaju izuzetke u ovom smislu *ne pokazuje* da oni nisu istiniti i da ne vrijede. Nasilnika se ne bi smjelo ubiti kada bi postojao drugi način da se sačuva vlastiti život isto kao što drvo ne bi provodilo struju kada ne bi bilo mokro. Općenito govoreći, ako možemo objasniti zašto opći zakon ne vrijedi u pojedinom slučaju, taj slučaj više ne može predstavljati pravi protuprimjer zakonu, to jest, razlog da se odustane od općeg zakona. Stoga činjenica da postoje izuzeci od pravila sama po sebi ne pokazuje da pravila ne postoje i da nemaju nikakve vrijednosti.

Međutim, partikularisti smatraju da je ovakav generalistički odgovor zasnovan na *krivom shvaćanju prirode razloga*. Naime, *generalisti* smatraju da *razlozi uvijek imaju istu valenciju*; ako je nešto *razlog za* u nekom kontekstu, onda je to *razlog za* u bilo kojem kontekstu; ako je nešto *razlog protiv* u jednom kontekstu, onda je to *razlog protiv* u svakom kontekstu.¹⁶⁰ Motivacija za ovakav stav je sasvim jasna; ako je nešto jednom dobro onda je uvijek dobro, a ako je nešto loše onda je uvijek loše. Laganje je uvijek nešto loše, stoga uvijek imamo razlog da ne lažemo. Iako u nekim situacijama neki drugi razlozi mogu odnijeti prevagu, kada važno razloge za i protiv, činjenica da neki postupak uključuje laganje uvijek je razlog protiv tog postupka. Isto vrijedi za sreću i za sve ostale razloge; ako činjenica da neki postupak dovodi do sreće u nekoj situaciji jest razlog za taj postupak u toj situaciji, onda je to razlog za i u bilo kojoj drugoj situaciji. Ovakvo shvaćanje prirode razloga nazvano je *atomizam* u pogledu razloga jer se razlozi shvaćaju kao atomi koji u svim mogućim kombinacijama uvijek zadržavaju svoja svojstva, prije svega svoju valenciju. Međutim, partikularisti odbacuju *atomizam* u pogledu razloga i zastupaju *holizam* - gledište da *razlozi nemaju uvijek istu valenciju već da valencija razloga ovisi o kontekstu u kojem se razlog javlja*.¹⁶¹ Na primjer; činjenica da je osoba ambiciozna u nekom kontekstu može biti razlog da ju se zaposli dok u nekom drugom kontekstu može biti razlog upravo da ju se ne zaposli; na poslove bez mogućnosti napredovanja bolje je zaposliti neambicioznu osobu. Ako prijatelju koji će nam biti jamac za kredit lažemo da doista imamo namjeru isplatiti kredit, onda činimo nešto vrlo loše; ako patroli Gestapoa lažemo da u zgradi nema Židova, onda činimo pravu stvar. U prvom slučaju laganje ima negativnu valenciju a u drugom pozitivnu. Činjenica da će neki postupak dovesti do zadovoljstva kod

¹⁵⁹ U jačoj varijanti partikularizma tvrdi se da moralni principi naprosto ne postoje, dok se u slabijoj tvrdi da, iako postoje, imaju toliko izuzetaka da su naprosto neupotrebljivi i prazni.

¹⁶⁰ Često se kaže i da razlozi imaju različit *polaritet* ili *polarnost*.

¹⁶¹ Većinu primjera koji slijede izložio je Jonathan Dancy, a preuzeli su ih autori koji raspravljaju o partikularizmu.

nekih ljudi može biti razlog za taj postupak a može biti i razlog protiv tog postupka; činjenica da će netko uživati na Hawaima razlog je da mu se uplati sedmodnevni boravak, dok je činjenica da će neki ljudi uživati u javnoj egzekuciji razlog da im se spriječi pristup. Činjenica da na nekom mjestu nema nikoga ponekad će biti razlog da ne odemo na to mjesto a ponekad će biti razlog da odemo na to mjesto. Činjenica da je nešto zabranjeno zakonom najčešće je razlog da se to ne čini, no ponekad može biti razlog da se čini. Upravo zbog toga partikularisti smatraju da svaki slučaj moramo razmatrati zasebno; budući da razlozi ne zadržavaju istu valenciju kroz različite slučajeve; ono što je u jednom slučaju razlog za u drugom slučaju može biti razlog protiv ili uopće ne biti razlog. Zbog toga je bilo kakvo uopćavanje nemoguće i može dovesti do krive procjene te je neophodno razmatrati slučaj po slučaj. Valencija razloga u jednom slučaju nema nikakve veze s valencijom razloga u drugom slučaju. Drugim riječima, generalisti smatraju da postoje pravila koja imaju izuzetke a te izuzetke onda objašnjavaju kao slučajeve u kojima su neka pravila nadjačana drugim pravilima, dok partikularisti smatraju da ne postoje pravila koja imaju izuzetke već da se naprosto radi o tome da neki razlozi u velikom broju slučajeva imaju jednu valenciju a samo u malom broju slučajeva drugu te da zbog toga možemo steći pogrešan dojam da postoje moralna pravila iako ona zapravo ne postoje.

Ovim svojim stavom partikularisti direktno odbacuju *univerzalnost* moralnih sudova, karakteristiku koja se, vidjeli smo, smatra jednom od osnovnih karakteristika morala.¹⁶² Vrlo je duboko ukorijenjena intuicija da *ako netko smije učiniti X zato što ima karakteristiku K, da onda svatko tko ima karakteristiku K smije učiniti X zato što ima karakteristiku K*, ili; *ako je neki postupak dobar zato što ima karakteristiku K, onda je dobar i drugi postupak koji ima karakteristiku K zato što ima karakteristiku K*. Doista je upitno je li održiva etička teorija koja odbacuje ovako bazičnu intuiciju. Ako netko ne smije piti alkohol zato što još nema 18 godina, onda *nitko* tko još nema 18 godina ne smije piti alkohol; ako je profesor popustljiviji prema studentu koji ima problema u obitelji, onda treba biti popustljiviji prema *svim* studentima koji imaju problema u obitelji; ako policajac jednom vozaču tolerira prekoračenje brzine zato što nije bilo veće od 20% propisane brzine, onda treba tolerirati *sve* vozače koji ne prekoračuju propisanu brzinu više od 20%; itd. Nije jasno kako bismo mogli odustati od ove intuicije a da time ujedno ne odustanemo i od same etike.¹⁶³ *Ako bi partikularisti bio u nečemu zaključili, nije jasno kako bi mogao prigovoriti a da se ne pozove na relevantan razlog koji u oba slučaja ima istu valenciju; ne bi mogao prigovoriti bez oslanjanja na univerzalizaciju.* Zamislite da partikularist radi u tvornici plastične ambalaže i da proizvodi plastične čaše, u jedan dan u potpuno jednakim uvjetima partikularist i radnik koji radi do njega proizvedu 3000 potpuno jednakih čaša, na kraju dana vlasnik drugom radniku isplati 300 kuna a partikularisti 150. *Kako bi partikularist mogao prigovoriti?* Da bi mogao prigovoriti, morao bi se pozivati na činjenicu da nema relevantne razlike, to jest, osloniti se na generalističku intuiciju da svi i samo razlozi koji vrijede u jednom slučaju vrijede i u drugom. Ako bi vlasnik htio opravdati svoju odluku, ne bi se mogao pozvati na to da u prvom slučaju "vidi" da proizvedena čaša vrijedi 10 lipa dok u

¹⁶² Točnije bi bilo reći *univerzalibilnost* a ne *univerzalnost*, budući da se ne radi o tome da razlozi jesu univerzalni već o tome da mogu biti univerzalni, hrvatski izraz bio bi *poopćljivost*.

¹⁶³ Ovaj se prigovor često sažeto izlaže tako da se partikulariste naprosto optuži za *inkonzistentnost* ili *nedosljednost*, no tu treba biti oprezan. Ako se pod inkonzistentnošću misli na *čisto logičku inkonzistentnost*, partikularist odgovara da jedino što zahtjeva logička konzistentnost jest *odsustvo kontradiktornih vjerovanja*, a da to što moralni razlozi mijenjaju valenciju nema nikakve veze s logikom. Ako se pak pod inkonzistentnošću misli na *moralnu inkonzistentnost*, partikularist odbacuje prigovor tvrdeći da generalist pretpostavlja ono što tek treba dokazati. Stoga je, metodološki gledajući, intuiciju o moralnoj konzistenciji najbolje tretirati naprosto kao nezaobilaznu činjenicu naše moralne prakse; ako partikularist smatra da je moralna praksa moguća bez te intuicije i da bi čak bila bolja bez nje, onda je on taj koji to treba pokazati. Partikularističku obranu od prigovora inkonzistentnosti formulirao je Jonathan Dancy u radu "An Unprincipled Morality", objavljenom u zborniku *Ethical Theory* Russ Shafer-Landaua iz 2007.

drugom slučaju "vidi" da proizvedena čaša vrijedi 7,5 lipa. Vlasnik bi se morao pozvati na neku *relevantnu razliku*, na primjer, da drugi radnik ima dvostruko više radnog staža, da ima dvostruko veću obitelj, da ... Ako ne bi mogao ukazati ni na kakvu relevantnu razliku, morao bi korigirati svoju odluku, u suprotnome njegova bi odluka ostala neopravdana i nepravedna. Što biste mislili o sucu koji bi za jednake prijestupe dosuđivao različite kazne, o profesoru koji bi jednake testove različito ocjenjivao, o urbanisti koji bi u jednakim uvjetima nekada izdavao građevinsku dozvolu a nekada ne bi, ...? Čak i kada ne bi postojala dva potpuno jednaka slučaja, i dalje bi postojale cijele kategorije dovoljno sličnih slučajeva koje bi trebalo tretirati jednako. Iako sigurno ima mudrosti u stavu da treba ići od slučaja do slučaja, to ni u kom slučaju ne znači da ono što vrijedi u jednom slučaju ne vrijedi u drugom. Ono što različite slučajeve čini različitim nije to što se isti razlozi ponašaju različito, već to što postoje relevantne razlike, koje nas onda obvezuju da druge jednake slučajeve tretiramo jednako.

Primjeri kojima partikularisti ilustriraju svoju tezu neodoljivo podsjećaju na sofizme i naprosto vape za objašnjenjem, što nipošto ne znači da će njihova analiza uvijek biti trivijalna. U pravilu se radi o tome da treba uvesti dodatne kvalifikacije koje objašnjavaju zašto je ista stvar naizgled jednom razlog za a drugi put razlog protiv. Kada činjenica da neki postupak predstavlja kršenje zakona može biti razlog da se taj postupak učini? Onda kada želimo ukazati na nepravednost ili neprimjerenost zakona! Borci za rasnu ravnopravnost koji su namjerno sjedali na sjedišta predviđena za pripadnike druge rase nisu to činili zato što su smatrali da razlozi mogu mijenjati valenciju, oni su to činili jer su prosvjedovali protiv *nepravednog* zakona. Oni su smatrali da svi uvijek trebaju poštovati zakone, ali ne bilo kakve zakone, već samo pravedne zakone. Dalje, zašto smatramo da bi činjenica da rulja uživa u javnim egzekucijama bila dobar razlog da se one ukinu, iako inače smatramo da je dobro da ljudi uživaju? Generalist ovdje može dati više odgovora. Prvo, može dati direktni utilitaristički odgovor i tvrditi *da je užitek uvijek dobar*, ma što do njega dovodilo, te da stoga činjenica da rulja uživa u javnim egzekucijama zapravo predstavlja razlog da se one nastave; loše je što će neki ljudi biti pogubljeni, ali kada će već biti pogubljeni, onda neka bar netko uživa u tome. Ili, iako je u svakom slučaju loše krasti, ako je netko već nešto ukrao, onda je bolje da u imovini koju je ukrao uživa nego da u njoj ne uživa. Dakle, užitek uvijek ima pozitivnu valenciju. Drugo, generalist može tvrditi da je *dobro uživati u nečemu što je dobro a da je loše uživati u nečemu što je loše*; ljudi koji uživaju u onome što je dobro još su bolji od onih koji u tome ne uživaju, dok su oni koji uživaju u nečemu što je loše još gori od onih koji u tome ne uživaju. Policijski isljednik koji u totalitarnom režimu muči političkog protivnika, u svakom slučaju čini nešto loše, ali još je gori ako uživa u tome što čini. Isto bi tako rulja koja bi uživala u javnim egzekucijama bila još gora od rulje koja u njima ne bi uživala. Stoga bi trebalo ukinuti javne egzekucije jer država ne bi smjela podilaziti tako niskim strastima nekih svojih građana. Dakle, užitek uvijek ima pozitivnu valenciju ako je užitek u nečem dobrom, a negativnu valenciju ako je užitek u nečem lošem. Treće, generalist bi mogao tvrditi da treba ukinuti javne egzekucije zato što one uvećavaju ukupnu količinu sreće samo *kratkoročno* dok je *dugoročno* gledajući zapravo umanjuju zato što povećavaju okrutnost, potiču krvoločnost i stvaraju mentalitet linča. Dakle, iako bi užitek u javnim egzekucijama kao i svaki drugi užitek imao pozitivnu intrinzičnu vrijednost, on bi bio nešto što bi trebalo žrtvovati zbog njegovih loših posljedica, to jest, zbog veće dugoročne sreće u budućnosti. Isto kao što se odlaskom kod zubara podvrgavamo manjoj boli u sadašnjosti zato da bismo izbjegli veću bol u budućnosti, isto se tako trebamo odreći nekih užitaka u sadašnjosti da bismo time osigurali veće užitke u budućnosti. Užitek u javnim egzekucijama bio bi jedan od takvih užitaka. Dakle, užitek uvijek ima pozitivnu valenciju, samo što ga se ponekad žrtvuje zbog većeg užitka u budućnosti. Iako je vrlo zanimljivo pitanje je li užitek uvijek dobar i zašto nije kada nije, u ovom kontekstu nije bitno koji je od ova tri odgovora točan, već može li generalist pokazati da užitek nikada ne mijenja valenciju ili da barem ne mijenja valenciju ako su određeni uvjeti zadovoljeni, a izgleda

da ova analiza to sasvim uspješno pokazuje. U osnovi analogna analiza vrijedi i za drugi vrlo česti partikularistički primjer, a to je *laganje*; iako uglavnom ne smijemo lagati ponekad to trebamo činiti, dakle, smatraju partikularisti, laž ponekad ima negativnu a ponekad pozitivnu valenciju. I ovdje partikularist može odgovoriti na više načina. Prvo, može tvrditi da je laž uvijek loša i da se nikada ne smije lagati bez obzira na posljedice. Drugo, može tvrditi da je laž uvijek loša ali da ponekad drugi razlozi odnose prevagu, na primjer, u slučajevima deportacije Židova ili luđaka sa sjekirom. Treće, može tvrditi da istina i laž nemaju fiksnu intrinzičnu vrijednost već da njihova vrijednost ovisi o posljedicama do kojih dovodi. Funkcija istinitog prenošenja informacija je, između ostalog, da omogućava realizaciju planova. Stoga je laganje loše kada onemogućava realizaciju dobrih planova a dobro kada onemogućava realizaciju loših planova, a to pokazuje da partikularisti griješe kada smatraju da valencija laganja bez ikakvih pravilnosti varira od slučaja do slučaja, valencija laganja s potpunom pravilnošću ovisi o posljedicama do kojih dovodi.¹⁶⁴ Izgleda da u svim navedenim primjerima *razlozi barem u nekoj mjeri uvijek zadržavaju svoju valenciju*. Razmotrimo još jedan primjer na kojem se to jasno vidi. Iako ćemo smatrati da je kriminalac koji je svoju bandu izdao policiji učinio jedinu ispravnu stvar, ipak ćemo ga smatrati izdajicom i prema njemu ćemo osjećati dozu prezira kojega nećemo osjećati prema ostalim članovima bande. Iako je dosljedni neprijatelj opasniji od prevrtljivca, više ćemo cijeniti dosljednog neprijatelja.¹⁶⁵ To pokazuje da u izdaji *uvijek ima nešto loše*, čak i kada grupa koju se izdaje namjerava učiniti nešto loše. Isto tako i u laganju *uvijek ima nešto loše*, čak i kada ukupno gledajući treba lagati. Prijateljstvo je nešto što je *uvijek dobro*, čak i kada vlada među lošim ljudima.¹⁶⁶ Očito ima nešto u uzrečici da kada lopov lopovu krade da se i Bog smije, međutim, to ne može lopova koji krade drugom lopovu u potpunosti abolirati krivnje, krađa i dalje ostaje nešto loše. Čak i kada Robin Hood krade bogatima da bi dao siromašnima, krađa i dalje ostaje nešto loše, iako u danim okolnostima nije bilo drugog načina da se izvrši pravedna redistribucija dobara. Što vi mislite, je li generalistički odgovor partikularistima održiv? Zadržavaju li razlozi istu valenciju u svim slučajevima ili ona varira od slučaja do slučaja?

Na koncu, treba vidjeti *zašto su pravila dobra i zašto ih uopće imamo*.¹⁶⁷ Prvenstveno, *pravila su dobra zato što omogućavaju interakciju u zajednici*. Izvršavanje obećanja je norma koja će sigurno nastati među racionalnim individuama koje imaju jezik; grupa čiji članovi održavaju obećanje sigurno će bolje prosperirati od one u kojoj to ne čine. Ne treba ni spominjati norme kao što su zabrana ubijanja ili zabrana krađe; grupe koje se ne bi pridržavale tih normi brzo bi nestale, zajedno sa svim svojim članovima.¹⁶⁸ Pridržavanje pravila omogućava nam *predviđanje ponašanja; ako se drugi pridržavaju pravila, znamo kako će se ponašati i na što*

¹⁶⁴ Naime, partikularist nije dužan samo tvrditi da valencija razloga ovisi od slučaja do slučaja, već i da *bez ikakve pravilnosti* ovisi od slučaja do slučaja; ako karakteristike slučajeva sistematski određuju valenciju razloga, to onda predstavlja pobjedu generalizma. Na ovu činjenicu ukazuju Jackson, Pettit i Smith u članku "Ethical Particularism and Patterns".

¹⁶⁵ Navodno su ustaše, nakon što je Pavelić pobjegao iz Hrvatske, zavidili partizanima: "Vas Tito nikada nije napustio!"

¹⁶⁶ Jasno, u mjeri u kojoj loš čovjek može biti prijatelj.

¹⁶⁷ Dancy misli da pravila jesu dobra; primarno zato što nam pokazuju da nismo izuzeci i da ono što vrijedi za druge vrijedi i za nas, a sekundarno zato što ipak predstavljaju neakve heuristike u pristupu pojedinim slučajevima ("Unprincipled Morality", u zborniku Shafer-Landaua *Ethical Theory*). Jasno, pitanje je može li partikularist dosljedno pripisati moralnim pravilima ove dvije uloge a ujedno tvrditi da ona zapravo ne postoje.

¹⁶⁸ Traženje *razloga zbog kojeg je nešto dobro ili loše* isto tako može biti generalistička strategija u obračunu s partikularistom. Recimo da je ubojstvo loše zato što ugrožava grupu i da je smrtna kazna nad nekim tko je počinio akt veleizdaje opravdana istim razlogom - ugrožavanjem grupe. Znači li to, kao što misle partikularisti, da isti razlog u različitim okolnostima ima različitu valenciju? Ne, zato što je *cilj koji se želi postići u oba slučaja jednak* - očuvanje i prosperitet grupe.

možemo računati; ako se mi sami pridržavamo pravila, drugi znaju kako ćemo se ponašati i na što mogu računati. To čini život neuporedivo jednostavnijim i omogućava funkcioniranje u zajednici; ako bismo znali da se drugi neće pridržavati ni najopćenitijih pravila, ne bismo mogli ništa planirati; s pravilima znamo što možemo očekivati od drugih i što drugi očekuju od nas. Upravo je zbog toga generalizam bitno superioran u odnosu na partikularizam. *S kime biste radije stupili u interakciju, s generalistom ili s partikularistom*, dakle, s nekim tko se pridržava pravila ili s nekim čiji postupci ovise od slučaja do slučaja? Zamislite da ste vi izvršili svoj dio dogovora i da sada čekate da onaj drugi izvrši svoj dio, kada biste bili manje zabrinuti za ishod, kada bi onaj drugi bio generalist ili kada bi bio partikularist?¹⁶⁹ Zato su pravila dobra i zato ih se trebamo pridržavati i od drugih tražiti da to isto čine.¹⁷⁰ Nadalje, *pravila moraju biti jednostavna i vrijediti za svih*; pravila koja bi bila toliko komplicirana da ih ljudi ne bi mogli razumjeti i primijeniti bila bi potpuno neupotrebljiva. Međutim, iako je jednostavnost nesumnjivo vrlina, cijena jednostavnosti može biti rigidnost i neprimjerenost u pojedinim slučajevima, čak i u okviru iste kategorije slučajeva; ako netko nije navršio 18, nema pravo glasa iako može imati neuporedivo zreliju političku procjenu od nekoga tko ima 40 ili 50; ako je ograničenje brzine 50, onda onaj tko vozi 90 treba platiti globu iako može biti neuporedivo pouzdaniji vozač od nekog drugog tko vozi 50; itd. Ovi primjeri pokazuju da upravo zbog velike raznolikosti pojedinih slučajeva pravila nisu i ne mogu biti savršena, no nipošto ne pokazuju da je uvođenje pravila neopravdano i da bi zbog toga od njih trebalo odustati. Upravo se zbog toga i kaže da je *bilo kakav zakon bolji od nikakvog zakona*; kakva god pravila imali, i ma kako ona bila loša, bolje nam je da imamo i takva nego nikakva. I upravo zbog toga *partikularist griješi kada smatra da zato što nema savršenih pravila trebamo odustati od bilo kakvih pravila*; ako ne možemo pronaći bolja pravila, trebamo zadržati ona koja imamo!

Konzekvencijalizam i deontologija

Hitni trakt

Zamislite da ste liječnik na hitnoj pomoći i da vam dovezu šest ljudi teško ozlijeđenih u prometnoj nesreći.¹⁷¹ Svi su životnoj opasnosti i umrijet će svaki kojemu ne pomognete u sljedećih sat vremena. Međutim, jedan pacijent je posebno teško ozlijeđen i, da bi preživio, potrebna mu je složena operacija koja bi trajala više sati. Ozljede ostalih pet pacijenata, iako teške i opasne, vrlo su jednostavne i možete ih brzo i jednostavno sanirati. U blizini nema drugih liječnika ni bolnica. Dakle, situacija je takva da možete ili spasiti jednoga, u kojem bi slučaju ostalih pet umrlo, ili spasiti petoricu, u kojem bi slučaju jedan umro? Što biste učinili, spasili petoricu ili jednoga? Jasno, odlučili biste spasiti petoricu. Učinili biste *ono što bi dovelo do najboljih posljedica*; bolje je spasiti pet života nego samo jednoga, i to pet puta bolje. Konzekvencijalističko rasuđivanje ovdje je sasvim primjereno; naprosto se procijeni koji postupak dovodi do najboljih posljedica i onda se odluči za taj postupak.¹⁷² Međutim, zamislite

¹⁶⁹ Na ovoj poanti inzistira Brad Hooker u članku "Moral Particularism: Wrong and Bad" iz 2000.

¹⁷⁰ Pitanje je bi li odbacivanje generalizma i prihvaćanje partikularizma imalo samo teorijske posljedice ili bi dovelo i do razlike u moralnoj praksi vrednovanja i djelovanja. Izgleda da bi moralo dovesti i do praktične razlike. Iako su ljudi koji zastupaju partikularizam izuzetno moralni i pouzdani ljudi, pitanje je da li oni doista postupaju u skladu s partikularizmom, to jest, da li oni samo misle da odbacuju pravila dok u stvarnosti postupaju u skladu s njima.

¹⁷¹ Primjer je izložio Gilbert Harman u *The Nature of Morality* iz 1977, str.3,4.

¹⁷² Potpuno je analogna situacija u kojoj spašavate ljude nakon brodske havarije; na jednoj strani utapa se jedan čovjek, na drugoj strani grupa od pet ljudi. Obzirom na brzinu utapljanja i brzinu plovila kojim upravljate, možete na vrijeme stići samo do jednog mjesta, bilo onog na kojem se utapa jedan čovjek, bilo do onog na kojem se utapa petoro ljudi. Dakle, ako spasite jednoga, nećete spasiti pet, ako spasite pet, nećete spasiti šestoga. Što biste učinili? Jasno, smatrate da biste trebali pokušati spasiti veći broj ljudi, dakle, krenuti plovilom prema većoj grupi.

sada naizgled vrlo sličnu situaciju; liječnik ste na odjelu i imate pet pacijenata kojima su zatajili razni vitalni organi i koji će umrijeti tijekom dana ako im se ne transplaciraju odgovarajući organi. Jednome treba srce, drugome jetra, itd. Donatora nema, tako da vaši pacijenti sigurno neće dočekati jutro. S druge strane, na odjelu imate i potpuno zdravog čovjeka koji je došao obaviti nekakav rutinski pregled zbog zaposlenja. E sad, ako biste tog čovjeka na prevaru uspavali i povadili mu organe potrebne za živote ostalih pacijenata, spasili biste pet života. Žrtvovali biste jednoga da biste spasili petoricu; omjer je isti kao i prvome slučaju, 1:5. Ako je u prvom slučaju bilo opravdano žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu, onda mora biti opravdano i u drugome. Stoga biste i u drugom slučaju trebali žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu. Dakako, smatrali biste da postoji *relevantna razlika* između prvog i drugog slučaja, i da u drugom slučaju *ne smijete* žrtvovati jednoga da biste spasili petoricu. Dakle, to pokazuje da je u navedenoj situaciji konzekvencijalističko rasuđivanje *naprosto pogrešno*: postupak koji bi doveo na najboljih posljedica bio bi očito pogrešan, čak monstruozan. Dakle, primjer pokazuje da postoje *pravila* koja se ne smiju kršiti ma koliko bile dobre i poželjne *posljedice* do kojih bi njihovo kršenje dovelo, u ovom slučaju to je pravilo da se ne smije ubiti nevinog čovjeka čak ni kada bi to spasilo pet drugih ljudi. Što vi mislite, zašto je konzekvencijalističko rasuđivanje primjereno u prvoj situaciji a neprimjereno u drugoj? U čemu je razlika?

Jureći tramvaj

Vjerojatno najpoznatiji primjer koji svjedoči u prilog deontičke a protiv utilitarističke etike jest primjer jurećeg tramvaja.¹⁷³ Zamislite da se nalazite u tramvaju i da vidite da je vozaču pozlilo, tako da se tramvaj zapravo nekontrolirano kreće velikom brzinom. Na pruzi ispred tramvaja nalazi se pet ljudi koji se nemaju gdje skloniti, recimo radnika koji popravljaju prugu. Ako se tramvaj nastavi kretati istim smjerom, pregazit će i usmrtiti tih pet ljudi. Brzina je prevelika da bi se tramvaj mogao zaustaviti, stoga ga ne možete zaustaviti, međutim, možete ga skrenuti na drugu prugu na kojoj se nalazi samo jedan radnik, koji se isto tako nema gdje skloniti. Vrlo je jednostavno skrenuti tramvaj; samo trebate gurnuti u stranu polugu za upravljanje. Što biste učinili u takvoj situaciji, da li biste skrenuli tramvaj? Ako ga ne skrenete, poginut će pet ljudi; ako ga skrenete, poginut će samo jedan. *Konzekvencijalistička* uputa je tu sasvim jasna; birajte onaj postupak koji će dovesti do najboljih posljedica, dakle, skrenite tramvaj! Manje je loše da pogine samo jedan čovjek nego da pogine pet. Jasna je i *deontička* uputa; ne dirajte polugu! Ako skrenete tramvaj, ubit ćete čovjeka, a to je nešto što nikako ne smijete učiniti, bez obzira na posljedice. Dakle, ako postupke vrednujemo na osnovi posljedica, moramo skrenuti tramvaj; ako postupke vrednujemo na osnovi pravila, ne smijemo ga skrenuti. Suočeni smo s istom dilemom kao i u prethodnom primjeru: ako prouzročimo smrt jednog čovjeka, spriječiti ćemo smrt petorice, što učiniti?¹⁷⁴ Što biste vi učinili, biste li skrenuli tramvaj? Zašto?

Pored općeg konflikta konzekvencijalističke i deontičke etike, u ovim primjerima relevantne su još dvije distinkcije, to su distinkcija između *postupka* i *propusta*, te distinkcija između *namjeravane* posljedice i *popratne* posljedice. Ova druga distinkcija poznata je i kao doktrina *dvostrukog efekta* ili dvostruke posljedice.

¹⁷³ "The trolley problem"

¹⁷⁴ Doduše, iako se oba slučaja radi o istom omjeru, 1:5, izgleda da ipak postoji relevantna razlika između dva primjera. Naime, čini se da je mogući svijet u kojem tramvaj juri prema jednom radniku *daleko bliži* mogućem svijetu u kojem tramvaj juri prema petorici radnika nego što je mogući svijet u kojem se zdravom čovjeku vade vitalni organi blizak mogućem svijetu u kojem on nakon rutinske kontrole odlazi kući. Jednostavnije rečeno, radnik na pruzi *bliže je smrti* od čovjeka koji je došao u bolnicu na rutinski pregled. Zbog toga je u primjeru jurećeg tramvaja manje očito da se radi o ubojstvu, moglo bi se čak reći da se "u manjoj mjeri" radi o ubojstvu.

Postupci i propusti

Jasno je zašto je distinkcija između postupka i propusta relevantna u izloženim primjerima. Ne pomoći jednom pacijentu da bi se pomoglo petorici pacijenata nije isto kao i ubiti jednoga da bi se pomoglo petorici. U prvoj situaciji niste učinili ništa, dok ste u drugoj situaciji *vi nešto učinili*. U prvoj situaciji čovjek bi tako i onako umro bez liječničke pomoći, dok bi u drugoj situaciji živ i zdrav otišao iz bolnice. U prvom slučaju niste utjecali na tijek događaja, dok u drugom slučaju jeste. U prvom slučaju za smrt čovjeka kriv je onaj tko je kriv za prometnu nesreću, u drugom slučaju bili biste krivi vi. Isto vrijedi i u slučaju tramvaja; ako ne biste skrenuli tramvaj ne biste bili odgovorni za smrt petorice radnika na pruži jer bi oni tako i onako poginuli spletom nesretnih okolnosti, njihova smrt bila bi nešto do čega niste vi doveli. S druge strane, ako biste skrenuli tramvaj, vi biste bili odgovorni za smrt radnika na pruži jer bi njegova smrt bila posljedica vašeg postupka; ako ne biste skrenuli tramvaj, taj bi čovjek preživio. Implicitna ideja u pozivanju na razliku postupka i propusta jest da *možete biti odgovorni samo za ono što učinite i da ne možete biti odgovorni za nešto što niste učinili*. Doista, kako biste mogli biti odgovorni za nešto što niste prouzročili, za nešto što nije posljedica vaših postupaka? Tako razlikovanje između postupaka i propusta barem naizgled opravdava intuiciju da se ne smije ubiti čovjeka čak ni kada bi se time spasilo pet drugih života. Međutim, pitanje je da li upravo to razlikovanje opravdava intuiciju da se ne smije ubiti čovjeka čak ni kada bi se time spasilo pet drugih ljudi. Jasno, pitanje je i da li je to razlikovanje uopće održivo. Intuitivno je jasna razlika između slučajeva u kojima smo nešto učinili i slučajeva u kojima nešto nismo učinili. Ipak, pitanje je može li ta razlika biti moralno relevantna. Jasno je da ne možemo biti odgovorni za neke stvari koje nismo učinili; ne možemo biti odgovorni za stvari koje su se dogodile prije našeg rođenja ili za stvari koje se događaju na drugom kraju kugle zemaljske. Međutim, čini nam se da postoje situacije u kojima možemo snositi odgovornost za propuste. Šef gradilišta koji nije proveo sve potrebne mjere zaštite odgovoran je za ozljedu na radu do koje je došlo upravo zbog nedostatka potrebnih i propisanih mjera zaštite. Automehaničar koji nije pritegnuo zamijenjene kočnice odgovoran je za prometnu nezgodu do koje je došlo upravo zato što ih nije pritegnuo. Majka koja ne hrani dijete odgovorna je za zapostavljanje djeteta. Itd. Što biste rekli o čovjeku koji stoji neposredno pred željezničkom prugom, vidi bebu položenu na tračnice, vidi da se približava vlak, ne pomiče bebu i tvrdi da ne čini ništa loše naprosto zato što ništa ne čini? Takav je čovjek monstrum iako ništa ne čini, štoviše, upravo zato što ništa ne čini. U nekim je slučajevima sasvim jasno tko je odgovoran za propust, često je to eksplicite regulirano propisima, kao u slučaju zaštite na radu, odgovornosti proizvođača, ponašanja podređenih, dužnosti koje su vezane uz odgovarajuće funkcije, itd. Često je to jasno i bez ikakvih pisanih zakona, kao u slučaju majke koja prestane hraniti dijete ili sličnim slučajevima. Neki čak smatraju da su stanovnici razvijenih zemalja, čak i oni s relativno nižim primanjima, krivi zato što ljudi u Trećem svijetu umiru od gladi; krivi su zato što su mogli pomoći a nisu pomogli. Svijet u kojem živimo prožet je finom mrežom takvih odnosa; dužnosti, očekivanja i odgovornosti. Implicitno se oslanjamo na tu mrežu svaki put kad sudimo da netko nije učinio ono što je trebao učiniti. Stoga je sigurno pogrešna ideja da možemo biti odgovorni samo za ono činimo a ne i za ono što ne činimo. Zbog toga intuicija da ne smijemo ubiti jednog čovjeka da bismo spasili drugih pet, ako je ispravna, mora svoj temelj imati u nečem drugom a ne u distinkciji između postupka i propusta.

Dvostruki efekt

Konzekvencijalističku intuiciju da je bolje spasiti pet života nego jednoga, čak i kada to uključuje ubojstvo, može se poduprijeti doktrinom dvostrukog efekta, to jest, razlikovanjem

između *namjeravanih* i *popratnih* posljedica.¹⁷⁵ Naime, često ne možemo učiniti ono želimo učiniti a da time ujedno ne učinimo i još nešto. Prilikom moralnog vrednovanja u takvim situacijama izuzetno je važno što je bila namjeravana posljedica postupka a što je bila popratna posljedica postupka. Distinkciju se obično pojašnjava sljedećim primjerom; zamislimo da jedna od strana u ratu razvija i namjerava upotrijebiti vrlo razorno oružje za masovno uništenje. Druga strana to može spriječiti na dva načina. Prvi način jest da iz zraka bombardira postrojenja za proizvodnju, međutim, pri tome će poginuti velik broj civila koji stanuju u radničkim naseljima uz tvornice. Drugi način jest da terorističkim aktom ubije jednak broj civila i time prisili drugu stranu da odustane od proizvodnje danog oružja. Pretpostavimo da su oba načina jednako efikasna i da će oba načina sigurno dovesti do prestanka proizvodnje danog oružja. Koji je način moralno prihvatljiviji i zašto? Izgleda da bi u ovakvoj situaciji, usprkos jednakom broju civilnih žrtava, moralno prihvatljiviji bio prvi način zato što civilne žrtve ne bi bile cilj akcije već popratna posljedica akcije, dok bi u drugom načinu civilne žrtve bile upravo ono što se akcijom želi postići. Jasno, ljudi koji će poginuti bit će jednako mrtvi, bila njihova smrt popratna posljedica, bila namjeravana posljedica. Ipak, izgleda da postoji relevantna moralna razlika između načina na koji će poginuti. U prvom načinu oni će poginuti zbog nesretne okolnosti da stanuju blizu tvornice za proizvodnju oružja, kad bi stanovali negdje drugdje ne bi poginuli. Kada nitko ne bi stanovao pored tvornice ili bio u tvornici, nitko ne bi poginuo. U drugom načinu oni će poginuti upravo zato što ih je netko namjeravo ubiti, ma gdje stanovali i ma što činili. Ukratko, prvi način je moralno prihvatljiviji zato što pogibija nevinih civila nije namjeravana već samo popratna posljedica postupka. *Ideja je da nije dozvoljeno činiti loše stvari kada one predstavljaju namjeravanu posljedicu postupka ali da ih je dozvoljeno činiti kada predstavljaju popratnu posljedicu postupka.* Protuavionska artiljerija može ubiti pilota u nastojanju da sruši avion, međutim, u tom je slučaju pogibija pilota popratna posljedica nastojanja da se onesposobi avion. Sasvim je druga stvar kada ozlojeđeni mještani linčuju pilota koji je na vrijeme iskočio iz gorućeg aviona. Isto bi onda vrijedilo i za prethodno izložene primjere. U primjeru tramvaja, osobu koja bi skrenula tramvaj ne bi se smjelo kriviti za pogibiju radnika zato što njena namjera nije bila ubiti toga radnika već spasiti drugih pet. Dakle, pogibija jednog radnika ne bi bila namjeravana već popratna posljedica postupka. Isto bi vrijedilo i za liječnika koji bi ubio jednog zdravog čovjeka da spasi pet bolesnih; on ne bi bio kriv za smrt zdravog čovjeka zato što smrt zdravog čovjeka ne bi bila namjeravana već samo popratna posljedica nastojanja da spasi pet života.

Ipak, doktrina dvostrukog efekta vrlo je sumnjiva doktrina koja počiva na klimavim temeljima. *Krajnje je cinično tvrditi da je smrt zdravog čovjeka smo popratna posljedica vađenja vitalnih organa iz njegovo tijela.* Što biste mislili o čovjeku koji bi vam rekao: "Znate, ja nemam ništa protiv vas ali mi trebaju vaši organi"? Problem s doktrinom dvostrukog efekta naprosto je u tome što čovjek koji razmišlja o svojim postupcima *zna* do kojih će popratnih posljedica dovesti njegovi postupci. Pazite, ovdje djelatnike ne oslobađa krivice to što *nisu znali* do kakvih će posljedica dovesti njihovi postupci. Oni su i prije nego što su izvršili namjeravani postupak *bili svjesni* popratnih posljedica do kojih on dovodi. *Ideja je da ih oslobađa krivice to što bi, kad bi to mogli, izbjegli popratnu posljedicu svog postupka.* Međutim, pitanje je da li je to doista tako, to ih možda može učiniti manje lošim ljudima ali nije jasno kako bi ih moglo osloboditi krivnje za štetu do koje su njihovi postupci svjesno doveli, bila ta šteta namjeravana ili popratna. Pretpostavimo da se ne može uništiti tenk a da se time ujedno ne ubije i posada tenka. Vojnik kojemu je uništenje posade popratna posljedica uništenja tenka očito je bolji čovjek od vojnika kojemu je uništenje tenka popratna posljedica uništenja posade. Razlog je

¹⁷⁵ Jasno, razlikovanje namjeravane i popratne posljedice *nije* u konzekvencijalističkom duhu jer konzekvencijalizam naprosto vrednuje posljedice do kojih postupak dovodi a ne namjere i motive koji dovode do postupka.

jasan; prvi bi, kada bi to mogao, uništio samo tenk, dok bi drugi, i kada bi mogao poštediti posadu, uništio i posadu. Iako u okolnostima u kojima se ne može uništiti tenk a da se pri tom ne uništi i posada, i jedan i drugi čine istu stvar - uništavaju tenkove zajedno s posadama, prvi ima *dispoziciju* da poštedi posadu kada je to moguće dok drugi nema tu dispoziciju. Prvi je dobar čovjek a drugi je loš. Međutim, da li to prvoga oslobađa odgovornosti za smrt posade i u okolnostima u kojima ne može uništiti tenk a da pri tome ne uništi i posadu? Ne! On je i dalje odgovoran za *sve* posljedice svog postupka, uključujući i smrt posade. Ako bi se ispostavilo da je zbog krive procjene uništio tenk koji nije predstavljao stvarnu opasnost, bio bi odgovoran za smrt posade. Zapravo, vojnika koji bi uništio tenk s izvješnom bijelom zastavom i kupolom okrenutom unatrag optužili bismo za hladnokrvno ubojstvo. Ljudi koji su 1990. bili tenkisti JNA u Sloveniji optužuju slovenske vojnike da su uništavali tenkove koji nisu predstavljali stvarnu opasnost. Teško da bi doktrina dvostrukog efekta mogla slovenske vojnike osloboditi odgovornosti za pogibiju i ranjavanja tenkista JNA. Slovenski su vojnici *znali* da se u tenkovima JNA nalaze ljudi koji će stradati prilikom uništavanja tenkova i svejedno je što stradanje posada nije bila namjeravana već samo popratna posljedica uništavanja tenkova. Oni su, kao i svi drugi ljudi u svim drugim situacijama, odgovorni za *sve* posljedice svojih postupaka, bile one namjeravane ili popratne. Ono što slovenske vojnike može osloboditi odgovornosti za stradanja tenkista JNA sigurno nije doktrina dvostrukog efekta već samo činjenica, ako je doista činjenica, da je u danim okolnostima bila razumna procjena da tenkovi JNA predstavljaju stvarnu opasnost.

Primjeri koji naizgled potkrepljuju doktrinu dvostrukog efekta svoje pravo uporište zapravo imaju negdje drugdje. Dijelom svoje uporište imaju u poznatoj i problematičnoj ideji da *cilj opravdava sredstvo*; ako je štetnost sredstava manja od koristi cilja opravdano je koristiti dana sredstva za postizanje danog cilja.¹⁷⁶ Dijelom svoje uporište imaju u ideji da *od dva zla treba izabrati manje*; ako će bilo što što možemo učiniti dovesti do loših posljedica, onda trebamo učiniti ono što dovodi do najmanje loših posljedica. Međutim, ovdje se naprosto važu *sve* posljedice postupka, bez obzira jesu li namjeravane ili popratne. Dijelom svoje uporište ima u intuiciji da *nismo odgovorni za ono što nismo željeli učiniti*. Međutim, to nas ne oslobađa odgovornosti za sve posljedice svojih postupaka s kojima smo bili upoznati kada smo donosili odluku o postupanju.

Asimetrija štete i koristi

Konzekvencijalističko rasuđivanje prešutno se oslanja na pretpostavku da je *šteta jednako toliko loša koliko je korist dobra*. Nanijeti nekome 100 jedinica štete upravo je onoliko loše koliko je dobro nekome donijeti 100 jedinica koristi; radi se o istoj vrijednosti, samo je predznak suprotan. 1000 kuna je 1000 kuna, bez obzira da li ih nekome uzmemo ili ga nekome damo; ljudski život je ljudski život, bez obzira da li ga nekome oduzmemo ili ga nekome damo, itd. Jasno, pitanje je da li je to doista tako. Naime, vrlo su jake intuicije da je *nanošenje neke količine štete bitno gore nego što je donošenje jednake količine koristi dobro*, čak je i bitno gore nego što je donošenje neuporedivo veće količine koristi dobro. Stoga smo uvjereni da je

¹⁷⁶ Doduše, treba napomenuti da zastupnici doktrine dvostrukog efekta eksplicitno nastoje svoju doktrinu odvojiti od ideje da cilj opravdava sredstvo. Oni inzistiraju na tome da *popratna posljedica postupka ne smije biti sredstvo za postizanje željenog cilja*, već mora ostati naprosto popratna posljedica. Dakle, trebao bi postojati mogući svijet u kojem sredstvo S dovodi do namjeravane posljedice NP a ne dovodi do popratne posljedice PP. Iako bi se ova ideja mogla razraditi, vjerujem da intuitivna prihvatljivost nekih primjera dvostrukog efekta zapravo ovisi o intuitivnoj prihvatljivosti ideje da cilj opravdava sredstvo. Na koncu, doktrinu dvostrukog efekta uveo je Sv. Toma upravo na primjeru samoobrane; opravdano je koristiti silu protiv napadača zato što sila nije namjeravana već popratna posljedica. Međutim, ovo izgleda vrlo neuvjerljivo, sila koja se koristi protiv napadača prije izgleda kao *sredstvo* samoobrane nego kao popratna posljedica samoobrane.

zabranjeno štetiti drugima dok *nije zabranjeno* ne pomoći im. Čini nam se da postoji jasna i određena *dužnost da ne nanosimo štetu drugima* dok *nema* nikakve jasne i određene dužnosti da im moramo pomagati. Jasno, čovjek koji pomaže drugima bolji je od čovjeka koji ne pomaže, ali nemamo pravo ni od koga *zahtijevati* da pomaže drugima i to od njega *očekivati*. Zbog toga osuđujemo čovjeka koji šteti drugima dok ne osuđujemo čovjeka koji ne pomaže drugima, ili ga barem osuđujemo u daleko manjoj mjeri. Stoga izgleda da je naprosto pogrešna utilitaristička pretpostavka da je šteta jednako toliko loša koliko je korist dobra.¹⁷⁷

Aglomeracija

Utilitarističko rasuđivanje je *aglomerativno*, to znači da se sreća i nesreća do koje dovode naši postupci naprosto *zbraja i oduzima*. U nekim situacijama princip aglomeracije izgleda vrlo uvjerljivo i sasvim primjereno; bolje je spasiti pet ljudi nego jednoga, bolje je da u zasjedu upadne samo izvidnica nego cijela jedinica, bolje je usrećiti pet tisuća ljudi nego pet stotina, itd. Međutim, to su sve situacije u kojima je ono što se zbraja i oduzima *jednako važno*, a izgleda da princip aglomeracije ne vrijedi u situacijama u kojima uspoređujemo stvari *različitih važnosti*. Zamislimo da je u televizijskom odašiljaču čovjek upao u splet žica i kablova pod visokim naponom, da trpi strahovite boli i oštećenja tkiva i da ga se može spasiti samo ako se emitiranje programa prekine na pet minuta.¹⁷⁸ Međutim, upravo u tom trenutku traje prijenos nogometne utakmice sa Svjetskog prvenstva koju gleda velik broj gledatelja. Dakle, može ga se spasiti samo ako se prijenos utakmice prekine na 5 minuta. Jasno, svi bi se složili da treba prekinuti prijenos utakmice da bi se spasilo čovjeka koji je upao u kablove, i to *bez obzira na broj ljudi koji gleda utakmicu*. Bio taj broj sto tisuća, bio pet milijuna, *daleko je važnije* spasiti čovjeku život, ili ga barem spasiti od teških i trajnih tjelesnih ozljeda, nego nastaviti prijenos utakmice. Iako bi, zbog velikog interesa za utakmicu i velikog broja gledatelja, utilitaristički *račun sreće* vjerojatno pokazao da čovjeka treba ostaviti da ga prži visoki napon, *tko bi mogao uživati u utakmici znajući za takvu cijenu?*¹⁷⁹ Jasno, ovdje bi utilitarist mogao tvrditi da moramo *revidirati* svoje moralne stavove i prihvatiti rezultat računa sreće koji nam *nalaže* da gledamo utakmicu i u njoj uživamo, no vjerojatnije je da bismo odbacili utilitarizam kao pogrešan.

Supererogacija

Intuicija da postoji jasna i određena dužnost da ne nanosimo štetu drugima dok nema nikakve jasne i određene dužnosti da im moramo pomagati dovodi nas do sljedeće razlike između deontičke i konzekvencijalističke, to je *supererogacija*. Slučajevi supererogacije su slučajevi u kojima *čovjek čini i više nego što moralno treba činiti*. Na primjer, to su slučajevi u kojima čovjek vlastiti život izlaže pogibelji da bi spasio tuđi; vatrogasac utrčava u goruću zgradu

¹⁷⁷ Ova pretpostavka nije nužno svojstvena svim oblicima konzekvencijalizma; *negativni utilitarizam* zasnovan je na upravo suprotnoj pretpostavci da sprečavanje nesreće ima bitni prioritet nad donošenjem sreće. Uvjerljivo objašnjenje ove asimetrije nudi i *teorija društvenog ugovora*; moral je prvenstveno nastao kao *ugovor o nenapadanju*; zato je daleko važnije ne nanositi štetu drugima nego im pomagati. Ideja je da se svatko sam brine za svoju dobrobit i da ono što se od nas očekuje jest da ga u tome ne ometamo.

¹⁷⁸ Primjer je izložio T. M. Scanlon u knjizi *What We Owe to Each Other?* iz 1998, str.235. Scanlon ga je izložio kao primjer koji svjedoči protiv utilitarizma a u prilog kontraktualizma, kritizirajući utilitarističku pretpostavku o linearnoj *aglomeraciji* užitka i boli.

¹⁷⁹ Utilitarist bi mogao pokušati sačuvati aglomerativnost ukazujući na primjere u kojima su šteta i korist, iako nejednake važnosti, ipak *usporedivi*. Što je bolje, da jedan pogine ili da trojica budu teško ozlijeđeni, jedan teško ozlijeđen ili deseterica lakše ozlijeđenih, itd? Budući da je utilitarizam monistička teorija, mora pretpostaviti postojanje "jedinstvene valute" u kojoj se mora moći izraziti svaka moguća šteta i korist. Drugim riječima, utilitarist *mora* pretpostaviti da je svaka moguća šteta i korist *usporediva*, on ne smije tvrditi da postoje neusporedive štete i koristi. Stoga prema utilitarizmu u izloženom primjeru *mora* postojati broj gledatelja dovoljno velik da odnese prevagu nad spašavanjem radnika.

koja se svaki čas može srušiti da bi spasio dijete koje je ostalo unutra; vojnik pretrčava preko brisanog prostora da bi izvukao ranjenog suborca, čovjek se baca u nabujalu rijeku da bi spasio utopljenika iako se i sam može utopiti, itd. Sve su to slučajevi u kojima čovjek čini *više od onoga što se od njega očekuje*. Nitko ne bi *zamjerio* ovoj trojici da nisu učinili to što su učinili, jer, oni su učinili *više od svoje dužnosti*. Iako ni od koga ne očekujemo da učini više od svoje dužnosti, visoko vrednujemo ljude koji to čine. Čak ih ističemo kao uzore a da pri tome ne očekujemo da i drugi slijede njihov primjer. Dakle, u svakodnevnom moralnog rasuđivanju imamo prostora za posebno vrednovanje ljudi koji čine više nego što trebaju činiti. Međutim, *u utilitarizmu nema prostora za supererogaciju*, jer nitko ne smije učiniti *ni više ni manje* od onoga što treba učiniti, svatko treba učiniti točno ono što treba učiniti. Ako račun sreće pokaže da u humanitarne svrhe treba dati 20% svog prihoda, onda je pogrešno dati 10% isto kao što je pogrešno i dati 30%. Nema supererogacije; više od optimuma jednako je loše kao i manje od optimuma. Ako čovjek skače u nabujalu rijeku da spasi utopljenika, pitanje je kolika je vjerojatnost da uspije. Pretpostavimo zbog jednostavnosti da će se, ako skoči, *ili* obojica spasiti *ili* obojica utopiti. Ako je vjerojatnost da će se obojica utopiti manja od 50% *mora* skočiti, ako je vjerojatnost da će se obojica utopiti veća od 50% *ne smije* skočiti. Nema mjesta nikakvoj supererogaciji; ili mora skočiti ili ne smije skočiti. Jasno, teško je u takvim okolnostima točno procijeniti vjerojatnost da će pokušaj završiti uspješno, ali stvar je u principu jasna. Stoga utilitaristi smatraju da moramo revidirati svoje moralne intuicije i odbaciti ideju supererogacije. S druge strane, ako smatramo da u našoj moralnoj praksi mora ostati mjesta za supererogaciju, moramo odbaciti utilitarizam. Što vi mislite, treba li u našem moralnom vrednovanju ostati prostora za supererogaciju?

Deontički reziduum

Postoji još jedna zanimljiva i relevantna karakteristika koja razlikuje konzekvencijalističku i deontičku etiku. Naime, prema konzekvencijalizmu, u bilo kojoj mogućoj situaciji postoji *samo jedan* ispravan postupak - onaj koji dovodi do najboljih posljedica - to je onda ono što djelatnik treba učiniti i ne smije učiniti ništa drugo. Stoga prema konzekvencijalizmu u principu ne može postojati *moralni konflikt*, to znači da ne može postojati *situacija u kojoj imamo dužnost učiniti A i imamo dužnost učiniti B*, pri čemu su A i B nespojivi; *ili* smo dužni učiniti A *ili* smo dužni učiniti B. Pazite, tu se ne radi samo o tome da *fizički* ne možemo učiniti dvije nespojive stvari, radi se o tome da ne može postojati situacija u kojoj *etički* trebamo učiniti dvije nespojive stvari. U situacijama u kojima naizgled trebamo učiniti *i A i B*, može se raditi samo o tome da nije očito koji postupak dovodi do boljih posljedica. Ako postupak dovodi do 100 jedinica sreće, a B do 101 jedinice sreće, jasno je što trebamo učiniti, B! Ne samo da je postupak B bolji za jednu jedinicu sreće, već je zbog toga *postupak B ispravan postupak a A neispravan*. U danim okolnostima, A je neispravan postupak zato što B dovodi do veće ukupne količine sreće.¹⁸⁰ Tako klasični primjeri sukoba dužnosti za konzekvencijaliste ne predstavljaju nikakav problem. Je li Agamemnon trebao žrtvovati Ifigeniju? Kao otac, nije smio! Kao vojskovođa, trebao je! Je li Sartreov mladić trebao ostati kući brinuti se za bolesnu majku ili se trebao priključiti Pokretu otpora? Kao Francuz, trebao je otići! Kao sin, trebao je ostati! Prema konzekvencijalistima, jedino što su Agamemnon i mladi Francuz trebali učiniti bilo je izračunati ukupnu količinu sreće do koje bi doveli njihovi postupci i onda učiniti ono što bi dovelo do veće ukupne količine sreće. Nakon što bi tako postupili, *iza njih ne bi ostala nikakva*

¹⁸⁰ Utilitaristički zahtjev da nam je dužnost učiniti točno ono i samo ono što dovodi do najveće ukupne količine sreće i da je onda pogrešno učiniti bilo što drugo osim toga doista može izgledati prekrut. I manje od najboljega može biti dovoljno dobro. Možemo tvrditi da nam je dužnost *činiti tako da bude bolje nego što je bilo prije*, ma kako malo bilo to poboljšanje. Ovo je zapravo zahtjev za poboljšanjem pa se takva pozicija može nazvati *meliorizizam*.

neispunjena dužnost. Ako, u danim okolnostima, žrtvovanje Ifigenije dovodi do veće ukupne količine sreće, onda naprosto *ne postoji* dužnost Agamemnona kao oca da štiti vlastitu kćer. Ako pak, do najveće ukupne količine sreće dovodi poštuda Ifigenije, onda *ne postoji* dužnost Agamemnona kao vojskovođe da ju žrtvuje. S druge strane, prema deontičkoj etici, dužnosti postoje, one su tu ispunili ih mi ili ne. Nakon neispunjenih dužnosti ostaje *nekakav ostatak, nekakva nelagoda i nekakva praznina*, čak i kada fizički nismo mogli učiniti sve što smo bili dužni učiniti. U svakom takvom slučaju ostaje nekakav *reziduum*. Što god Agamemnon učinio, nekoga će *iznevjeriti*; ili kćer ili vojsku; jedna će dužnost ostati *neispunjena*. Isto vrijedi za Sartreovog mladića; što god učinio, nekog će iznevjeriti. Antičke drame u pravilu su građene na sukobima dužnosti; Sofoklova Antigona sastoji se upravo od konstelacije konfliktnih dužnosti. Međutim, za konzekvencijaliste, ti su sukobi samo *prividni* sukobi, na intuitivnom i predreflektivnom nivou možemo steći dojam da oni doista postoje, no njih zapravo nema; utilitaristički račun sreće brzo bi i lako pokazao da ne postoje i da ne mogu postojati. Antička tragedija nastala je i bila uspješna zbog nedostatka razrađene i dosljedne etičke teorije; njena će važnost i značaj nestati kada osvijestimo svoje etičke pretpostavke i svi postanemo dosljedni utilitaristi. Zastupnik deontičke etike tvrdi upravo suprotno; veličina i značaj antičke tragedije nikada neće nestati zato što ona izražava nešto bitno za etiku i sustave vrijednosti; moralni konflikti mogući su upravo zato što dužnosti koje imamo *ne nestaju* kada dođu u sukob s drugim dužnostima ili kada ne dovedu do najboljih mogućih posljedica. Tragičan lik je onaj koji se nađe u sukobu jakih i temeljnih dužnosti. Za konzekvencijaliste tragičan lik zapravo ne može postojati, mogu postojati samo likovi koji osjećaju *neopravdanu krivnju koja se javlja zbog primitivne i pogrešne etičke teorije*.¹⁸¹ Što vi mislite, da li moralni konflikti zapravo predstavljaju atavizme predreflektivne i nerazrađene etike ili ukazuju na postojanje dužnosti koje ne prestaju postojati ni kada su u konfliktu s važnijim dužnostima ili nepoželjnim posljedicama?

Konzekvencijalisti smatraju da je njihova teorija *bitno superiornija* od deontičke zato što, barem u principu, *uvijek kaže što trebamo činiti* - ono što dovodi do najboljih mogućih posljedica. S druge strane, u slučaju sukoba dužnosti deontička etika ne pruža nikakav jasan i jedinstven kriterij ispravnog odlučivanja. To što uvijek znamo što trebamo činiti sigurno je prednost za etičku teoriju, međutim, to može biti i nedostatak. Naime, ako je moralna stvarnost u kojoj živimo doista takva da postoje nesvodivi etički konflikti, onda etička teorija u kojoj nema mjesta za njihovo postojanje naprosto mora biti neistinita jer iz osnove pogrešno odražava postojeći sustav vrijednosti. Međutim, konzekvencijalisti to ne smatraju manom svoje teorije, već manom uobičajenog moralnog rasuđivanja. Oni smatraju da naprosto moramo *revidirati* svoje postojeće etičke standarde. Što biste vi učinili, prihvatili postojanje moralnih konflikata i odbacili konzekvencijalizam ili prihvatili konzekvencijalizam i odbacili postojanje moralnih konflikata?

Zamislite da se nađete u brdima Latinske Amerike gdje diktatorski režim suzbija pobunu seljaka.¹⁸² Zapovjednik garnizona odlučio je strijeljati dvadeset nevinih mještana u znak odmazde za prethodno pretrpljene gubitke.¹⁸³ Vama kao strancu ukaže nešto što on valjda smatra poštovanjem i dobrodošlicom: ponudi vam da vi ubijete tih dvadeset ljudi. Kada vi to s

¹⁸¹ Iako vlada konsenzus da u utilitarizmu nema mjesta za moralni reziduum, mislim da bi ga se moglo opravdati i u okviru utilitarizma. Naime, gubitak jednog života loš je upravo zbog istog razloga zbog kojeg je dobro spašavanje pet života, a to je da ljudski život ima vrijednost.

¹⁸² Ovaj poznati primjer izložio je Bernard Williams u knjizi *Utilitarianism For & Against* iz 1973, koju je napisao zajedno s J.J.C. Smartom, str. 98, 108.

¹⁸³ Kada bi oni bili strijeljani zato da se ostali ne bi priključili pobuni i kada bi takvo zastrašivanje doista dovelo do izbjegavanje daljnjeg krvoprolića u kojem bi poginulo daleko više od 20 ljudi, onda bi, prema konzekvencijalističkom rasuđivanju, njihovo strijeljanje bilo opravdano.

gnušanjem odbijete, izmijeni ponudu: ako vi ubijete jednog mještanina, on će osloboditi ostalih 19. Ako vi ne ubijete tog jednog, on će ubiti svih 20, uključujući i tog jednog. Pretpostavimo i da je lokalni zapovjednik, koliko god bio okrutan i perversan, potpuno dosljedan tako da možete biti sasvim sigurni da će doista učiniti što je rekao. Što biste učinili, ubili mještanina ili ne? Jasno, konzekvencijalistička etika vam nalaže da ga ubijete i time spasite ostalih 19 nevinih mještanina, dok vam deontička nalaže da ga ne ubijete jer se nikada ne smije ubiti nevinog čovjeka. Zamislite da ste ga ipak odlučili ubiti, razlog je sasvim jasan: time ste spasili 19 nevinih mještanina a taj jedan bi tako i onako bio ubijen. Kako biste se trebali osjećati nakon tog čina? Da li biste se *trebali* osjećati loše zato što ste ubili nevinog čovjeka, osjećati nekakvu krivicu i nekakvu gržnju savjesti? Konzekvencijalizam vam kaže ne samo da ste napravili pravu stvar time što ste ga ubili, već i da *ne trebate osjećati nikakvu krivnju ili gržnju savjesti* zato što ste ga ubili. Za očekivati je da bi se takav osjećaj u vama javio, međutim, pitanje je *da li bi bio opravdan?* Konzekvencijalisti smatraju da bi takav osjećaj bio neopravdan; ne biste učinili ništa loše budući da biste time spasili 19 nevinih života. Za konzekvencijaliste ne postoji nikakav *deontički reziduum*. Dok zastupnici deontičke etike smatraju da bi bio opravdan; iako biste time spasili 19 nevinih života, ipak postali biste ubojica nevinog čovjeka.¹⁸⁴ Trebali biste osjećati nekakvu moralnu nelagodu, ona bi bila primjerena i opravdana. Stoga zastupnici deontičke etike smatraju da je konzekvencijalizam neprihvatljiv upravo zato što ne ostavlja prostora za opravdanje takve moralne nelagode. Što vi mislite, bi li loš osjećaj kojeg biste imali bio opravdan ili ne bi?

U ovom primjeru omjer je 19:1, u primjeru jurećeg tramvaja omjer je bio 5:1, jasno, isti se problem javlja i u bilo kojem drugom omjeru. Biste li ubili 7 milijuna ljudi da spasite 7 milijuna i jednog čovjeka? Stvar je suluda i monstruoza, ali konzekvencijalističko rasuđivanje i ovdje daje jasan odgovor: Učinite to jer ćete time spasiti jedan ljudski život! Štoviše, obzirom na okolnosti, nećete učiniti ništa loše, a svaki osjećaj grižnje savjesti koji bi se javio bio bi iracionalan i neopravdan. Ako je to doista posljedica konzekvencijalizma, onda s tom etičkom teorijom doista nešto nije u redu.

Moralna sreća

Uvjereni smo da možemo biti odgovorni *samo za ono što je pod našom kontrolom*. Doista, kako bismo mogli biti odgovorni za *stvari na koje ne možemo utjecati*? Kako bismo mogli biti odgovorni za stvari koje ne možemo izbjeći ili spriječiti? Kako mogu biti odgovoran za ponašanje režima u nekoj udaljenoj državi kada nikada nisam niti čuo da ta država postoji; kako mogu biti odgovoran za ponašanje susjeda ako na njega ne mogu utjecati; itd. Budući da naši motivi ne moraju uvijek dovesti do željenih rezultata, Kant je zaključio da jedino što treba vrednovati jesu sami *motivi*. Ako netko skače u nabujalu rijeku da spasi utopljenika, njegov je postupak dobar, bez obzira da li će uspjeti spasiti utopljenika ili neće. Ono što treba vrednovati jest *ono što je htio postići* a ne *ono što je uspio postići*. Jasno da je bolje da utopljenik bude spašen nego da ne bude, ali ono što treba vrednovati jest *namjera* koja je dovela do napora a ne to je li uloženi napor doveo do željenih rezultata ili nije. Kant je smatrao da treba vrednovati motive a ne posljedice upravo zato da bi se u moralnom vrednovanju izbjegao element *sreće*; budući da naši motivi ne dovode uvijek do željenih rezultata i budući da ne možemo biti odgovorni za ono što nije pod našom kontrolom, treba vrednovati samo *motive* postupaka a ne i

¹⁸⁴ Još jedna zanimljiva karakteristika koja razlikuje deontičku od konzekvencijalističke etike jest ta da se deontička etika oslanja *personalne razloge* (agent-relative-reasons) dok se konzekvencijalistička oslanja na *impersonalne* (agent-neutral-reasons). Deontička etika vam nalaže da ne smijete ubiti mještanina zato što biste time vi postali ubojica, dakle, vi imate personalni razlog da ne ubijete nevinog čovjeka, isto kao što ga ima i lokalni zapovjednik, samo što će se on oglašiti o taj razlog. S druge strane, konzekvencijalističko rasuđivanje oslanja se na impersonalni razlog da je bolje da pogine jedan čovjek nego dvadeset. Iako je bolje da pogine samo jedan čovjek nego dvadeset, pitanje je je li *na vama* da ga vi ubijete.

njihove *posljedice*.¹⁸⁵ Međutim, iako ovakvo rasuđivanje ima veliku snagu, pitanje je da li je održivo. Naime, u stvarnoj moralnoj praksi mi vrednujemo i posljedice a ne samo motive. Štoviše, ne vrednujemo samo predviđene i namjeravane posljedice, već i *one posljedice koje uopće nisu pod kontrolom onoga tko je izvršio postupak*, drugim riječima, u našoj moralnoj praksi ima mjesta za *moralnu sreću*.¹⁸⁶ Zamislimo da dvojica s pištoljima ganjaju svaki svoju žrtvu i da ih nastoje ubiti. Prvi stigne svoju žrtvu i ubije ju, drugi ju stigne ali mu zataji pištolj i žrtva uspije pobjeći. *Jesu li ta dvojica jednako krivi ili je prvi više kriv od drugoga?* Iako su htjeli učiniti *istu stvar*, prvi je više kriv od drugoga jer je uspio učiniti ono što je htio učiniti. Ubojstvo je gore od pokušaja ubojstva i zato je prvi više kriv od drugoga. Njihovi su *motivi isti*, ali su *posljedice različite*. Kada bismo doista vrednovali samo motive, smatrali bismo ih jednako krivima. Međutim, *ne* smatramo ih jednako krivima i to pokazuje da ne vrednujemo samo motive već i posljedice, štoviše, da vrednujemo i posljedice koje nisu pod kontrolom djelatnika već su naprosto stvar sreće. Od te dvojice, drugi je imao *moralnu sreću* da mu je zatajio pištolj i da zbog toga nije postao ubojica, drugi je imao moralnu nesreću da mu je pištolj bio ispravan. Od dvojice koji skaču u nabujalu rijeku da bi spasili utopljenika, *bolji* je onaj koji uspije. Iako su obojica htjeli učiniti nešto dobro, bolji je onaj koji je to i uspio. Ili, zamislimo dvojicu pijanih vozača koji u tri sata u noći brzinom od 130km/h jure kroz crveno na pješačkom prijelazu. Prvi projuri bez ikakvih posljedica, međutim, drugi pregazi i na licu mjesta usmrti pješaka. Iako su obojica *učinili istu stvar*; pijani su prebrzo vozili i nisu stali na crvenom, drugi vozač je bitno više kriv jer je usmrtio pješaka. Njihovi su postupci bili jednaki, ali su imali različite posljedice. Iako je stvar *čiste sreće* da li će se u tri u noći pješak naći pred automobilom, drugi je učinio bitno goru stvar i bitno je više kriv. Izgleda da posljedice vrednujemo čak i kada učinimo sve što smo trebali učiniti i ne učinimo ništa što nismo smjeli učiniti. Doduše, tada ne govorimo o krivici i odgovornosti, već radije o osjećaju nekakve *moralne nelagode*. Kirurg koji učini sve što je trebao učiniti lošije se osjeća ako mu pacijent umre na operacijskom stolu nego ako preživi i oporavi se. Vozač koji pregazi dijete koje je istrčalo na cestu imat će vrlo jaki osjećaj moralne nelagode čak i kada nije prekršio nikakav propis. Iako je učinio isto što i tisuće drugih vozača, imao je tu nesreću da upravo *on* bude taj koji je pregazio dijete.¹⁸⁷ Moralna sreća ne mora biti vezana samo uz posljedice postupaka koje nisu pod našom kontrolom, ona može ovisiti i o *okolnostima* u kojima se nađemo. Čovjek s ne posebno jakim moralnim karakterom koji odraste u normalnim okolnostima, postat će pristojan građanin. Dok će čovjek s istim takvim moralnim karakterom, ako odraste u getu, postati kriminalac. Iako je u potpunosti stvar sreće u kakvim će okolnostima tko odrasti, pristojnog građanina ne osuđujemo dok kriminalca osuđujemo. Čak i kada bismo bili potpuno sigurni da bi i prvi postao kriminilac da je odrastao u getu, nemamo nikakve osnove da ga osuđujemo jer *nije* postao kriminalac. Da je prosječan stanovnik Amerike živio u Njemačkoj 30-ih godina prošlog stoljeća vjerojatno bi potpao pod utjecaj nacističke propagande. Međutim, imao je tu sreću da nije živio u Njemačkoj i da nije postao nacist.¹⁸⁸ I

¹⁸⁵ *Zasnivanje metafizike morala* iz 1785, poglavlje I, inače, jedno od najbrilijantnijih poglavlja iz povijesti filozofije uopće.

¹⁸⁶ Na ovaj vrlo zanimljivi moralni fenomen ukazali su Bernard Williams u članku "Moral Luck" iz 1976, kasnije objavljenom u knjizi *Moral Luck* iz 1981. i Thomas Nagel u istoimenom članku "Moral Luck" iz 1976, kasnije objavljenom u knjizi *Mortal Questions* iz 1979. Nagelov članak, iako vrlo originalan i vrijedan, zapravo predstavlja odgovor na Williamsov članak.

¹⁸⁷ Izgleda da činjenica da u ovakvim slučajevima ostaje nekakav moralni reziduum svjedoči upravo u prilog konzekvencijalizma iako se inače smatra da moralni reziduum može biti objašnjen samo pod pretpostavkom deontičke etike.

¹⁸⁸ I propagandna mašinerija u velikosrpskoj agresiji na izvjestan je način poricala postojanje moralne sreće, naime, neka su se masovna ubojstva opravdavala na sljedeći način: "Nismo mi ništa lošiji od Muslimana zato što mi ubijamo njih a ne oni nas. Oni su jednako loši kao i mi. Razlika je samo u tome što smo mi naoružani a oni nisu. Kada bi oni bili naoružani, oni bi isto tako ubijali nas. Budući da smo mi naoružani a oni nisu, mi ubijamo njih. I to je sve! Tu

geni su stvar sreće, iako ne bismo svoje gene i ne možemo na njih utjecati, oni nas čine osobama koje jesmo i određuju naše moralne karaktere. Čovjek koji je genetski predisponiran za nasilno ponašanje naprosto je loš i opasan čovjek iako faktori koji su do toga doveli uopće nisu pod njegovom kontrolom. Iznenadjuće je da ispravnost i neispravnost naših postupaka može ovisiti ne samo o neposrednim posljedicama naših postupaka, već i njihovim posljedicama u daljoj budućnosti. Ako netko podigne revoluciju koja uspije, slavit ćemo ga kao heroja i velikog vođu; ako revolucija bude ugušena u krvi, osuđivat ćemo ga kao neodgovornog avanturistu.¹⁸⁹ Pri tome vode nećemo prosuđivati samo obzirom na to koliko je u trenutku podizanja revolucije uspjeh bio izgledan, već prvenstveno obzirom na stvarni uspjeh ili neuspjeh koji je uslijedio. Poznati slikar Paul Gauguin napustio je obitelj da bi se posvetio slikanju. Je li njegova odluka bila opravdana? Ako išta opravdava njegov postupak, onda je to ogroman uspjeh koji je uslijedio. Da nije uspio kao slikar, njegov bi postupak bio pogrešan. Međutim, budući da je uspio, ispostavilo se da je njegov postupak bio ispravan. Ono što je moralno zanimljivo jest to da u ovakvim slučajevima ispravnost postupka ovisi o posljedicama u daljoj budućnosti koje u trenutku donošenja odluke nije moguće predvidjeti. Svi ovi slučajevi pokazuju da postoji moralna sreća, to jest, da ispravnost naših postupaka pa na koncu i naš vlastiti moralni karakter ovisi i o faktorima koji *nisu* pod našom kontrolom.

Ako moralna sreća doista postoji, onda ona predstavlja vrlo jaku evidenciju u prilog konzekvencijalističke etike; pokazuje da naše postupke prvenstveno vrednujemo i da ih trebamo prvenstveno vrednovati na osnovi *stvarnih posljedica* do kojih dovode, a ne na osnovi pravila ili namjeravanih posljedica. Pored toga, kao što smo već vidjeli na početku ovog poglavlja, postojanje moralne sreće nespojivo je s jednom od fundamentalnih moralnih intuicija, a ta je da ne možemo biti odgovorni za ono što nije pod našom kontrolom. Dakle, ako moralna sreća doista postoji, onda moramo odustati od ove intuicije, to jest, iz temelja revidirati svoje etičke stavove. Stoga je pitanje *postoji li doista moralna sreća*. Ako se želi poricati postojanje moralne sreće, onda se mora objasniti otkud dojam da posljedice postupaka koje nisu pod našom kontrolom naizgled dovode do moralno relevantne razlike. Najčešće se nastoji pokazati da je relevantna razlika između uspješnih i neuspješnih pokušaja zapravo *epistemološka* a ne *etička*; kod uspješnih pokušaja mi samo *bolje vidimo* koliko je postupak zapravo dobar ili loš, iako je on sam jednako dobar ili loš. Razlika je samo u tome što se kod uspješnog pokušaja ubojstva *jasnije vidi* koliko je taj postupak loš, isto kao što se kod uspješnog pokušaja spašavanja utopljenika *jasnije vidi* koliko je taj postupak hrabar i požrtvovan. Međutim, etički gledajući, njihova je vrijednost sasvim jednaka; neuspješni pokušaji jednako su dobri ili loši kao i uspješni. Međutim, iako je istina da postoji znatna epistemička razlika između uspješnih i neuspješnih pokušaja, ipak postoji i etički relevantna razlika. Pokušaj ubojstva loš je *upravo zato* što s visokom vjerojatnošću dovodi do ubojstva; neopreznu vožnju osuđujemo *upravo zato* što može dovesti do žrtava u prometu. Drugim riječima, izgleda da su loši postupci loši *upravo zato* što s visokom vjerojatnošću dovode do loših posljedica, a dobri postupci su dobri *upravo zato* što s visokom

nema nikakve moralne razlike!" Jasno, tu itekako ima moralne razlike! Srbi su naprosto imali *moralnu nesreću* da su bili naoružani. Čak ako se i prihvati pretpostavka da bi Muslimani, da su mogli, jednako tako ubijali Srbe, to nije dovoljno, ostaje činjenica da su Srbi bili ti koji su počinili ubojstva i time nanijeli ljagu na vlastiti moralni dosije. Ovaj slučaj je ujedno i instanca općeg pravila da onaj tko na raspolaganju ima veću silu samim time ima i veću odgovornost.

¹⁸⁹ Ovo je jedan od standardnih i poznatih Nagelovih primjera. Iako u ovakvim slučajevima moralna procjena može ovisiti i o uspjehnosti, mislim da revolucije i ustanci nisu dobra ilustracija moralne sreće. Naime, u takvim slučajevima opravdanost ili neopravdanost prvenstveno sudimo obzirom na *ciljeve* koje se nastoji postići a ne obzirom na *uspješnost* pokušaja. Ako diktatorski režim uspije suzbiti opravdani pokušaj revolucije, onda je to još jedna moralna mrlja na diktatorskom režimu a ne na onima koji su pokušali uspostaviti pravedniji poredak. Stoga izgleda da moralno vrednovanje pokušaja revolucije ne ovisi o budućem i neizvjesnom stanju stvari već o *sadašnjim* namjerama sukobljenih strana.

vjerojatnošću dovode do dobrih posljedica. Izreka da dijete koje s vrčem ide po vodu treba istući prije nego što razbije vrč, iako neprimjerena u više aspekata, jasno pokazuje što je smisao prijetnje kaznom - spriječiti moguće loše posljedice. Drugi način na koji se može pokušati pokazati da moralna sreća zapravo ne postoji jest tvrditi da *namjere spoznajemo upravo kroz posljedice*, tako da u slučajevima u kojima izostane posljedica *nikada ne možemo biti sasvim sigurni* o kojim se namjerama zapravo radilo. Kod čovjeka koji je uspješno spasio utopljenika sasvim je jasno koja mu je bila namjera, isto kao i kod čovjeka koji je uspio ubiti svoju žrtvu. No *nikad ne možemo biti sigurni* koje su bile stvarne namjere čovjeka koji se bacio u nabujalu rijeku i nije izvukao utopljenika ili čovjeka koji je s pištoljem u ruci ganjao drugog čovjeka i na koncu ga nije ubio. Kada bismo mogli biti sigurni, sudili bismo ih jednako, međutim, budući da ne možemo biti sigurni, ne sudimo ih jednako.¹⁹⁰ Primjer se oslanja na pretpostavku da su obojica *učinili istu stvar*, međutim, mi nikada nećemo moći znati jesu obojica doista učinili istu stvar. Mi možemo nagađati o tome kako bi se ponašao prosječni Amerikanac da je bio izložen nacističkoj propagandi, međutim, takvo nagađanje ne može biti dovoljna osnova za moralnu osudu zato što *nikada nećemo znati* kako bi se bio ponašao da joj je bio izložen. Međutim, ni ovaj pokušaj ne izgleda održiv; iako je točno da o namjerama u pravilu zaključujemo na osnovi posljedica, *jasno možemo shvatiti i zamisliti situacije* u kojima jednake namjere i jednaki postupci dovode do različitih posljedica. Čak i kada bismo prihvatili pretpostavku da kod neuspješnih pokušaja nikada ne možemo sa sigurnošću zaključivati o namjerama, bilo bi dovoljno da izložene primjere moralne sreće shvatimo kao čisto misaone eksperimente; kako bismo vrednovali neuspješne pokušaje *kada bismo* bili sigurni o namjerama? Čisto misaoni eksperimenti dovoljni su da odlučimo što zapravo vrednujemo i što trebamo vrednovati; namjere, postupke ili posljedice postupaka, tu nije potrebno da i *de facto* budemo u položaju da možemo biti sigurni o namjerama.

Što vi mislite, postoji li moralna sreća? Je li pokušaj ubojstva jednako loš kao i ubojstvo? Zašto? Možemo li biti odgovorni i za posljedice naših postupaka koje nisu pod našom kontrolom?

Etika vrlina

Etika vrlina ili *aretička etika* je teorija ili radije struja u suvremenoj etici prema kojoj *prioritet u vrednovanju imaju karakterne osobine ljudi*, a ne njihovi postupci kao što to misle zastupnici deontološke etike ili pak posljedice njihovih postupaka kao što to misle zastupnici konzekvencijalističke etike.¹⁹¹ *Vrline* su dobre karakterne osobine a *mane* loše karakterne

¹⁹⁰ U raspravi oko moralne sreće vrlo je zanimljiv primjer kojega je Michael Dummett izložio u sasvim različitom kontekstu. Što reći za čovjeka koji je imao vrlo čvrstu dispoziciju da bude hrabar ali je cijeli svoj život proveo vrlo mirno i nikada nije bio suočen ni s kakvom opasnošću. Dakle, da je ikada bio suočen s opasnošću, sigurno bi bio reagirao vrlo hrabro, ali nikada nije bio. Ima li smisla tvrditi da je taj čovjek bio hrabar? Može li netko tko na njegovom sprovodu držati govor reći "On je bio izuzetno hrabar čovjek!" iako nikada nije bio ni u kakvoj opasnosti?

¹⁹¹ Izraz "aretička etika" dolazi od grčkog *arete*, što znači vrlina. U nas neki autori, umjesto uobičajene i semantički potpuno odgovarajuće riječi "vrlina", radije koriste riječ "krepost", no to je arhaizam koji se još zadržao samo u izrazima kao što su "okrijepiti se" ili "kreпка juha", stoga je nepotrebno pa čak i štetno takvim izrazom opterećivati filozofski diskurs. Inače, etika vrlina je posljednjih tridesetak godina u naglom usponu, prvenstveno zbog očekivanja da bi mogao riješiti pitanja na koja do tada razvijane etičke teorije nisu mogle dati odgovora. Izuzetno kvalitetnu raspravu o etici vrlina predstavlja zbornik Daniela Statmana *Virtue Ethics* iz 1997, pogotovo je informativan i pregledan autorov duži uvod. Klasične suvremene tekstove etike vrlina može se naći u zborniku Rogera Crispa i Michaela Slota *Virtue Ethics*, objavljenom 1997. u seriji *Oxford Readings in Philosophy*. Detaljna, relevantna i moderno pisana rasprava o antičkoj etici vrlina jest knjiga Julie Annas *The Morality of Happiness* iz 1995. Prilično velik impetus etici vrlina dala je i knjiga Alasdaira MacIntyrea *After Virtue* iz 1981, koja je i kod nas prevedena (za *vrlinom*), međutim, ona više dočarava opće motive za bavljenje etikom vrlina nego što predstavlja kvalitetan doprinos raspravi.

osobine. Vrline i mane su *dispozicije za djelovanje*; naše karakterne osobine određuju naše postupke. Nadalje, to su relativno *stabilne i nepromjenjive* karakteristike nas samih kao i drugih osoba oko nas. Stoga, osim što predstavljaju osnovu za svako vrednovanje, u nekoj mjeri omogućavaju i predviđanje ponašanja.¹⁹² Često se kaže da nam deontološka i konzekvencijalistička etika govore *Što trebamo činiti?* dok nam etika vrlina govori *Kakvi trebamo biti?* Dakle, u fokusu nije to *što činimo* već to *kakvi jesmo*. Etika vrlina nam kaže *kakve osobe trebamo biti* a ne *što trebamo činiti*. Zato se kaže da je etika vrlina usredotočena na čovjeka tj. na djelatnika dok su deontološka i konzekvencijalistička etika usredotočene na postupke. Zagovornici etike vrlina smatraju da *u deontološkom nabranjanju dužnosti i konzekvencijalističkom izračunavanju posljedica uopće više nema mjesta za čovjeka sa svim svojim osobinama; tu više nema mjesta za čestitost, srdačnost, iskrenost, strpljenje, mudrost, odlučnost* ni bilo koju drugu vrlinu, a etičke teorije koje ispuštaju tako važne ljudske karakteristike naprosto ne mogu biti održive. Stoga trebamo odbaciti liste dužnosti i račun sreće te se okrenuti proučavanju vrlina. Jasno je da se i u okviru etike vrlina vrednuju postupci i njihove posljedice, međutim, *primarni* nositelji vrijednosti su *vrline i mane*. Tako laž nije nešto što je loše po sebi ili nešto što je loše zbog toga što dovodi do loših posljedica, već je loša *zato što čovjeka koji laže čini lažovom*. Isto tako; pošten postupak je dobar zato što čovjeka koji ga je učinio čini *poštenim* čovjekom; ubojstvo je loše zato što onoga koji je ubio čini *ubojicom*; krađa je loša zato što onoga koji krađe čini *lopovom*; itd. *Karakterne crte* su krajnja osnova i izvor svih vrijednosti. Stoga se etika treba okrenuti proučavanju *vrlina i mana*, kao kategoriji koja predstavlja primaran izvor svih vrijednosti, dok sve ostale kategorije kao što su ispravno/neispravno, dopušteno/nedopušteno, dobro/loše, itd, svoje vrijednosti imaju tek sekundarno, njihova je vrijednost *derivirana* iz vrijednosti vrlina i mana.

Još od antičkog svijeta tradicionalno se navode *četiri kardinalne vrline*: (1) *razboritost*,¹⁹³ (2) *pravednost*, (3) *hrabrost* i (4) *umjerenost*.¹⁹⁴ One su se često personificirale; tako i danas pred sudovima stoje kipovi pravde - mlade žene s povezom preko očiju koja u jednoj ruci drži vagu a u drugoj mač; hrabrost se bori s lavom; umjerenost miješa vino i vodu; itd. U kršćanstvu je naglasak stavljen na: (1) *vjeru*, (2) *nadu* i (3) *ljubav*, koje pored ovozemaljske primjene, primarno imaju eshatološko značenje. Poznato je i *sedam smrtnih grijeha*, koji zapravo predstavljaju mane kojima se onda suprotstavljaju sedam odgovarajućih vrlina: (1) *oholost / poniznost*, (2) *gramzivost / darežljivost*, (3) *pohota / čednost*, (4) *zavist / blagonaklonost*, (5) *proždrljivost / suzdržanost*, (6) *srdžba / praštanje*, (7) *lijenost / marljivost*. Krajem 90-ih američka vojska je čak kodificirala sedam vojničkih vrlina: (1) *odanost*, (2) *izvršavanje dužnosti*, (3) *poštovanje*, (4) *požrtvovnost*, (5) *čast*, (6) *integritet*, (7) *hrabrost*. Iako je već i Platon u svojim radovima analizirao vrline, okosnicu etike vrlina i danas predstavlja

¹⁹² Neki rezultati iz eksperimentalne psihologije doveli su u pitanje vjerovanje da ljudi imaju trajne i stabilne karakterne crte koje određuju njihovo ponašanje. Ispostavilo se da ono što određuje ponašanje nisu karakterne crte već *situacija* u kojoj se subjekt nalazi, zbog toga se ovakvo gledište i naziva *situacionizam*. Tako su, na primjer, bili spremni pomoći oni koji ne kasne na sastanak ili čak oni koji su neposredno prije događaja pronašli kovanicu u telefonskoj govornici. Jasno, ako bi se ispostavilo da je situacionizam istinit, etika vrlina bi ostala bez ikakvog uporišta u stvarnosti i mogli bismo je eventualno zadržati samo kao čisto normativni okvir za vrednovanje ponašanja. Kasniji eksperimenti su pokazali da se ipak može govoriti o relativno stabilnim karakternim osobinama, to jest, da govor o vrlinama i manama ipak ima nekakvo uporište u stvarnosti.

¹⁹³ Na listi od četiri kardinalne vrline Platon je na prvom mjestu navodio *mudrost (sofia, sapientia)*, da bi ju Aristotel zamijenio *razboritošću (fronezis, prudentia)*. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str.151. Inače, Platon je kardinalne vrline nastojao vezati uz staleže svoje idealne države; mudrost bi bila vrлина vladara, hrabrost vrлина vojnika, umjerenost vrлина proizvođača, dok bi pravednost trebala prožimati cijelu državu i regulirati odnose među njenim dijelovima.

¹⁹⁴ Liste vrlina često variraju ovisno o izvoru i prijevodu, tako da liste koje slijede ne treba uzeti kao krajnje, konačne i kanonizirane.

Aristotelova *Nikomahova etika*.¹⁹⁵ On je sve vrline podijelio na dvije velike skupine: moralne i intelektualne (etičke i dijanetičke). Opće etičke vrline su: (1) *hrabrost* i (2) *umjerenost*; vrline vezane uz novac su: (3) *darežljivost* i (4) *izdašnost*;¹⁹⁶ uz čast su vezane (5) *ponos*, (6) *odlučnost* i (7) *suzdržanost*; društvene vrline su (8) *duhovitost*, (9) *iskrenost* i (10) *prijateljstvo*; a politička vrlina je (11) *pravednost*. Intelektualne vrline je podijelio na one koje ne uključuju djelovanje, to su (12) *spoznaja principa*, (13) *znanost* i (14) *mudrost*; te na one koje uključuju djelovanje: (15) *tehničke vještine* i (16) *razboritost*. U *Nikomahovoj etici* posebno su detaljno analizirane vrline *prijateljstva* (čak dvije knjige od deset; VIII i IX) i *pravednosti* (knjiga V), kao i ideja *dobrog života* i *sreće* (knjige I i X). Budući da su karakterne osobine u pravilu prisutne u većoj ili manjoj mjeri, Aristotel je uočio da vrline u nekom smislu predstavljaju sredinu između nedovoljne prisutnosti i pretjerane izraženosti neke karakterne osobine. Tako bi *hrabrost* bila sredina između kukavičluka i neopreznog srljanja; *darežljivost* bi bila sredina između rasipnosti i škrtosti; *ponos* bi bio sredina između oholosti i nedostatka samopoštovanja; itd.

Ponekad se tvrdi da je aretička etika bolja od dosadašnje jer u aretičkoj etici čovjek napokon *okrenut prema sebi* dok je u deontičkoj i konzekvencijalističkoj *okrenut prema drugima*. Ideja je da nam je dosadašnja etička teorija govorila *Kako se trebamo odnositi prema drugima?* dok nam aretička etika konačno govori *Kakvi trebamo biti?* to jest *U kakve se osobe trebamo razviti*. Doista, stječe se dojam da deontološka etika postavlja ograde na naše ponašanje ali *da nam ne kaže ništa o tome kakvi trebamo biti unutar tih ograda*; ne daje nam nikakve upute o tome kakvi trebamo biti u velikom praznom prostoru između obaveznog i zabranjenog; u prostoru dopuštenog prepušteni smo samima sebi.¹⁹⁷ Upravo u tome zagovornici etike vrlina vide njenu najvažniju i neizostavnu ulogu; ona nam ne kaže samo gdje su granice dopuštenoga već nam kaže i kakvi trebamo biti unutar prostora dopuštenoga i to je smisao u kojem je etika vrlina usmjerena na čovjeka dok su ostale etike usmjerene na postupke i smisao u kojem je u etici vrlina čovjek okrenut prema sebi samom dok je u ostalim etičkim teorijama okrenut prema drugim ljudima.¹⁹⁸ Ipak, ovaj slogan o usmjerenosti prema sebi samom predstavlja prilično paušalnu ocjenu. Teza da je u etici vrlina čovjek okrenut prema sebi dok je u ostalim etičkim teorijama okrenut prema drugima naprosto nije točna. Na primjer, u okviru deontološke etike u pravilu se razlikuju *dužnosti prema sebi* od *dužnosti prema drugima*, često se navodi *samousavršavanje*, *vlastiti prosperitet*, *brige za svoje zdravlje i izgled*, itd, tako da se ne može reći da deontologiji nedostaje dimenzija usmjerenosti prema sebi. Isto vrijedi i za konzekvencijalizam; u utilitarizmu moja sreća vrijedi jednako kao i sreća drugoga, tako da se ni u kom slučaju ne može govoriti o nekakvoj *asimetriji* u odnosu prema sebi i odnosu prema drugima, prema utilitarizmu potpuno se jednako trebamo odnositi i prema sebi i prema

¹⁹⁵ Može se reći da tri knjige predstavljaju okosnice triju glavnih pravaca u suvremenoj etici; Aristotelova *Nikomahova etika* je okosnica etike vrlina, Kantovo *Zasnivanje metafizike morala* je okosnica deontološke etike, a Millov *Utilitarizam* je okosnica konzekvencijalizma.

¹⁹⁶ Grčka riječ je *megaloprepeia*, koja nema direktnog prijevoda na suvremeni hrvatski jezik. Radilo bi se, na primjer, o čovjeku koji bi potrošio dovoljno novaca na svadbu svog sina; dovoljno ali ne previše, ako bi potrošio previše, bio bi razmetljiv. Tomislav Ladan u prijevodu *Nikomahove etike* na hrvatski koristi riječ "izdašnost", ta je riječ zapravo dobro odabrana, samo što neupućenom čitatelju ne znači skoro ništa. U inače vrlo čitljivom klasičnom oxfordskom prijevodu Sir David Ross vrline vezane uz novac prevodi kao *Liberality* i *Magnificence*, što prosječnom engleskom čitatelju isto tako mora biti potpuno nerazumljivo.

¹⁹⁷ Inače, prostor između obaveznog i zabranjenog je prostor *dopuštenog*. Obavezno, zabranjeno i dopušteno su operatori u *deontičkoj etici*; zabranjeno je *p* znači da nije dopušteno *p*, obavezno je *p* znači da nije dopušteno *ne-p*.

¹⁹⁸ Doduše, moglo bi se tvrditi da bi etika zapravo morala ostaviti slobodan prostor između obaveznog i zabranjenog i da nam ne bi smjela nalogati kakvi trebamo biti i unutar te sfere. To bi trebala biti stvar osobnog izbora i sklonosti a ne predmet kojeg bi regulirala etička teorija. Stoga bi deontologija bila liberalnija i manje agresivna od etike vrlina jer se ne bi uplitala u privatnu sferu.

drugome.¹⁹⁹ S druge strane, niz vrlina je usmjeren upravo prema drugim ljudima; požrtvornost, skromnost, darežljivost, prijateljstvo, iskrenost, itd, sve su to vrline u kojima druge stavljamo ispred sebe. To pokazuje da teza o različitoj usmjerenosti etike vrlina i ostalih etičkih teorija naprosto nije točna. Ipak, postoji smisao u kojem nam etika vrlina kaže *kakvi trebamo biti* dok nam to deontologija i konzekvencijalizam ne mogu reći. Naime, nije jasno *kako bismo u okviru deontologije razlikovali mrzovoljnog čovjeka koji se jedva natjera da ispunji sve svoje dužnosti od vedrog čovjeka koji čilo i spontano ispunjava sve svoje dužnosti; ili kako bismo u okviru konzekvencijalizma razlikovali tu dvojicu kada bi obojica djelovala u skladu s računom sreće?* Unutar etike vrlina odgovor je jasan i direktan: vedar čovjek je naprosto bolji od mrzovoljnog te stoga i mi, da bismo bili onakvi kakvi trebamo biti, trebamo biti vedri a ne mrzovoljni. Ostale teorije naprosto nam ne omogućavaju da to tvrdimo; dok kod obojica ispunjavaju sve svoje dužnosti ili dok god obojica djeluju u skladu s računom sreće, obojica su jednako dobri. To je smisao u kojem nam etika vrlina kaže kakvi trebamo biti a i smisao u kojem je etika vrlina okrenuta prema nama samima. Što vi mislite, je li u tome bitna prednost etike vrlina pred ostalim etičkim teorijama ili nam možda i ostale etičke teorije ipak omogućavaju da tvrdimo da je vedar čovjek bolji od mrzovoljnog? Na koncu, jesu li vedar karakter i mrzovolja uopće etički relevantne karakteristike, treba li ih etička teorija uključivati ili ne?

Moralni uzori

Zagovornici etike vrlina smatraju da je to teorija koja je u mnogima aspektima superiorna rivalnim teorijama; na primjer, smatraju da je to teorija koja daleko bolje objašnjava *moralno učenje*. Mi najlakše, najbrže i najčešće učimo *oponašanjem uzora*; imamo moralne uzore i nastojimo se ponašati kao oni. *Oponašajući uzore i identificirajući se s njima mi poprimamo i razvijamo vrline koje oni oprimjeruju*; svjesnim i namjernim činjenjem *X-a* razvijamo dispoziciju za spontano i automatsko činjenje *X-a*; a upravo je to ono što vrline jesu - *dispozicije za spontano činjenje ispravnih radnji*. Na koncu, u tome se prvenstveno sastoji i *moralni odgoj*; ne u učenju pravila ili dužnosti, ne u računanju posljedica postupaka, već u razvijanju dispozicija za spontano ispravno djelovanje. Upravo su zato moralni uzori od posebne važnosti. Sokrat i Konfucije oprimjeruju *mudrost*; Isus oprimjeruje *žrtvu i praštanje*; razni sveci oprimjeruju razne vrline, Sv. Franjo *poniznost*, Sv. Juraj *hrabrost*; razni revolucionari oprimjeruju *odlučnost* u borbi za svoje ciljeve, Che Guevara oružanom borbom, Ghandi nenasilnim putem; itd. Uzori nam mogu biti i sportaši, znanstvenici, umjetnici, čak i filozofi. Uzore ne moramo nalaziti među ljudima koji su stvarno postojali, likovi iz književnosti, drame ili filma itekako mogu doprinijeti moralnom učenju. Držićev *Skup*, Shakespeareov *Mletački trgovac* i Molliereov *Škrtac* ilustriraju *gramzivost* i *škrtost* te nam pokazuju kakvi ne smijemo biti; roman *Čiča Tomina koliba* i TV-serija *Korijeni* zorno pokazuju koliko je robovlasništvo loše; *7000 dana u Sibiru* pokazuje koliko su loši totalitarni režimi; *Dnevnik Ane Frank* pokazuje koliko je zlo nacizam; itd. E sad, iako moralni uzori i konkretni primjeri mogu biti od velike važnosti u moralnom učenju i odgoju i iako u nekoj mjeri možemo učiti oponašanjem uzora, pitanje je da li etika vrlina bitno bolje objašnjava tu činjenicu nego ostale dvije etičke teorije. Konzekvencijalist će reći da nam *Čiča Tomina koliba* i *7000 dana u Sibiru* pomažu da bolje sagledamo posljedice robovlasništva i totalitarnog režima, dok će deontolog reći da nam pomažu da vidimo koliko je zapravo loše kršenje ljudskih prava. Che Guevarine i Ghandijeve postupke konzekvencijalist će opravdati pozivajući se na stvarne ili namjeravane dobre posljedice njihovih postupaka - klasnu ravnopravnost u Latinskoj Americi i nezavisnost Indije, deontolog ih može istaknuti kao uzore koji pokazuju kako se ne smije odustati od svojih dužnosti. Ukratko,

¹⁹⁹ Moglo bi se tvrditi da je upravo to neplauzibilna posljedica utilitarizma; kako se od ljudi može tražiti da se za druge brinu jednako kao i za sebe? Zadovoljavajuća moralna teorija trebala bi sadržavati neku dozu egoizma.

sve moralne uzore koje zastupnik teorije vrlina može navesti u prilog svoje teorije, deontolog i konzekvencijalist isto tako mogu navesti u prilog svojih teorija. Etika vrlina tu ne stoji ništa bolje od deontologije i konzekvencijalizma.

Djelovanje iz vrline

Objašnjenje moralnog učenja blisko je vezano uz objašnjenje *moralne motivacije*; autori koji rade u okviru etike vrlina smatraju da ona daleko bolje objašnjava prirodu moralne motivacije nego što to mogu učiniti suparničke teorije. Zadovoljavajuća etička teorija trebala bi dati odgovor na pitanje *Zašto bih bio moralan?* Međutim, nije jasno kako bi nas intuitivna spoznaja dužnosti ili sagledavanje posljedica kroz račun sreće moglo motivirati da djelujemo u skladu s njima. I nakon što spoznamo dužnosti i nakon što sagledamo posljedice svojih mogućih postupaka mi i dalje možemo ostati nepokrenuti tim uvidima; u moralnoj spoznaji nema ničeg što bi nas sigurno i pouzdano pokretalo na djelovanje.²⁰⁰ S druge strane, etika vrlina uopće ne nailazi na taj problem; *ako netko ima vrlinu onda će i djelovati u skladu s njom*; to je trivijalno jer vrlina ionako i nije ništa drugo nego dispozicija za djelovanje. Zbog toga zastupnici etike vrlina smatraju da njihova teorija jasno i jednostavno objašnjava prirodu moralne motivacije dok ostale teorije tu nailaze na nepremostivu zapreku. Međutim, pitanje je da li je to tako. Jednako kao što se može pitati *Zašto bih bio moralan?* amoralist se može pitati i *Zašto bih imao vrline?* to jest *Zašto bih bio krepostan?*²⁰¹ Izgleda da tu etika vrlina ne stoji ništa bolje od ostalih etičkih teorija. Ako je nekome potreban razlog da izvrši svoju dužnost, onda mu je isto tako potreban i razlog da djeluje u skladu s vrlinom. Činjenica da se vrline mogu usađivati odgojem i razvijati ne daje nikakvu posebnu prednost aretičkoj etici; izvršavanje dužnosti isto se tako može usađivati odgojem i razvijati.

Iako vrlina jest nešto što omogućava ili barem olakšava moralno djelovanje, pitanje je može li vrlina biti i sam motiv moralnog djelovanja.²⁰² Naime, motiv je ono zbog čega činimo to što činimo, to jest, *ono što želimo postići svojim postupkom*. Ako vatrogasac skače u vatru da bi spasio bebu, onda je motiv njegovog djelovanja to da beba bude spašena; ako se patriot dobrovoljno javlja u vojsku da bi obranio domovinu, onda je motiv njegovog javljanja to da domovina bude obranjena; itd. Vatrogasac jest hrabar i dobrovoljac jest patriot, ali što bi to značilo da su motivi njihovih postupaka bili hrabrost i patriotizam? Jesu li vrline bile ono što su oni nastojali postići? Ako se tvrdnja da su njihovi motivi bile vrline shvati doslovno, to bi značilo da vatrogasac nije skakao u vatru da bi spasio bebu nego zato bi ispao hrabar i da se dobrovoljac nije javio u vojsku da bi obranio domovinu nego zato bi ispao dobar patriot. Oni jesu iskazali vrline ali iskazivanje vrline nije bilo ono zbog čega su djelovali, stoga njihovi motivi nisu bili vrline. Zbog toga, doslovno uzevši, vrline ne mogu biti motivi za moralno djelovanje. Istina je da ponekad kažemo da ljudi *djeluju iz vrline*, na primjer, da je netko nešto učinio *iz prijateljstva* ili *iz nesebičnosti*, međutim, tu se samo radi o nedovoljno preciznom načinu govora; prijateljstvo i nesebičnost su bile karakterne crte koje su *omogućile*

²⁰⁰ Ovaj se problem ponekad naziva i *moralna šizofrenija* zato što su opravdanje moralnog stava i djelovanje u skladu s njime nepopravljivo razdvojeni.

²⁰¹ Stoici su smatrali da je vrlina sama sebi nagrada, međutim, deontolog isto tako može tvrditi da je ispunjenje dužnosti samo sebi nagrada a konzekvencijalist može tvrditi da ne može biti već nagrade od uvećavanja ukupne količine sreće. Iako sigurno ima nečeg u ideji da je ispravno djelovanje samo sebi nagrada, ta ideja ne stavlja etiku vrlina u ista bolji položaj od ostalih etičkih teorija.

²⁰² Motiv je ono što nas *de facto* pokreće na djelovanje dok je *razlog* ono što bi nas *trebalo* pokrenuti na djelovanje. Dakle, motiv je *kauzalna* kategorija dok je razlog *normativna*. Stoga bi se u idealnom slučaju motivi i razlozi trebali podudarati.

hvalevrijedno djelovanje ali nisu bile *ciljevi* koji su se tim djelovanjem nastojali postići.²⁰³ Iako je istina da netko ne bi nećaku platio školovanje da nije bio nesebičan, nesebičnost nije bila ono zbog čega mu je platio školovanje; iako je istina da vatrogasac ne bi skočio u vatru da nije bio hrabar, hrabrost nije bila ono što namjeravao postići kada je skakao u vatru. Stoga takozvano djelovanje iz vrline, shvaćeno u ovom smislu, ne može objasniti prirodu moralne motivacije te u tom pogledu etika vrlina ne stoji bolje od ostalih etičkih teorija. Tezu da nas vrline motiviraju na ispravno djelovanje može se shvatiti u još jednom smislu, a to je da nam *vrline služe kao uzori koje nastojimo postići*, upravo zbog toga zastupnici etike vrlina smatraju da je moralno učenje putem primjera daleko bolje i prirodnije do učenje principa i izračunavanja posljedica. Prema ovoj slici vatrogasac je skočio u vatru da spasio bebu zato što je *htio biti hrabar*, pazite, ne zato da bi drugi mislili da je on hrabar nego zato da bi on *bio* hrabar. On je znao da bi skok u vatru u tim okolnostima bio hrabar čin, htio je biti hrabar i zato je skočio u vatru da spasi bebu. Time što je to učinio on je savladao strah i počeo učiti hrabro djelovanje, čime se približio svojim uzorima. Isto tako, netko može prosjaku dati 20 kuna *zato bi bio milosrdan*; pomoći prijatelju *zato da bi bio pravi prijatelj*; javiti se u obranu domovine *zato da bi bio pravi patriot*; vratiti pronađeni novac *zato da bi bio pošten*; itd. Ovo objašnjenje moralnog učenja i moralne motivacije pomoću uzora i njihovih vrlina psihološki je sasvim plauzibilno jer svi mi svjesno ili nesvjesno neke stvari činimo da bismo bili poput svojih uzora, a ujedno može izgledati i normativno održivo jer barem naizgled nema ničeg lošeg u nastojanju da budemo onakvi kakvi bismo trebali biti.

Ipak, i ova slika nailazi na izvjesne poteškoće. *Prvo*, pitanje je može li objasniti *zašto su nam uzori baš ti ljudi koji nam jesu uzori a ne neki drugi*. Zašto Che Guevera a ne Pol Pot? Zašto Winston Churchill a ne Adolf Hitler? Zašto Albert Einstein and dr. Strangelove? itd. Mi možemo navesti *razloge zbog kojih neke ljude izabiremo kao uzore*. Iako nam Einstein ili Cezar mogu biti uzori i zbog svojih frizura, Einstein nam je uzor zbog svoje inteligencije i svog doprinosa znanosti a Cezar zbog svojih vojnih i političkih postignuća; Magelan i Amundsen mogu nam biti uzori kao uspješni istraživači; Pele ili Magic Johnson zbog svojih sportskih vještina i rezultata; itd. To pokazuje da imamo implicitne ili eksplicitne *kriterije na temelju kojih biramo uzore*, to jest, da ti kriteriji *prethode* odabiru ličnosti s kojima se poistovjećujemo. Stoga nije dovoljno reći da se moralno učenje i moralna motivacija odvijaju putem odabiranja uzora i poistovjećivanja s njima, potpuna etička teorija treba reći i *zašto su oni odabrani kao uzori*. Budući da su oni odabrani za uzore prvenstveno zbog toga što su *činili*, opravdanje izbora najčešće će biti konzekvencijalističko ili deontološko. Odabiranje uzora i identificiranje s njima može biti psihološki i pedagoški dobra metoda etičkog odgoja, međutim, normativno gledajući sigurno ne može predstavljati neupitnu osnovu od koje polazi etička teorija.

Drugo, ova slika prirode moralnog učenja i motivacije djeluje nekako narcisoidno i egocentrično, naime; ona implicira da ja nisam pomogao prijatelju zato što je pomoć bila potrebna *njemu* nego zato bih *ja* bio pravi prijatelj; nisam prosjaku dao 20 kuna zato što su bile potrebne *njemu* nego zato bih *ja* bio milosrdan; vatrogasac nije skočio u vatru da bi spasio *bebu* nego zato bi *on* bio hrabar; itd. Doduše, prednost ove slike možda bi mogla biti u tome što bi prema njoj *svatko trebao krenuti od sebe - prvenstveno voditi računa o tome kakav će biti on sam*, pa, ako bi i drugi tako činili, svijet bi naprosto postao bolji. Međutim, to da svatko prvo treba mesti pred svojim vratima, to je plauzibilna uputa koju bi jednako tako mogli slijediti

²⁰³ Izgleda da je zastupnik etike vrlina ovdje počinio takozvanu *generičku pogrešku*, da je zamijenio ono što je potrebno da bi do nečega došlo s ciljem koji se time želi postići. Na primjer, Zašto netko nešto gleda? Zato što ima oči! Iako je istina da ne bi mogao gledati da nema oči to nije dobar odgovor na pitanje, primjeren odgovor je da bi vidio to nešto što želi vidjeti. Ili, Zašto gori vatra u peći? Zato što ima kisika! Iako je istina da vatra ne bi gorila da nema kisika, dobar odgovor je Da bi ugrijala prostoriju! a ne Zato što ima kisika!

deontolog ili utilitarist, tako da to nije karakteristika koja bi etiku vrlina stavila u bolji položaj od ostalih etičkih teorija.²⁰⁴ Bez obzira na to, ovdje je zanimljivo pitanje da li *ja* trebam učiniti ispravnu stvar ili ja trebam učiniti *ispravnu stvar*, dakle, pitanje je na čemu je naglasak, to jest, što je moj primarni motiv; to kakav ću ja biti ili koje ću to stanje stvari postići svojim postupkom? Zastupnici etike vrlina smatraju da primarni motiv i primarna osnova za vrednovanje treba biti to kakav ću ja biti. Zbog toga se kaže da je etika vrlina usmjerena na djelatnika dok su ostale etičke teorije usmjerene na postupke. Ovaj je problem očito vezan uz problem *dvostrukog efekta*; vraćajući pronađeni novac ja ujedno i činim pošten postupak i činim sebe poštenim, pitanje je samo što je primarni motiv mog postupka. Iako nas pitanje *Kakav bih ja bio čovjek kada bih učinilo to i to?* ponekad stavlja u perspektivu iz koje možemo bolje sagledati sve normativne posljedice svog čina, primarni motivi djelovanja ipak bi trebala biti stanja stvari koje ćemo postići svojim postupcima a ne to kakvi ćemo mi biti. Nadalje, kada se raspravlja o moralnoj motivaciji, u idealnom slučaju *opravdanje* i *objašnjenje* postupka moraju se u potpunosti podudarati; to znači da *ono zbog čega činim neki postupak* ujedno mora biti *ono što taj postupak čini ispravnim*. Ako to što postupak čini poštenim nije to što ga čini pošten čovjek nego nešto drugo, onda to nešto drugo što pošten postupak čini poštenim mora biti ono što me motivira da ga izvršim. Ako u vrednovanju prioritet doista imaju postupci a ne karakterne crte koje do njih dovode, onda motivi moralnog djelovanja moraju biti karakteristike samih postupaka a ne karakteristike osoba koje ih vrše.

Treće, sljedeći problem za sliku prema kojoj su uzori ono što nas motivira na moralno djelovanje jest to je da *ne možemo okarakterizirati vrlinu a da ne okarakteriziramo postupak do kojeg ona tipično dovodi*. Da bismo znali što je pošten čovjek, moramo znati što je *poštenje*; da bismo znali što je darežljiv čovjek, moramo znati što je *darežljivost*; da bismo znali što je hrabar čovjek, moramo znati što je *hrabrost*; itd. To se jasno vidi u petoj knjizi *Nikomahove etike*; da bi objasnio što je pravedan čovjek, Aristotel mora objasniti što je to *pravednost*. Distributivnu pravednost definira na sljedeći način: pravedna je ona raspodjela u kojoj omjer dobijenog (A) i uloženog (B) kod jednog čovjeka odgovara omjeru dobijenog (C) i uloženog (D) kod drugog čovjeka; tako da je $A : B = C : D$ pa onda mora biti i $A : C = B : D$. Ako jedan radnik za 10 sati rada dobije 50€, onda drugi radnik za 20 sati rada treba dobiti 100€; ako partner koji je ušao u posao s 50000€ ostvari dobit od 5000€, onda partner koji je ušao u posao sa 75000€ treba ostvariti dobit od 7500€; itd. Ono što je u ovom kontekstu važno jest to da se *vrlina pravednosti ne može definirati prethodno i nezavisno od definicije pravedne raspodjele*.²⁰⁵ Da bismo objasnili što je to pravednost, prvo moramo objasniti u čemu se sastoji pravedno stanje stvari; nemoguće je specificirati određenu vrlinu a da se prethodno ne specificira stanje stvari do kojeg ta vrlina tipično dovodi; *dok ne znamo koje je stanje stvari pravedno, ne možemo znati ni što je pravedan čovjek*. Stanja stvari do kojih vrline tipično dovode, ne samo vrijednosno, već i *pojmovno imaju prioritet* u odnosu na vrline. Ovo baca dodatno svjetlo na tvrdnju da je netko nešto učinio *iz pravednosti*, a ne, recimo, iz straha od kazne ili želje da se dopadne okolini. Da bi netko mogao djelovati iz pravednosti, on mora znati što je pravednost, upravo su zato antički

²⁰⁴ Doduše, ako bih u nekim okolnostima postigao više dobra time što bih druge ljude tjerao da čine dobro nego što bih ga postigao kada bih ga sam činio, onda bih prema utilitarizmu trebao natjerati druge da čine dobro a ne ga sam činiti. S druge strane, budući da etika vrlina stavlja naglasak na to kakav bih *ja* trebao biti, prema etici vrlina prije bih trebao sam postići manju količinu dobra nego druge natjerati da postignu veću. Ovo je moguća asimetrija između etike vrlina i konzekvencijalizma, a općenito je zanimljivo pitanje koji je čovjek bolji, onaj koji sam postigne manje dobra ili onaj koji natjera druge da učine više dobra.

²⁰⁵ U raspravi o pravednosti Aristotel još govori o pravednosti kao pridržavanju zakona i pravednosti kao ispravljanju nepravde. Ovdje ćemo se zbog jednostavnosti držati samo distributivne pravednosti.

klasici poistovjećivali *vrlinu i znanje*; smatrali su da ispravno može djelovati samo onaj tko *zna* što je ispravno.²⁰⁶

Četvrto, zastupnici etike vrlina smatraju da djelovanje iz vrline predstavlja daleko bolju osnovu za moralno djelovanje zato što je *spontano* i *prirodno*. Čovjek koji djeluje iz vrline neće zastati i reflektirati o svojim dužnostima ili mogućim posljedicama svojih postupaka nego će spontano reagirati na ispravan način. Doista, ljudi koji nam pomažu iz prijateljstva draži su nam od ljudi koji nam pomažu iz dužnosti. Čini nam se da je čovjek koji bez razmišljanja vraća nađeni novčanik bolji od čovjeka koji to čini zbog kategoričkog imperativa ili utilitarizma pravila. Čovjek koji djeluje iz vrline čini to što čini naprosto zato što je takav i to je ono što najviše vrednujemo kod moralnog djelovanja. Ipak, kao što smo vidjeli u prethodnom pasusu, barem neke vrline naprosto su previše složene da bi mogle predstavljati spontanu reakciju do koje dolazi bez ikakve refleksije. Ako se distributivna pravednost sastoji u geometrijskoj proporcionalnosti omjera dobijenog i uloženog, teško da će netko spontano i bez refleksije zadovoljiti formulu $A : B = C : D$; ako je hrabrost sredina između kukavičluka i neopreznog srljanja, hrabrom postupku treba prethoditi barem nekakva procjena; itd.²⁰⁷ Stoga je slika idealnog moralnog djelatnika kao nekog tko djeluje spontano i bez racionalne refleksije naivna i prepojednostavljena. Objašnjenje prirode moralne motivacije i unutar etike vrlina mora sadržavati barem nekakav element refleksije. Jasno, u tom slučaju slabi element spontaniteta a etika vrlina se počinje opasno približavati deontologiji i konzekvencijalizmu; utilitaristički račun sreće nije ništa kompliciraniji od izračunavanja proporcije $A : B = C : D$, kao ni analiza dužnosti. Pored toga, element spontaniteta značajno slabi i uvođenjem *slobode volje*. Kada govori o spontanosti, zastupnik etike vrlina vjerojatno ne misli na čovjeka koji automatski, mehanički i nesvjesno vrši ispravan postupak, već na čovjeka koji *svjesno donosi odluku* da će izvršiti namjeravani ispravan postupak. Čovjeku koji bi mehanički vršio ispravne radnje ne bismo imali što zamjeriti, ali takav čovjek uopće ne bi bio moralni subjekt, njegovo ponašanje naprosto ne bismo mogli moralno vrednovati. Stoga i djelovanje iz vrline mora sadržavati element *voljne odluke*; da bi bilo moralno relevantno, ono ne može biti ponašanje koje nije pod kontrolom djelatnika.²⁰⁸ Međutim, uvođenjem elementa slobode volje dalje slabi razlika između djelovanja iz vrline i djelovanja iz dužnosti. Zastupnik etike vrlina mogao bi tvrditi da se u djelovanju iz vrline djelatnik svjesnom odlukom *prepušta* vrlini da ga ona vodi u djelovanju, dok se u djelovanju iz dužnosti djelatnik svjesnom odlukom *prisiljava* na djelovanje iz dužnosti. No to je kontigentno pitanje, netko može s ogromnim oduševljenjem i entuzijazmom djelovati iz dužnosti, isto kao što, znajući što vrlina od njega zahtijeva u danim okolnostima, može preko volje djelovati iz vrline. Na koncu, ni u okviru aretičke etike vrline ne mogu biti nešto što ima vrijednost samo po sebi, bez obzira na okolnosti u kojima se ispoljava. *Odlučnost i neustrašivost* kod razbojnika ne mogu imati onu vrijednost koju imaju kod pravednog i staloženog čovjeka. Pravedan i staložen čovjek u svojim je postupcima vođen *mudrošću* odnosno *razboritošću*. To su vrline, ili čak ako hoćemo *meta-vrline*, koje nam omogućavaju da pravilno sagledamo danu situaciju i donesemo ispravnu odluku, one nam omogućavaju da uočimo što je u danoj situaciji

²⁰⁶ Stoga ova teza otvara notorni problem *akrasie*, to jest, *slabosti volje*. Naime, ako su vrlina i znanje jedno te isto, kako je onda moguće da ljudi znaju što je dobro a da to i ne čine: Kako je moguće da krađu iako znaju da je krađa loša? Kako je moguće da puše iako znaju da im je bolje da ne puše? Kako je moguće da nisu hrabri iako znaju što je hrabrost? itd.

²⁰⁷ Inače, Aristotel je smatrao da je uočavanje relevantnih moralnih karakteristika situacije bliže percepciji nego racionalnoj refleksiji, što baš i nije u skladu s njegovom analizom pravednosti ali može biti sukladno analizi nekih drugih vrlina.

²⁰⁸ Zastupnik etike vrlina ovdje bi se mogao okrenuti *kompatibilističkom* objašnjenju slobode volje i moralne odgovornosti i tvrditi da je bitno je li djelatnik *htio* učiniti to što je učinio, bez obzira na to je li mogao učiniti drugačije ili nije.

pravedno ili pošteno, suosjećajno ili nenametljivo, itd.²⁰⁹ Međutim, uvođenjem mudrosti ili razboritosti dodatno se oslabljuje element spontaniteta koji bi navodno trebao biti karakterističan isključivo za etiku vrlina, a zbog uvođenja elementa refleksije slika moralne psihologije koju nudi etika vrlina dodatno se približava slici koju nudi deontologija ili konzekvencijalizam. Zbog ovih razloga etika vrlina ne predstavlja bitno bolje objašnjenje prirode moralne motivacije od ostalih etičkih teorija a djelovanje iz vrline ne može biti toliko spontano kao što možda izgleda na prvi pogled.

Svodivost etike vrlina

Nadalje, zastupnici etike vrlina smatraju da je vrednovanje ljudi i njihovih postupaka u terminima vrlina *preciznije i informativnije* nego vrednovanje u terminima ispravnog i pogrešnog. Mnogo je načina na koje naši postupci mogu biti ispravni ili pogrešni a navođenje točno određene vrline ili mane pokazuje na koji je to način naš postupak dobar ili loš. Nije dovoljno reći da se netko ponašao pogrešno, treba reći i *što je točno* njegovo ponašanje činilo pogrešnim, a upravo nam to omogućava etika vrlina.²¹⁰ Reći da je netko učinio nešto pogrešno vrlo je općenito i neodređeno, ali reći da se ponašao bahato, nepošteno, sebično ili neiskreno točno određuje na koji se to način ponašao pogrešno, to jest, što je točno to što je njegovo ponašanje činilo pogrešnim. A što je naše vrednovanje preciznije, to će i naša kritika biti preciznija, te će lakše i točnije dovesti do *korekcije ponašanja*. Zbog toga je etika vrlina, smatraju njeni zastupnici, superiorna u odnosu na deontologiju ili konzekvencijalizam. Istina je da je precizniji pojmovni okvir bolji i da lakše dovodi do korekcije ponašanja, međutim, pitanje je da li etika vrlina doista predstavlja precizniji pojmovni okvir ili se sve što se može reći u okviru etike vrlina može reći i u okviru deontologije ili konzekvencijalizma? Reći da je netko bio neiskren znači da nije poštivao dužnost govorenja istine; reći da je netko bio nepošten znači da nije poštovao dužnost pravedne raspodjele već da je nekoga uskratio za dio koji mu pripada; reći da je netko bio sebičan znači da nije ispunio dužnosti koje je u danoj situaciji imao prema drugima; reći da netko nema samopoštovanja znači da ne ispunjava dužnosti koje ima prema sebi; itd. Ukratko, izgleda da se *sve ono što se može izreći u jeziku etike vrlina isto tako može izreći i u jeziku deontologije ili konzekvencijalizma* te da stoga etika vrlina nije preciznija od ostalih etičkih teorija. Moglo bi se reći da svaka vrlina, eksplicitno ili implicitno, stoji u korelaciji s odgovarajućom dužnošću:

Osoba iskazuje vrlinu F akko ispunjava dužnost Φ .

Osoba iskazuje manu P akko ne ispunjava dužnost Π .

Ako bi ovo bilo točno, to bi značilo da su etika vrlina i deontologija zapravo *ekvivalentne*, to jest, da se u okviru jedne može reći sve ono i samo ono što se može reći i u okviru druge.

Međutim, zastupnici etike vrlina smatraju da ovakva ekvivalencija nije održiva zato što nam etika vrlina omogućava da vrednujemo slučajeve *supererogacije* dok nam deontološka

²⁰⁹ Iako su Platonova mudrost i Aristotelova razboritost bitno različite od Kantove dobre volje, one imaju istu osnovnu funkciju; one trebaju biti korektivi vrlinama i ostalim prirodnim sklonostima. Uvođenjem pretpostavke o postojanju jedne meta-vrline koja "drži na okupu" ostale vrline nastoji se opravdati intuicija o *jedinstvu vrlina*: da će čovjek koji ima jednu vrlinu vjerojatno imati i sve ostale vrline i da će, isto tako, čovjek koji ima jednu manu vjerojatno imati i sve ostale. Jasno, ako postoji jedna karakteristika koja je odgovorna za sve vrline, onda će onaj tko ima tu karakteristiku imati i sve vrline.

²¹⁰ Na ovu se karakteristiku etike vrlina osvrće Gary Watson u članku "On the Primacy of Character" oslanjajući se na stavove koje je G.E.M. Anscombe izložila u poznatom članku "Modern Moral Philosophy" iz 1958. Oni raspravljaju o stavu da bi deontološku i konzekvencijalističku etiku trebalo u potpunosti zamijeniti etikom vrlina.

etika to ne omogućava.²¹¹ Podsjetimo se, slučajevi supererogacije su slučajevi u kojima netko *čini više od svoje dužnosti*; to su na primjer slučajevi *heroja* i *svetaca*; heroji iskazuju veću hrabrost i samopožrtvovnost nego što se od njih očekuje, a sveci čine više dobrih djela nego što im to dužnost nalaže. Budući da oni čine više od svoje dužnosti, u okviru deontološke etike nema mjesta za posebnu i dodatnu pohvalu koju zaslužuju, dok nam, s druge strane, etika vrlina jasno omogućava da ukažemo na njihov istaknuti moralni karakter i da im iskažemo dužnu pohvalu. Zato ova činjenica pokazuje da je etika vrlina *bogatija* od deontološke etike te da je stoga na nju *nesvodiva*. Ovaj argument sigurno ima svoju težinu, no pitanje je koliko doista pokazuje. Istina je da nam konzekvencijalizam, barem u svom najjednostavnijem obliku, ne omogućava da dodatno vrednujemo slučajeve supererogacije. Međutim, to je zato što u okviru konzekvencijalizma naprosto nema mjesta za supererogaciju. Utilitarizam postupka nam nalaže da izvršimo onaj postupak koji dovodi do *najveće ukupne količine sreće*, stoga naprosto ne postoji ništa bolje što bismo mogli učiniti. Prema utilitarizmu *nitko ne može učiniti više nego što treba učiniti jer svatko treba učiniti najviše što može učiniti*. Utilitarizam od nas traži maksimum i zato u utilitarizmu nema mjesta za supererogaciju, jedino za suberogaciju. To je teorija koja nam nalaže da rasprodamo svoju imovinu i raspodijelimo je onima koji u zemljama trećeg svijeta umiru od gladi; nalaže nam da žrtvujemo svoj život ako bismo time spasili dva druga; itd. Upravo je to čest prigovor utilitarizmu; da je prezahtjevna teorija koja postavlja previsoke zahtjeve na naše ponašanje. Stogu su prigovor da u okviru konzekvencijalizma nema mjesta za slučajeve supererogacije i prigovor da je to prezahtjevna teorija naprosto lice i naličje jednog te istog problema. Jasno, ako bi se ispostavilo da je utilitarizam točna etička teorija, trebali bismo revidirati svoje etičke intuicije i odbaciti ideju da je moguće učiniti više nego što nam dužnost nalaže, kao i sve etičke teorije u kojima ima mjesta za supererogaciju. Doista, neki slučajevi supererogacije prirodno izazivaju utilitarističku kritiku, to su slučajevi u kojima se proizvede više štete nego koristi. Čovjek koji skače u nabujalu rijeku da spasi utopljenika kada je vjerojatnost da će se obojica izvući na obalu niža od 50% djeluje moralno pogrešno jednako kao i čovjek koji to ne čini kada je vjerojatnost da će uspjeti viša od 50%.²¹² Nadalje, pitanje je kako će zastupnik deontološke etike tretirati slučajeve supererogacije, on ih može tretirati na više načina. Prvo, može tvrditi da je naprosto pogrešno činiti više od svoje dužnosti i da ljudi koji to čine i koji se tome dive zapravo griješe. Na koncu, tko bi želio da mu kćer provede život kao Majka Tereza ili da mu sin završi kao Sveti Duge ili kao Jan Palach? Drugo, može tvrditi da sveci i heroji zapravo samo vrše svoju dužnost te da bi svi koji bi se našli u takvim okolnostima trebali učiniti isto što su i oni učinili. Čovjek koji bi izvlačio onesviještenog vozača iz automobila koji svaki trenutak može eksplodirati zapravo bi samo vršio svoju dužnost jer bi to bila dužnost svakog tko bi se našao u takvim okolnostima. Treće, zastupnik deontološke etike mogao bi razlikovati savršene od nesavršenih dužnosti i tvrditi da slučajevi supererogacije zapravo predstavljaju krajnje slučajeve nesavršenih dužnosti.²¹³ U tom bi slučaju supererogacija svakako bila nešto pohvalno ali ne bi bila nešto što bi se moglo nametnuti kao dužnost i zahtijevati da to ljudi uvijek čine. Kojoj se god opciji zastupnik deontološke etike priklonio, ono što je u ovom kontekstu relevantno jest da i *zastupnik etike vrlina zapravo stoji pred istom trilemom*; on mora tvrditi *ili* da su heroji i sveci previše hrabri i požrtvovni *ili* da su svi ostali nedovoljno hrabri i požrtvovni *ili* da je tolika hrabrost i požrtvovnost svakako dobra i vrijedna divljenja ali da bi predstavljala previsok standard. Tako da u tom pogledu etika vrlina ne stoji

²¹¹ Ovaj argument izlaže Josip Talanga u knjizi *Uvod u etiku*, str.105.

²¹² Jasno, pod pretpostavkom da su čin i propust simetrični.

²¹³ Podsjetimo se, savršene dužnosti su one koje se moraju izvršiti dok su nesavršene one koje bi bilo dobro izvršiti ali nije neophodno. Tako je, na primjer, suzdržavanje od krađe savršena dužnost, dok je doniranje sredstava za suzbijanje gladi u svijetu nesavršena dužnost.

ništa bolje od deontološke etike; i u okviru etike vrlina nameće se pitanje kako pozitivno vrednovati nekoga tko je hrabriji nego što bi trebao biti ili nekoga tko je požrtvovniji nego što bi trebao biti. Kako to da je njegovo ponašanje vrijedno divljenja kada ne čini ono što treba činiti nego više od toga? Izgleda da jedino konzekvencijalizam ne nailazi na taj problem dok je on jednako aktualan i za etiku vrlina i kao i za deontološku etiku. Stoga činjenica da postoje stvarni ili čak samo mogući slučajevi supererogacije ne može predstavljati argument u prilog etike vrlina.

Iako je jasno da će u pravilu čovjek koji ima vrlinu djelovati u skladu s njom a onaj koji nema neće, pitanje je da li to etici vrlina daje ikakvu posebnu prednost. Naime, i u okviru deontologije i konzekvencijalizma visoko će se vrednovati čovjek koji ima dispoziciju za ispravno djelovanje. Razlika nije u tome što će netko negirati vrijednost vrlina a netko neće, već u tome što će *deontolog definirati vrlinu pomoću dužnosti, konzekvencijalist će vrlinu definirati pomoću dobra do kojeg ta vrlina dovodi, dok će zastupnik etike vrlina dužnosti definirati pomoću vrlina*. Deontolog će tvrditi da je vrlina *dispozicija za djelovanje u skladu s dužnošću*, dok će konzekvencijalist tvrditi da je vrlina *dispozicije za uvećavanje dobra*. Drugim riječima, *zastupnik etike vrlina će dužnosti svesti na vrline, dok će deontolog vrline svesti na dužnosti*. Stoga je pitanje *što ovisi o čemu, što dolazi prvo, vrline ili dužnosti?*²¹⁴ Pitanje opet formuliramo u obliku *Eutifronove dileme*; je li pravedan postupak pravedan zato što ga je učinio pravedan čovjek ili ga je pravedan čovjek učinio zato što je pravedan; je li postupak bio razborit zato što ga je učinio razborit čovjek ili ga je razborit čovjek učinio zato što je bio razborit; itd? Budući da zastupnik etike vrlina prioritet daje vrlinama, dužan je zastupati vrlo neplauzibilan stav da:

Ono što pravedan postupak čini pravednim jest to što ga je izvršio pravedan čovjek.

Isto tako; ono što hrabar postupak čini hrabrim jest to što ga je učinio hrabar čovjek; ono što iskrenu izjavu čini iskrenom jest to što ju je izjavio iskren čovjek; itd. Međutim, *ovdje prirodni poredak izgleda preokrenut* jer karakter čovjeka vrednujemo na osnovi njegovih postupaka a ne vrednujemo njegove postupke na osnovi njegovog karaktera; *ono što ima prioritet u vrednovanju su postupci a ne karakterne crte*.²¹⁵ Karakterne crte prirodno imaju prioritet u *objašnjenju ponašanja*; da netko nije ustuknuo pred opasnošću zato što je hrabar, da nije lagao jer je iskren, da nije uzeo više nego što mu pripada jer je pošten, itd. U objašnjenju ponašanja navodi se *uzrok* ponašanja a karakterne crte mogu biti uzroci koji objašnjavaju ponašanja. Međutim, karakterne crte nemaju prioritet u *vrednovanju ponašanja*; da je neki postupak pošten zato što ga je izvršio pošten čovjek, da je neki postupak hrabar zato što ga je izvršio hrabar čovjek, itd, to je pogrešno. *Nije tako da vrijednost ponašanja ovisi o vrijednosti karakterne crte*

²¹⁴ Moglo bi se tvrditi da je aretička etika bliska mitkoj slici svijeta i da je primjerena malo i primitivnoj zajednici u kojoj još nisu standardizirane norme ponašanja i u kojoj još nema povjerenja u funkcioniranje sistema, dok se deontološka etika mogla razviti tek nastankom velikih administrativno organiziranih država i razvojem urbane industrijske civilizacije. U tom bi slučaju odluka između aretičke i deontološke etike bila stvar *primjerenosti* a ne ispravnosti.

²¹⁵ Zastupnik etike vrline tvrdio bi da u slučaju svetaca i heroja primarno vrednujemo *njih* a ne ono što su oni *učinili*, *čak i kada točno znamo što su učinili*. Izgleda da je to u nekom smislu točno; kada se u Rovinju slavi Sv. Eufemija, onda se primarno slavi *nju* a ne postupak zbog kojega je proglašena svetom (jer nije odustala od svoje vjere ni pod strašnom torturom); kada se u Dalmaciji izražava podrška Anti Gotovini, onda se podrška primarno izražava *njemu* a ne postupcima kojima se proslavio (vodio je operaciju oslobađanja Knina čime je Dalmacija napokon teritorijalno spojena s ostatkom Hrvatske). Na ovome mjestu zastupnik etike vrlina trebao bi *oslabiti razliku između onoga što činimo i onoga što jesmo*; mogao bi (1) inzistirati na tome da su postupci manifestacija karaktera ili (2) tvrditi da su *postupci osobe konstitutivni za njen identitet*, to jest, da nas ono što činimo čini osobama koje jesmo, tako da je slavljenje osobe neodvojivo od slavljenja postupaka po kojima je poznata, isto kao što je vrednovanje postupaka neodvojivo od vrednovanja osobe koja ih je izvršila budući da svaki postupak uvijek treba *netko* izvršiti.

koja do njega dovodi, već vrijednost karakterne crte ovisi o vrijednosti ponašanja do kojeg dovodi.

Pored toga što izvrće prirodni redoslijed vrednovanja, etika vrlina *onemogućava nam da kažemo da je dobar čovjek učinio nešto loše, isto kao što nam onemogućava da kažemo da je loš čovjek učinio nešto dobro*. Naime, ako dobar čovjek nešto učini, onda je to po definiciji dobro budući da vrijednost postupka ovisi o vrijednosti čovjeka. Ako bi čovjek, koji je inače dobar, opljačkao, silovao i masakrirao nedužnu prolaznicu, onda bi prema etici vrlina taj postupak trebao biti dobar zato što je taj čovjek inače dobar. Ako bi osuđeni ubojica, silovatelj i razbojnik spasio dijete iz goruće zgrade, to bi prema etici vrlina bio vrlo loš postupak jer je onaj koji ga je izvršio inače vrlo loš čovjek. Dakle, problem s etikom vrlina je u tome što *nema nezavisnog kriterija za vrednovanje postupaka*. Tako da uopće nije jasno na temelju čega možemo ikoga vrednovati; *ako vrijednost karakterne crte ne ovisi o vrijednosti postupka do kojeg dovodi, o čemu onda uopće ovisi?* Iako bi zastupnici etike vrlina sigurno nastojali izbjeći ovaj zaključak, izgleda da u okviru etike vrlina jedina osnova za pripisivanje vrijednosti naprosto ostaje *dojam* kojega ljudi ostavljaju na nas. Tako bismo *iskrenost, poštenje* i ostale vrline zapravo trebali pripisivati isključivo na osnovi dojma kojega bi ljudi ostavili na nas a ne na osnovi njihovih postupaka. Iako ljude često procjenjujemo na osnovi dojma i iako smo u tome čak često i uspješni, etička teorija koja to ostavlja kao jedinu moguću osnovu za pripisivanje vrijednosti sigurno nije prihvatljiva.

Zbog neplauzibilnosti teze da vrijednost postupka ovisi o vrijednosti osobe koja ga vrši zastupnici etike vrlina radije zastupaju blažu tezu prema kojoj su *vrijednosti karakternih osobina u velikoj mjeri ali ne u potpunosti svodive na vrijednosti postupaka do kojih tipično dovode*.²¹⁶ Dakle, u blažoj varijanti tvrdi se da je vrijednost vrlina *dijelom nesvodiva* na bilo što drugo; one su, dakle, barem dijelom nešto što ima vrijednost po sebi. Ova je teza sigurno daleko plauzibilnija, no i dalje *nije jasno kako dispozicija za djelovanje može imati vrijednost nezavisno od vrijednosti djelovanja za koje je dispozicija*. Mi možemo, ili barem mislimo da možemo, kod ljudi prepoznati dispozicije za djelovanje i kada ne djeluju; prilično jasno možemo nazrijeti *skromnost, poštenje, zavist ili škrtost*. *Mi te karakteristike vrednujemo i kada ne dovode ni do kakvog ponašanja*; u društvu iskrenih i poštenih ljudi i osjećamo se ugodno i kada ne trgujemo s njima; u društvu neiskrenih i bezosjećajnih ljudi osjećamo se neugodno i kada nam nije potrebna njihova pomoć. I tu se ne radi samo o osjećaju, radi se o vrijednosnom sudu kojega o njima donosimo. Iako nije jasno u čemu bi mogla biti vrijednost tih karakteristika osim u vrijednosti postupaka do kojih tipično dovode, spremni smo tvrditi da su ljudi s vrlinama bolji od onih koji ih nemaju čak i kada ih ne ispoljavaju. Zamislimo čovjeka koji je obilovao vrlinama ali nikada nije imao prilike da ih iskaže i čovjeka koji je obilovao manama ali isto tako nikada nije imao prilike da ih iskaže. *Što biste rekli, je li prvi bio bolji od drugog ili su bili jednake vrijednosti?* Pretpostavljam da ćete reći da je prvi bio bolji, no i dalje nije jasno je li on bio bolji isključivo zbog vrijednosti postupaka koje bi bio učinio da se našao u odgovarajućim okolnostima ili zbog intrinzične vrijednosti vrlina koje je posjedovao bez obzira na vrijednost postupaka do kojih bi te vrline dovele.²¹⁷

²¹⁶ U uskoj vezi s ovim pitanjem jest i pitanje je li vrijednost vrlina *intrinzična* ili *instrumentalna*, dakle, jesu li vrline nešto što je *po sebi* dobro ili nešto što je *dobro za nešto drugo*. Aristotel je smatrao da su vrline dobre zato što dovode do *eudaimonie* (sreće, blagostanja ili dobrog života). Ipak, pitanje je može li se reći da im je pridavao čisto instrumentalnu vrijednost, budući da je smatrao da vrline nisu *sredstva* za postizanje dobrog života već da su *konstitutivne* za dobar život, dakle, da su one ono što život čini dobrim.

²¹⁷ Ovo je zapravo primjena *testa izolacije*; nešto je intrinzično dobro akko bi bilo dobro i kada bi bilo jedina stvar u univerzumu. Iako nije jasno na koji bismo drugi način mogli utvrditi postojanje intrinzične vrijednosti, pitanje je bi li zagovornici etike vrlina prihvatili ovakav test budući da smatraju da je vrlina nešto što se razvija vježbanjem. Inače, o ovom problemu raspravlja Michael Dummett u poznatom članku "Realism" iz 1963, doduše, u sasvim različitom

Nakon rasprave o svodivosti vrlina, možemo se kratko osvrnuti na opći status etike vrlina. U raspravi o etici vrlina reba razlikovati nekoliko mogućih teza: (1) Budući da su sve etičke vrijednosti ionako svodive na vrline, *postojeću etiku treba u potpunosti zamijeniti etikom vrlina*, odustati od rasprave o dužnostima, pravima, posljedicama postupaka, itd, te isključivo raspravljati o vrlinama i manama. (2) Budući da su vrijednosti vrlina dijelom nesvodive, *pored ostalih etičkih teorija treba razvijati i etiku vrlina*; etika vrlina je zapravo komplementarna s deontologijom i konzekvencijalizmom te stoga potpuna etička teorija treba sadržavati i etiku vrlina. (3) Budući da su vrijednosti vrlina bez ostatka svodive na vrijednosti postupaka, *treba u potpunosti odustati od etike vrlina i posvetiti se isključivo deontologiji ili konzekvencijalizmu*; u najboljem slučaju vokabular etike vrlina može se zadržati zbog ukorijenjenosti i psihološke prihvatljivosti ali za njega neće biti mjesta u ozbiljnoj etičkoj teoriji. Pored ove tri osnovne pozicije eventulano se može tvrditi (4) da je *etika vrlina ekvivalentna deontologiji ili konzekvencijalizmu*; da niti jedna od tih teorija nema primat u odnosu na drugu već da su one međusobno prevodive te da je stoga u krajnoj liniji stvar ukusa da li će se koristiti jezik vrlina ili jezik dužnosti. Što vi mislite, koja je od ovih opcija točna, to jest, koji je pravi status etike vrlina? Što je bolje, etiku izlagati u terminima vrlina ili u terminima dužnosti i posljedica?

kontekstu. On se pita je li čovjek, koji je imao dispoziciju da se ponaša hrabro ali se nikada u životu nije suočio ni s kakvom opasnošću, bio hrabar ili nije.

Etika - Bibliografija

- Annas Julia: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1975.
- Aristotel: *Nikomahova etika*, Liber, Zagreb, 1982.
- Ayer Alfred Jules, (ur): *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959.
- Baccarini Elvio: *Moralni sudovi*, HKD Rijeka, 1994.
- Baccarini Elvio: *Moralna spoznaja*, ICR Rijeka, 2007.
- Baccarini Elvio i Prijić-Samaržija Snježana: *Praktična etika*, HFD Zagreb, 2007.
- Bentham Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789.
- Berčić Boran: *Filozofija Bečkog kruga*, Zagreb: KruZak, 2002.
- Berčić Boran: *Realizam, relativizam, tolerancija*, HKD, Rijeka, 1995.
- Bracanović Tomislav: *Evolucijska teorija i priroda morala*, Hrvatski studiji, Zagreb, 2007.
- Brandt B. Richard: *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, 1959.
- Copp David (ur): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006.
- Crisp Roger (ur): *How Should One Live?*, Oxford University Press, 2003.
- Crisp Roger i Slote Michael (ur): *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1977.
- Dancy Jonathan: *Ethics Without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Dancy Jonathan: *Moral Reasons*, Blackwell, 1993.
- Dancy Jonathan: *Practical Reality*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Darwall Stephen (ur): *Deontology*, Blackwell, 2003.
- Darwaal Stephen (ur): *Consequentialism*, Blackwell, 2003.
- Darwaal Stephen (ur): *Virtue Ethics*, Blackwell, 2003.
- Dworkin Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, 1997. (1988)
- Edwards Paul: *The Logic of Moral Discourse*, The Free Press, 1955.
- Epikur: *Glavne doktrine*, u Bošnjak Branko: *Filozofska hrestomatija 2 - Od Aristotela do renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb, 1983.
- Frankena William: *Etika*, KruZak, Zagreb, 1998. (*Ethics*, Prentice Hall, 1963)
- Frankfurt Harry: "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98, 1987, objavljeno i u Frankfurtovoj knjizi *The importance of what we care about* iz 1988.
- Furrow Dwight: *Ethics: Key Concepts in Philosophy*, Continuum, 2005.
- Gensler Harry, Spurgin Earl i Swindal James (ur): *Ethics – Contemporary Readings*, Routledge, 2004.
- Harman Gilbert: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977.
- Hooker Brad i Little Margaret (ur): *Moral Particularism*, Clarendon, Oxford, 2000.
- Hooker Brad, Mason Elinor i Miller Dale (ur): *Morality, Rules, and Consequences*, Edinburgh University Press, 2000.
- Hooker Brad: "Moral Particularism: Wrong and Bad", u Hooker i Little (ur) *Moral Particularism*
- Hudson W.D: *Modern Moral Philosophy*, MacMillan, 1983. (1970.)
- Hume David: *A Treatise of Human Nature*, (1739/40), Penguin Classics, 1985.
- Jackson Frank, Pettit Philip i Smith Michael: "Ethical Particularism and Patterns", u Hooker i Little (ur): *Moral Particularism*
- Kant Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1974. (1788.)
- Kant Immanuel: *Metafizika čudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967. (1797)
- Kant Immanuel: *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd, 1981. (1785.)

Korsgaard Christine (ur): *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard Christine: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996.

Lafollette Hugh (ur): *Ethics in Practice: An Anthology*, Blackwell, 2002.

Levy Neil: *Moralni relativizam*, Jesenski i Turk, 2004. (2002.)

Mabbott John David: *Uvod u etiku*, Nolit, Beograd, 1981 (*An Introduction to Ethics*, Hutchinson, London, 1966)

Mackie J.L: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1986. (1977)

Mason Andrew (ur): *Ideals of Equality*, Blackwell, 1998.

McNaughton David: *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell, 1988.

Mill John Stewart: *Utilitarizam*, Kultura, Beograd, 1960. (prvo izdanje, 1861/1863.)

Moore George Edward: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 2000. (prvo izdanje 1903.)

Nagel Thomas: "Equality", *Critica*, 1978, objavljeno i u *Mortal questions* iz 1979.

Nagel Thomas: "Moral luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, objavljeno i u *Mortal questions* iz 1979.

Nagel Thomas: *Mortal questions*, Cambridge University Press, 1979.

Neurath Otto: "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis*, Vol.2, 1932, prevedeno i pretiskano u zborniku A.J.Ayera *Logical Positivism* iz 1959.

Nietzsche Friedrich: *Uz genealogiju morala*, AGM Zagreb, 2004. (1887).

Nowell-Smith P. H: *Ethics*, Penguin Books, 1961. (1954)

Olen Jeffrey i Vincent Barry (ur): *Applying Ethics: A Text with Readings*, Wadsworth, 1996.

O'Neill Onora: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989.

Platon: *Država*, Kultura, Beograd, 1983.

Pojman Louis: *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, 2006.

Pojman Louis (ur): *Ethical Theory – Classic and Contemporary Readings*, Wadsworth, 2002.

Prijić-Samaržija Snježana (ur): *Pobačaj - za i protiv*, HKD Rijeka, 1995.

Primorac Igor (ur): *O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi*, Filip Višnjić, Beograd, 1989.

Primorac Igor: *Filozofija na djelu - Rasprave i ogledi iz praktične filozofije*, HFD Zagreb, 2001.

Primorac Igor (ur): *Suvremena filozofija seksualnosti*, KruZak, 2003.

Primorac Igor: *Etika na djelu - Ogledi iz primijenjene etike*, KruZak, 2006.

Scarre Geoffrey: *Utilitarianism*, Routledge, 1996.

Schlick Moritz: *Fragen der Ethik*, Suhrkamp, 1984. (1930).

Schopenhauer Artur: *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1990. (1840).

Sellars Wilfred i Hospers John (ur): *Readings in Ethical Theory*, Appleton-Century-Crofts, 1970.

Sen Amartya i Williams Bernard (ur): *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982.

Shafer-Landau Russ (ur): *Ethical Theory – An Anthology*, Blackwell, 2007.

Shafer-Landau Russ (ur): *Foundations of Ethics – An Anthology*, Blackwell, 2007.

Sidgwick Henry: *The Methods of Ethics*, Hackett, 1981. (1874)

Singer Peter: *Oslobođenje životinja*, Ibis-grafika, 1998. (1975)

Singer Peter: *Praktična etika*, KruZak, 2003.

Smart J.J.C. i Williams Bernard: *Utilitarianism For & Against*, Cambridge University Press, 1973.

Smith Michael: *The Moral Problem*, Blackwell, 1994.
Statman Daniel (ur): *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, 1997.
Straton-Lake Philip (ur): *Ethical Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
Strawson Peter: "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* Vol.XLVIII, 1962, pretiskano u Gary Watson (ur): *Free Will*, Oxford University Press, 1982.
Šuster Danilo: *Moć argumenta – Logika in kritično razmišljanje*, Univerza v Mariboru, 1998.
Talanga Josip: *Uvod u etiku*, Sveučilište u Zagrebu, 1999.
Talanga Josip (ur): *Klasični tekstovi iz etike*, Hrvatski studiji, 2001.
Timmons Mark: *Moral Theory: An Introduction*, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
Williams Bernard: *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, 1972.
Williams Bernard: *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995.
Williams Bernard: *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.

Etika - pitanja

1. Što je konzekvencijalizam?
 2. Što je temeljni dezideratum utilitarizma?
 3. Navedite dva primjera moralno očito ispravnih odluka koje su u skladu s principom najveće sreće!
 4. Navedite i objasnite elemente računa sreće?
 5. U što vjeruju deontolozi i utilitaristi pravila i zašto odbacuju račun sreće?
 6. U čemu je razlika utilitarizma postupaka i utilitarizma pravila?
 7. Objasnite zašto kršenje ljudskih prava i progoni nepopularnih manjina pokazuju da treba odbaciti utilitarizam postupaka!
 8. Zašto utilitarizam pravila predstavlja nestabilnu i *ad hoc* poziciju?
 9. Izložite prigovor da je utilitarizam pretjerano ne-egoistička teorija!
 10. U čemu je razlika između personalnih i impersonalnih razloga? Navedite primjer!
 11. Zašto bi činjenica da utilitarizam implicira postojanje impersonalnih razloga predstavljala problem za utilitarizam?
 12. Što smatraju utilitaristi, koja je distribucija dobara najbolja?
 13. Što smatraju egalitaristi, koja je distribucija dobara najbolja?
 14. U čemu je osnovni problem egalitarizma? (levelling down objection)
 15. Što je marginalna korisnost? Navedite primjer!
 16. Zašto marginalna korisnost pokazuje da utilitaristi griješe?
 17. U čemu je ideja prioriteta? Navedite primjer!
 18. Što je negativni utilitarizam?
 19. Kako primjer s bombom pokazuje da treba modificirati tezu negativnog utilitarizma?
 20. Zašto mnogoljudne države pokazuju da možda treba težiti najboljem omjeru sreće i nesreće?
 21. Izložite prigovor da egalitaristi često brkaju prioritet s jednakošću?
 22. Navedite barem jedan razlog zbog kojeg utilitaristi smatraju da treba težiti najvećoj ukupnoj količini dobara bez obzira na distribuciju među pojedincima!
1. Što je deontologija ili deontološka etika?
 2. Kako deontolog definira ispravno i neispravno, dobro i loše čovjeka?
 3. Navedite dvije specifične dužnosti koje izvire iz činjenice da netko obnaša neku funkciju i dvije opće dužnosti koje izvire iz činjenice da je čovjek!
 4. Da li deontolog uzima u obzir posljedice do kojih dovode postupci?
 5. Objasnite zašto je obećanje dobra ilustracija deontološke etike!
 6. Kako primjer automehničara pokazuje razliku između deontologije i konzekvencijalizma?
 7. Objasnite tvrdnju da "deontolog gleda unatrag dok konzekvencijalist gleda unaprijed"!
 8. Što pokazuje primjer obećanja umirućem na pustom otoku?
 9. Kako Pufendorf dijeli dužnosti?
 10. Koje su dužnosti apsolutne ili bezuvjetne a koje kondicionalne ili uvjetne? Navedite po dva primjera!
 11. Koje dužnosti navodi Ross?
 12. Kako nam distinkcija između *prima facie* dužnosti i dužnosti *sans phrase* pomaže u rješavanju moralnog konflikta?
 13. U čemu je razlika između savršenih i nesavršenih dužnosti?
 14. Objasnite razliku između legaliteta i moraliteta!
 15. Kako je Schopenhauer kritizirao Kanta?
 16. Što je Kant htio postići kada je djelovanje iz dužnosti proglasio jedinom osnovom etike?
 17. Što je dobra volja?

18. Zašto bi neki zločini pokazivali da djelovanje iz dužnosti ne može biti dovoljna osnova za etiku?
19. Što treba primarno vrednovati prema deontološkoj etici? Zašto?
20. Što je za Kanta autonomija?
21. Je li ideja djelovanja iz dužnosti specifična samo za Kanta?
22. U čemu je razlika autonomne i heteronomne etike?
23. U čemu je razlika hipotetičkih i kategoričkih imperativa?
24. Zašto autonomija volje od nagnuća osigurava univerzalnost etičkih zakona?
25. Što je univerzalizacija u etici?
26. Kako glasi kategorički imperativ?
27. Što je maksima? navedite primjer!
28. Što podliježe testu univerzalizacije, pojedini postupak ili razlog zbog kojeg činimo taj pojedini postupak? Objasnite!
29. U čemu je razlika kategoričkog imperativa i zlatnog pravila?
30. Kako je Wilde parafrazirao zlatno pravilo?
31. U čemu je razlika testa zamislivosti i testa poželjnosti?
32. Što je kontradikcija volje?
33. Kada lopov i lažov zapadaju u kontradikciju a kada ne?
34. Kako glasi kategorički imperativ u formulaciji digniteta?
35. Zašto pri ulizivanju ili zadovoljenju pohote vrijeđamo i sebe i druge?
36. Što čovjeka čini moralnim subjektom?
37. Zašto imamo različite stavove prema ponašanju čovjeka i prema ponašanju stroja?
38. Što je carstvo svrha?
39. Kako se dignitet i autonomiju može opravdati reciprocitetom?
40. Pod kojim uvjetima možemo imati dojam da su hipotetički imperativi kategorički?
41. Je li održiva striktna podjela na sredstva i ciljeve?
42. Zašto su prema kantovskom objašnjenju samoubojstvo, ropstvo ili terorizam loši?
43. Što je internalizam u pogledu moralne motivacije?
44. Što je osnovni problem za internalizam?
45. Što je eksternalizam?
46. Što je amoralist?
47. Ako bi internalizam bio istinit, bi li amoralist bio moguć? Zašto?
48. Kako internalisti odgovaraju na prigovor da je amoralist moguć?
49. Što bi bio moralist? Da li on postoji i što to pokazuje? Navedite dva primjera!
50. Što je moralni partikularizam?
51. Što misle partikularisti, zašto treba odustati od potrage za točnim pravilima?
52. Što misle partikularisti, tko je dobar moralni spoznavatelj i dobar moralni djelatnik?
53. Partikularizam je reakcija na koju etičku teoriju? Objasnite!
54. Na koju se činjenicu oslanjaju partikularisti kada odbacuju postojanje moralnih principa?
55. Kako generalisti objašnjavaju slučajeve koji predstavljaju izuzetke od pravila?
56. Koji još zakoni imaju izuzetke pa ih ne odbacujemo?
57. Što je valencija razloga?
58. Što su atomizam i holizam u pogledu razloga?
59. Što je univerzalnost moralnih sudova?
60. Navedite dva primjera u kojima univerzalnost moralnih sudova obara partikularizam!
61. Kako, s jedne strane, tvrditi da je dobro da ljudi uživaju a, s druge strane, zabraniti javne ekzekucije upravo zato što neki ljudi u njima uživaju?
62. Kako, s jedne strane, tvrditi da se ne smije lagati a, s druge strane, tvrditi da se nekada smije lagati?

63. Zašto su pravila dobra?
64. Izložite primjer hitnog trakta i objasnite što on pokazuje!
65. Izložite primjer jurećeg tramvaja i objasnite što on pokazuje!
66. U čemu je moralno relevantna razlika između postupaka i propusta?
67. Navedite dva primjera u kojima osoba treba snositi odgovornost za propust!
68. Što je doktrina dvostrukog efekta?
69. Navedite dva primjera u kojima se postupak barem naizgled opravdava pozivanjem na dvostruki efekt!
70. U čemu je osnovni problem doktrine dvostrukog efekta?
71. U čemu je moralna razlika između dvojice vojnika koji uništavaju tenk s posadom?
72. Objasnite u čemu je moralna asimetrija štete i koristi!
73. Što znači tvrdnja da je utilitarističko rasuđivanje aglomerativno?
74. Što pokazuje primjer čovjeka koji je u TV odašiljaču upao u splet žica pod naponom?
75. Što je supererogacija?
76. Objasnite tvrdnju da u utilitarizmu nema prostora za supererogaciju!
77. Objasnite ovu tvrdnju na primjeru čovjeka koji skače u nabujalu rijeku da spasi utopljenika!
78. Objasnite ovu tvrdnju na primjeru izdvajanja za borbu protiv gladi!
79. Može li prema konzekvencijalizmu postojati moralni konflikt? Objasnite!
80. Što je deontički reziduum?
81. Objasnite to na primjeru Agamemnona ili na primjeru Sartreovog mladića!
82. Što utilitarist i deontolog tvrde o antičkoj tragediji?
83. Tko uvijek zna što treba činiti, utilitarist ili deontolog? Objasnite!
84. Izložite primjer u brdima Latinske Amerike i objasnite što taj primjer pokazuje!
85. Uvjereni smo da možemo biti odgovorni samo za što?
86. Zašto je Kant smatrao da treba vrednovati samo motive a ne i njihove posljedice?
87. Što pokazuje primjer ubojstva i pokušaja ubojstva?
88. Što je moralna sreća?
89. Navedite dva primjera moralne sreće!
90. Izložite primjer Paula Gauguina i objasnite zašto je relevantan!
91. Objasnite tezu da moralna sreća ne postoji nego da je razlika između uspješnih i neuspješnih pokušaja samo epistemološka a ne etička.
92. Što je aretička etika ili etika vrlina?
93. Što su vrline i mane?
94. Što nam kažu konzekvencijalistička i deontološka etika a što nam kaže aretička etika?
95. Prema zastupnicima aretičke etike, zašto je laž loša a poštenje dobro?
96. Navedite pet pari vrlina i mana!
97. Koje djelo i danas predstavlja okosnicu aretičke etike.
98. Što je smatrao Aristotel, što su vrline? Navedite dva primjera!
99. U čemu bi bila najvažnija i neizostavna uloga etike vrlina u odnosu na deontološku i konzekvencijalističku?
100. Je li točna teza da je u aretičkoj etici čovjek okrenut sebi a u ostalim etikama nije! Objasnite!
101. Kako zastupnici aretičke etike objašnjavaju moralno učenje?
102. Kako deontolog i konzekvencijalist objašnjavaju moralne uzore?
103. Zašto zastupnici etike vrlina smatraju da u pogledu moralne motivacije njihova teorija stoji bolje od ostalih etičkih teorija?
104. Može li djelovanje *iz vrlina* objasniti prirodu moralne motivacije? Objasnite to na jednome od tri primjera!
105. Kako konzekvencijalist ili deontolog objašnjavaju odabir moralnih i drugih uzora?

106. Izložite prigovor da je etika vrlina egocentrična i narcisoidna!
107. Izložite prigovor da vrline ne možemo definirati nezavisno!
108. Zašto spontanost svjedoči u prilog etike vrlina?
109. Zašto uvođenje razboritosti ili mudrosti slabi tezu etike vrlina?
110. Zašto bi vrednovanje u terminima vrlina bilo preciznije i informativnije od vrednovanja u terminima dužnosti ili posljedica?
111. Objasnite što znači tvrdja da su etika vrlina i etika dužnosti ekvivalentne?
112. Izložite argument da samo etika vrlina može dobro objasniti supererogaciju!
113. Navedite jedan od načina na koje deontolog može odgovoriti na ovaj prigovor!
114. Kako zastupnik etike vrlina definira dužnosti? Navedite primjer!
115. Zašto ovakvo definiranje izgleda iz osnove pogrešno?
116. Izložite prigovor etici vrlina da čovjek kojeg smatramo dobrim po definiciji ne može učiniti ništa loše!

DRUŠTVENI UGOVOR

Radamo se, živimo i umiremo u društvu. To je nepobitna činjenica. Robinson Crusoe je fiktivni lik. U stvarnosti smo cijelog života okruženi drugim ljudima. No što iz toga slijedi? Da li mi zbog toga mi nešto dugujemo društvu? Da li zbog toga društvo neštouguje nama? Budući da je život u društvu neizbježan, nameće se pitanje kako organizirati društvo? Je li neki ustroj društva bolji od nekog drugog ustroja? Koji je najbolji? Koji je takav da će nam svima biti bolje ako ga prihvatimo? Kako bi društvo trebalo biti ustrojeno? Koje je društvo *pravedno*? Kako raspodijeliti dobra u društvu? Po kojim kriterijima? Anarhisti su smatrali da država nikada nije dobra i da je najbolje stanje ono u kojem nema nikakve države, no države postoje. Zašto se organizirati u državu? Treba li nam uopće ikakva država? A ako nam treba, kakva bi ona trebala biti? Kada je vlast legitimna? Kako opravdati postojanje vojske, policije, ministarstava, državne uprave, poreza, itd? Sve su to pitanja kojima se bavi *filozofija politike*.²¹⁸ Iako se filozofija politike i etika u pravilu predaju odvojeno kao različiti predmeti, do tog odvajanja došlo je prvenstveno zbog obima gradiva a ne zbog neke bitne razlike u predmetu. Tako se i u ovoj knjizi etika i filozofija politike izlažu u odvojenim poglavljima. Budući da se u oba slučaja radi o opravdanju odnosa među ljudima, filozofija politike je vrlo usko vezana uz etiku. Moglo bi se reći da je filozofija politike naprosto etika primijenjena na veći broj ljudi. Utilitarizam je u svojoj biti vezan uz "zakon velikih brojeva"; u deontologiji je u osnovi svejedno o kolikom se broju ljudi radi; Rawlsova teorija pravednosti nastala je kao kritika utilitarizma; teorija društvenog ugovora jako dobro objašnjava i opravdava nastanak moralnih normi. Stoga je ovo poglavlje naprosto nastavak prethodnog; perspektiva je možda nešto drugačija ali su problemi o kojima se radi u osnovi i dalje isti. Teorija društvenog ugovora predstavlja najbolji odgovor na pitanje *Zašto biti moralan?*

Teorije društvenog ugovora

Teorije društvenog ugovora su sve one teorije u *etici* i *filozofiji politike* koje *moralne norme* i *društveni poredak* opravdavaju i objašnjavaju pozivanjem na *implicitni* ili *eksplicitni dogovor među pojedincima*. Moralne norme i društveni poredak nastaju *dogovorom u interesu onih koji se dogovaraju* i to je ono što im daje legitimitet. Stoga je pravedan samo onaj društveni poredak i samo one moralne norme koje su posljedica takvog dogovora, a one koje nisu nepravedne su i treba ih odbaciti.²¹⁹ Najjednostavnije rečeno, teorije društvenog ugovora su

²¹⁸ Prekrasno pisan uvod u filozofiju politike je *An Introduction to Political Philosophy* Jonathana Wolffa iz 1996. Možda najbolji prikaz suvremenih rasprava je *Modern Political Philosophy - Theories of the Just Society*, Alana Browna iz 1986. Jasno je pisana i informativna *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians* Adama Swifta iz 2006. Dobar sistematski pregled najvažnijih teorija može se naći u *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* Willa Kymlicke iz 2002. Suvremeni klasici su *A Theory of Justice* Johna Rawlsa iz 1971. te *Anarchy, State and Utopia* Roberta Nozicka iz 1974, u nas prevedena 2003. Odličan zbornik izvornih radova je *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* Roberta Goodina i Philipa Pettita iz 1977, kao i Blackwell *A Companion to Contemporary Political Philosophy* kojega u 1993. uredili isti autori. Dobar rad na hrvatskom jeziku, no nešto teži za početnika, jest knjiga *Ljudska prava* Miomira Matulovića iz 1996.

²¹⁹ Na ideju društvenog ugovora u svojoj se argumentaciji oslanjao već Platon u dijalogu *Kriton*, a o njoj je raspravljao i u drugoj knjizi *Države*. Doduše, ne radi se o istoj ideji, može se reći da se u *Kritonu* oslanjao na kontraktualizam dok je u *Državi* kritizirao kontraktarianizam. Osnovne postavke teorije društvenog ugovora jasno je naveo i Epikur u *Glavnim doktrinama*, točke 31-40. No, teorija društvenog ugovora svoj je puni razvoj doživjela tek u sedamnaestom stoljeću. Najvažnija djela teorije društvenog ugovora svakako su *Levijatan* Thomasa Hobbesa iz 1651, *Dvije rasprave o vladi* Johna Locka iz 1689, te *Društveni ugovor* Jeana-Jacquesa Rousseaua iz 1762. Značajan utjecaj

teorije prema kojima je *moral naprosto dogovor o nenapadanju i pomaganju*; dogovorili smo se (1) da nećemo napadati jedni druge i (2) da ćemo, koliko to budemo mogli, pomagati jedni drugima.²²⁰ Opravdanje morala i države pozivanjem na društveni ugovor izuzetno je jasno, jednostavno i snažno; *moralne zakone prihvaćamo zato što znamo da bi život u zajednici bio nemoguć kada ih se ne bismo pridržavali, budući da želimo živjeti u zajednici, znamo da ih se moramo pridržavati*. Ukratko, moralne zakone prihvaćamo zato da bi nam *svima bilo bolje*, nama samima kao i drugima. Kako bi izgledao svijet u kojem se ljudi ne bi pridržavali moralnih zakona? U takvom svijetu sigurno ne bismo željeli živjeti. Nikakav prosperitet ne bi bio moguć u društvu u kojem bi ljudi varali, lagali, krali i ubijali se. To znamo i upravo zato to ne činimo. Znamo da to i drugi znaju i zato od njih očekujemo da ni oni to ne čine. Znamo da drugima, jednako kao i nama, *razum nalaže da se pridržavamo moralnih normi*.

Prema teorijama društvenog ugovora *odnos pojedinca i društva prvenstveno treba shvatiti kao ugovorni odnos; na pojedinca i na društvo treba gledati kao na dvije stranke koje su sklopile ugovor i tako definirale svoja prava i obaveze u tom odnosu*. Ideja je da društvo funkcionira po nekim normama i da stupajući u društvo pojedinac prihvaća norme tog društva.²²¹ Da bi bio član društva, mora se pridržavati tih normi; ako ih se prestane pridržavati, prestaje biti član društva.²²² Nitko nije prisiljen prihvatiti te norme, međutim, budući da nitko ne može i ne želi živjeti van društva, to su norme kojih se svi trebaju pridržavati.²²³ Ugovor određuje što pojedinac treba činiti i što će dobiti zauzvrat. Ugovor se sklapa na *uzajamnu korist*, s jedne strane, pojedinac daje svoj doprinos društvu, dok s druge strane, društvo pojedincu pruža sigurnost i druge uvjete potrebne za normalan život i razvoj. Pojedinac će plaćati porez a društvo će mu osigurati vojnu i policijsku zaštitu; plaćat će mirovinski fond a zato će imati mirovinu kada više ne bude mogao zarađivati; plaćat će zdravstvenu zaštitu a zato će imati liječničku uslugu kada bude bolestan; itd.²²⁴

u oblikovanju teorije izvršili su i radovi Immanuela Kanta, pogotovo *Zasnivanje metafizike morala* iz 1785. Od suvremenih autora najznačajnije djelo u tradiciji društvenog ugovora svakako je *A Theory of Justice* Johna Rawlsa iz 1971. Rawls je tu po duhu bliži kantovskoj tradiciji nego hobbesovskoj, isto kao i Alan Gewirt u *Reason and Morality* iz 1978, te Thomas Scanlon u *What We Owe to Each Other* iz 1998. Najznačajnije suvremeno djelo u duhu hobbesovske tradicije je *Morals by Agreement* Davida Gauthiera iz 1986. Tu treba navesti i *The Evolution of Cooperation* Roberta Axelroda iz 1984. te *The Evolution of Social Contract* Briana Skyrmsa iz 1996. Vrlo jasno i lijepo pisan pregled klasičnih i suvremenih teorija društvenog ugovora može se naći u knjizi Jonathana Wolffa *An Introduction to Political Philosophy* iz 1996.

²²⁰ Ova formulacija podudara se s razlikovanjem savršenih i nesavršenih (negativnih i pozitivnih) dužnosti. Savršene dužnosti su one kojih se moramo pridržavati dok su nesavršene one za koje bi bilo dobro da ih pridržavamo ali ih se ne moramo pridržavati. Imamo pravo zahtijevati da se ne nanosi šteta drugima dok nemamo pravo zahtijevati da se pomaže drugima; pomaganje drugima je nešto što je dobro i pohvalno ali nije obavezno dok je suzdržavanje od nanošenja štete drugima naprosto obavezno.

²²¹ Stoga se, opravdano ili ne, upravo ovom idejom kritiziraju imigranti koji ne žele prihvatiti pravila društva u koje su se uselili: "Kada su dolazili znali su kakva su ovdje pravila i ako ih nisu htjeli prihvatiti onda nisu trebali ni dolaziti!" Isto se tako u urbanim sredinama kritiziraju ljudi koji su došli iz unutrašnjosti "Jesi li to ovdje naučio?" Želi se reći da je netko sa sobom donio oblik ponašanja koji se ovdje smatra neprihvatljivim.

²²² Tradicionalno, ekskomunikacija je jedna od najtežih kazni.

²²³ Čovjek može postati sudionikom u prometu, može kupiti automobil i početi voziti, *ali samo dok se pridržava prometnih normi*; dok vozi desnom stranom, dok se zaustavlja na crvenom, itd. U trenutku kada se prestane pridržavati prometnih normi, on "razvrgava ugovor", a nadležne ga institucije isključuju iz prometa oduzimanjem vozačke dozvole ili drugim primjerenim mjerama. On je legitimni sudionik u prometu samo dok se pridržava prometnih normi, kada ih se prestane pridržavati on prestaje biti legitimni sudionik u prometu.

²²⁴ Umirovljenici koji su radili 40 godina a sada imaju penziju od 1200kn, smatraju da je njihov doprinos društvu bio daleko vrijedniji te da stoga društvo nije ispunilo svoj dio ugovora. Ova se kritika jasno i direktno oslanja na ideju da pojedinac daje doprinos društvu a da ono što dobije za uzvrat treba biti proporcionalno uloženo.

Pretpostavka teorija društvenog ugovora jest da ga sklapaju ljudi koji su po prirodi *slobodni* i po prirodi *jednaki*.²²⁵ Ugovor u kojem jedna strana nije slobodna naprosto nije valjan ugovor, da bi ugovor bio valjan obje strane moraju u njega stupiti svojom *slobodnom voljom*; ako je jedna strana bila prisiljena sklopiti ugovor protivno svojoj volji, ugovor ju ne može obavezivati ni na što. Zbog toga je upitna i vrijednost ugovora u u kojem su strane *nejednake*; ako je jedna strana u lošijem položaju od druge, ugovor može biti nepošten a time onda i nestabilan. Sljedeća pretpostavka teorije je da se ugovor sklapa u *uzajamnom interesu*; *svaka strana daje nešto da bi zauzvrat dobila nešto drugo*. Iz toga onda slijede i *obaveze* strana u ugovoru; svaka je strana *dužna* ispuniti svoj dio ugovora zato što će druga strana ispuniti ili je već ispunila svoj dio. Ugovor predstavlja uzajamno *obećanje* o izvršavanju, a obećanje da će se izvršiti svoj dio stvara *obavezu* da se izvrši svoj dio. Ovisno o tome tko s kime sklapa ugovor, možemo govoriti o tri vrste društvenog ugovora ili radije o tri aspekta društvenog ugovora; *ugovor između pojedinaca o udruživanju u društvo*; *ugovor između pojedinca i društva*; *ugovor između podanika i vladara*.

Povijesno gledajući, teorije društvenog ugovora odigrale su izuzetno važnu ulogu u buržoaskim revolucijama. Osnovne postavke teorije da su svi ljudi po prirodi *slobodni* i da su svi ljudi po prirodi *jednaki* nužno su nespojive s feudalnim društvenim uređenjem te dovode do njegovog odbacivanja a time onda i do uspostave demokratskog poretka.²²⁶ Zbog toga su se pobune protiv loših vladara opravdavale upravo pozivanjem na teoriju društvenog ugovora. Vladar nije vlast dobio od Boga niti mu ona pripada zato što je bolji od drugih, već zato što je *sklopio ugovor s narodom*; s jedne strane, narod se obvezuje da će se pokoravati volji vladara, dok se, s druge strane, vladar obvezuje da će vladati pravedno i na dobrobit naroda. Ugovor je sklopljen dobrovoljno na *uzajamnu korist*; vladar dobija sve privilegije koje taj položaj nosi a narod dobija vlast koja omogućava normalno funkcioniranje zajednice. Iz činjenice da su sklopile ugovor za obje strane proizlazi *dužnost da se pridržavaju ugovora*. Međutim, ako se jedna strana prestane pridržavati ugovora, onda druga strana više *nema dužnosti* pridržavati se ugovora i *ima pravo* razvrgnuti ga. Zbog toga narod *nema dužnost* pokoravati se nepravednom vladaru i *ima pravo* zbaciti ga s vlasti.²²⁷ Zato tiranija nikada nije legitimna. Narod je prihvatio vladavinu *pod uvjetom* da bude pravedna i na njegovu dobrobit, stoga je vladavina legitimna dok je god ispunjen taj uvjet, međutim, kada taj uvjet više nije ispunjen, vladavina prestaje biti legitimna i taj vladar više *nema pravo* vladati. Budući da su u ugovoru dvije strane, situacija je simetrična; narod se *nema pravo* buniti protiv vladara koji vlada pravedno i na njegovu dobrobit, takva pobuna ne bi bila legitimna i vladar bi je *imao pravo* ugušiti. Podsjetimo se, u to doba utjecajna ideja da je netko vladar *milostu božjom* ne ostavlja baš puno prostora za legitimnost pobune protiv nepravedne vlasti; ako je nekome Bog dao vlast, onda mu je samo Bog može i uzeti, a ne nezadovoljni podanici. Pod ovim pretpostavkama skoro je nemoguće govoriti o pravu

²²⁵ Ovu pretpostavku neki autori smatraju nerealističnom; kakvog smisla ima nastojati rekonstruirati dogovor do kojeg bismo došli kada bismo bili jednaki kada *de facto* nismo jednaki. Zbog toga David Gauthier u *Morals by Agreement* nastoji rekonstruirati dogovor do kojeg bismo došli kada bi dogovor krenuo s nejednakih pozicija. U toj rekonstrukciji ključnu ulogu ima *princip minimiziranja maksimalnog relativnog ustupka*; za ljude koji kreću s nejednakih pozicija prihvatljiva je ona opcija u kojoj je najveći relativni ustupak nekog sudionika manji nego u bilo kojoj drugoj opciji. Možemo očekivati da bismo u krajnjoj liniji došli do jednakih rezultata i kada bi proces dogovaranja započeo među jednakima i kada bi započeo među nejednakima, jasno, kada početne nejednakosti ne bi bile prevelike.

²²⁶ Lockeove ideje ugrađene su u samu osnovu Američke deklaracije nezavisnosti, a Rousseauove su predstavljale ideološku osnovu Francuske revolucije.

²²⁷ Ako ostavimo po strani antičke autore, prvi koji je na ovakav način opravdavao pobunu protiv vladara bio je Alzaški redovnik Manegold od Lautenbacha krajem jedanaestog stoljeća. (Michael Lessnoff u predgovoru zborniku *Social Contract Theory* iz 1990.) Ironično je da je Manegold ovako svjetovnom argumentacijom pozivao na svrgavanje svjetovnog vladara cara Henrika IV, čime bi se otvorio prostor za prihvaćanje papinske vlasti Grgura VII.

na pobunu i svrgavanje despotske vlasti, dok je to pravo ugrađeno u samu osnovu teorije društvenog ugovora.²²⁸

Amoralist i anarhist

Korisnost morala i države najbolje se vidi ako se upitamo *Što bi bilo kada ne bi bilo morala i države?* Kako bi svijet izgledao kada se ljudi ne bi pridržavali moralnih normi i kada ne bi bilo institucija države? Pokušajmo samo zamisliti na što bi to ličilo; naši životi i imovina ne bi bili sigurni, zazirali bismo od susjeda da nas ne ubije na spavanju i ne opljačka, ni na koga se ne bismo mogli osloniti, nitko nas ne bi štutio, nikakav dogovor ne bi bio moguć, nikakvi planovi ne bi imali smisla, itd. Ovakvo stanje u kojem još nema morala i u kojem još nisu nastale institucije države teoretičari društvenog ugovora nazivali su *prirodno stanje*. Hobbes je smatrao da bi u *prirodnom stanju* "čovjek čovjeku bio vuk" i da bi život bio "osamljenički, bijedan, ogavan, okrutan i kratak".²²⁹ Jasno je da je život *neuporedivo bolji* u uređenom društvu u kojem se ljudi pridržavaju moralnih normi i u kojem funkcioniraju institucije države. Stoga teorije društvenog ugovora predstavljaju jasan i uvjerljiv odgovor *amoralisti* i *anarhisti*, to jest, predstavljaju vrlo jasno i uvjerljivo *opravdanje* morala i države. *Amoralist* smatra da nema razloga zašto bi on bio moralan. Međutim, jasno je da itekako ima razloga biti moralan; naprosto je *u njegovom interesu da bude moralan*, isplati mu se biti moralan. Ako mu niti to nije dovoljno dobar razlog, onda problem s amoralistom nije u tome što je nemoralan nego u tome što je iracionalan. *Nihilist* smatra da moralne norme naprosto ne postoje i da nitko nema razloga slijediti ih. I on je u krivu jer moralne norme i nisu ništa drugo nego norme koje reguliraju naše ponašanje na takav način da svima bude bolje, stoga one očito postoje i očito imamo razloga prihvatiti ih. *Anarhist* smatra da bi država ne bi trebala postojati i da bi svima bilo bolje kada je ne bi bilo. Međutim, ako pokušamo zamisliti kako bi izgledalo prirodno stanje, jasno je da nam je svima neuporedivo bolje da država postoji nego da ne postoji. Istina je da nitko ne voli plaćati porez, ali sjetimo se samo što bi bilo kada ne bi bilo nikakve države? Možemo tvrditi da država ovakva kakva jest ne valja i predlagati poboljšanja, ali to ne znači da smatramo da bi bilo bolje da nema nikakve države.

Ovo je Hobbesova slika, međutim, nisu je dijelili svi zastupnici teorije društvenog ugovora. Rousseau je smatrao da je život u prirodnom stanju zapravo bio daleko ljepši i spontaniji od života u uređenom društvu. Gledajući u nekoj povijesnoj perspektivi to je možda i točno, međutim, relevantno pitanje nije Kakav je život bio *prije nego što su nastale* moralne norme i institucije države? nego Kakav bi život bio *sada* kada ne bi postojale moralne norme i institucije države? Teorije društvenog ugovora mogu se dijelom shvatiti i kao povijesni opis nastanka morala i države, međutim, one prvenstveno predstavljaju opravdanje *sadašnjeg* stanja u društvu. Ne radi se o tome kakav je kaos bio prije nego što smo se dogovorili nego o tome kakav bi kaos sada nastao kada bismo se prestali pridržavati ugovora. Prirodno stanje nije *povijesno razdoblje* koje je stvarno postojalo u prošlosti već *hipotetičko stanje* koje bi nastalo raskidanjem ugovora. Društvenougovorno opravdanje je po svojoj biti atemporalno i vrijedi u bilo kojem trenutku. Zbog toga Rousseauovi stavovi prije predstavljaju nekakvu romantičarsku lamentaciju nego konstitutivni dio teorije društvenog ugovora.

Općenito govoreći, Hobbes je smatrao da u prirodnom stanju ljudi nemaju nikakvih prava ni dužnosti jer ispravno i pogrešno naprosto još ne postoje. Međutim, Locke se nije slagao,

²²⁸ Upravo je zato cijela prva od *Dvije rasprave o vladi* Johna Locka posvećena pobijanju *Patriarchie* Roberta Filmera iz 1680, djela u kojem Filmer nastoji pokazati da svjetovni vladari vladaju očinskom vlašću koju su naslijedili od samog Adama te da su teorije društvenog ugovora teorijski sasvim pogrešne a politički vrlo štetne i opasne.

²²⁹ *Leviathan*, poglavlje XIII.

on je smatrao da su neka prava *neotuđiva* te da ih ljudi imaju i u prirodnom stanju, to su pravo na život, pravo na slobodu i pravo na vlasništvo. Jasno, postojanje tih prava onda povlači obvezu njihovog poštivanja a i razlikovanje ispravnog od pogrešnog, to jest, onoga što se smije učiniti od onoga što se ne smije. Dakle, pitanje bi bilo *imaju li ljudi u prirodnom stanju ikakvih prava?* Vidjeli smo, prirodno stanje *nije razdoblje u povijesti čovječanstva* već hipotetička situacija u kojoj bi se ljudi našli kada ne bi bilo moralnih normi i društvenih institucija. Prirodno stanje je stanje u kojem po pretpostavci nema nikakvih prava, ono je uvedeno upravo zato da bi se pokazalo kako prava *nastaju*, koje je njihovo prijeklo i svrha, upravo zato da bismo pokazali kako i zašto iz stanja u kojem ih nema prelazimo u stanje u kojem ih ima. Stoga je Hobbesov pristup ovdje daleko superiorniji jer on nastoji pokazati kako prava nastaju dok Locke zapravo pretpostavlja ono što tek treba dokazati. Ako želimo pokazati kako nastaje X, onda trebamo pokazati kako X nastaje iz situacije u kojoj ga *nema* a ne iz situacije u kojoj već postoji. Ako pretpostavimo postojanje ikakvih moralnih vrijednosti onda naš odgovor amoralisti i nihilisti više ništa ne vrijedi jer je postojanje vrijednosti upravo ono što oni dovode u pitanje. Zbog toga je metodološki nužno pretpostaviti da u prirodnom stanju nema nikakvih prava ni bilo kakvih drugih moralnih vrijednosti.

Kontraktarianizam i kontraktualizam

Jedno od osnovnih pitanje u teoriji društvenog ugovora jest *Tko sklapa ugovor? Što su točno ti pojedinci* koji se dogovaraju oko normi kojima će regulirati zajednički život? Pojedince koji sklapaju ugovor može se shvatiti na dva osnovna načina; kao *racionalne egoiste* i kao *moralne subjekte*. *Racionalni egoist* je osoba koja djeluje u skladu s vlastitim interesom, a *moralni subjekt* je osoba koja djeluje u skladu s moralom. Jasno, i racionalni egoist i moralni subjekt su teorijske idealizacije, stvarni ljudi su samo u većoj ili manjoj mjeri jedno ili drugo.²³⁰ No da bi se teorija društvenog ugovora detaljno razradila potrebno je točno odrediti kakve su osobe koje sklapaju dogovor; *kako će izgledati dogovor ovisi o tome tko ga sklapa*, prvenstveno o tome do čega je stalo onome tko ga sklapa. Racionalni egoisti će nastojati sklopiti dogovor kojim će *maksimizirati vlastitu korist*, dok će moralni subjekti nastojati sklopiti dogovor koji će biti *pravedan i pošten*. Racionalni egoist će druge ljude tretirati kao *sredstva* za postizanje vlastite koristi koja i sama nastoje postići vlastitu korist i očekivat će da i drugi njega tako tretiraju, dok će se moralni subjekt druge ljude tretirati kao *ciljeve* zbog kojih se djeluje i očekivat će da i drugi njega tako tretiraju. Drukčije rečeno, za racionalnog egoistu drugi ljudi imaju čisto *instrumentalnu* vrijednost, dok za moralnog subjekta imaju *intrinzičnu*. Nadalje, racionalni egoist će se pridržavati sklopljenog dogovora zato što mu je *u interesu izvršiti* ono što je dogovorio, dok će ga se moralni subjekt pridržavati zato što mu je *dužnost izvršiti* ono što je dogovorio. Dakle, pitanje je *Tko sklapa društveni ugovor, racionalni egoisti ili moralni subjekti?* Grana teorije društvenog ugovora prema kojoj dogovor sklapaju racionalni egoisti naziva se *kontraktarianizam*, dok se grana teorije prema kojoj dogovor sklapaju moralni subjekti naziva *kontraktualizam*. Uporište kontraktarianizma je Hobbesov *Levijatan*, dok je uporište kontraktualizma Kantovo *Zasnivanje metafizike morala*.²³¹ Kontraktualist nastoji pokazati *kako izgleda pravedni dogovor*, to jest, koje bi norme prihvatili moralni subjekti koji bi se oko njih dogovarali. Uspješno provedena kontraktualistička analiza trebala bi pokazati koji su moralne norme točne; koje moralne norme trebamo slijediti; *što točno trebamo činiti*, a to je zadatak koji nije ni lak ni nezanimljiv. Međutim, kontraktarianist nastoji pokazati još više od toga, on nastoji

²³⁰ Čak i teorijski subjekti mogu biti kombinacija jednih i drugih, kod Rawlsa su to *racionalni egoisti iza vela neznanja*.

²³¹ Vidi fus notu br.1 u ovom poglavlju. Inače, terminom *kontraktualizam* često se prvenstveno ili čak isključivo označava gledište T.M. Scanlona koje je izložio u *What We Owe to Each Other* iz 1998.

pokazati *kako pravedan dogovor izvire iz vlastitog interesa*, to jest, da bi norme oko kojih bi se usuglasili racionalni egoisti bile upravo one norme koje smatramo moralnim normama. Stoga je kontraktarianistički program u etici *redukcionistički* jer se nastoji pokazati kako se etika može svesti na nešto drugo, dok je kontraktualistički program *antiredukcionistički* jer se moral pretpostavlja i ne nastoji se svesti ni na što drugo. Iako se ove dvije grane društvenougovorne teorije često prikazuju kao suprotstavljene teorije, one su zapravo komplementarne i bolje je na njih gledati kao na dva pravca proboja istog tunela; tunel je probijen kada se spoje dvije grupe radnika. Stoga treba pokazati *kako racionalni egoist postaje moralni subjekt*; treba *rekonstruirati put* od nekoga tko djeluje na osnovi vlastitog interesa do nekog tko djeluje na osnovi tuđeg interesa; od nekog tko druge ljude smatra sredstvima za postizanje vlastitih ciljeva do nekoga tko poštuje i uvažava ciljeve drugih.²³² Zbog toga će cijelo ovo poglavlje prvenstveno biti posvećeno rekonstrukciji tog puta.

Hobbesovi prirodni zakoni

Hobbes je govorio o *prirodnim zakonima*.²³³ To su opće norme kojima se rukovodimo u *očuvanju vlastitog života*, one nam nalažu da činimo sve ono što osigurava i unapređuje naš život i da izbjegavamo sve ono što naš život dovodi u opasnost. Prirodni zakoni su zakoni razuma; čovjek koji slijedi prirodne zakone jest čovjek koji se ponaša razumno. Budući da se ljudi ponašaju po prirodnim zakonima, moguće je predvidjeti njihovo ponašanje pa je moguće predvidjeti i kako će oni reagirati na naše ponašanje. Zbog toga su i međuljudski odnosi regulirani prirodnim zakonima. Hobbes ih je naveo 19 i svi oni vode iz stanja rata u stanje mira, to jest, iz prirodnog stanja u stanje društvenog ugovora; ako ih se pridržavamo osiguravamo mir a ako ih kršimo onda naše ponašanje vodi u rat. Svaki čovjek: (1a) nastoji postići mir; a ako ne može postići mir, onda se (1b) brani svim sredstvima²³⁴; (2) za sebe traži onoliko slobode koliko je spreman dopustiti drugima jer ako za sebe traži više slobode onda ulazi u sukob s drugima; (3) održava dana obećanja²³⁵; (4) zahvalan je svakome tko mu učini nešto dobro jer bez zahvalnosti nitko ne bi ni učinio dobro drugome; (5) nastoji se prilagoditi ostalima jer zna da nitko ne voli asocijalne i tvrdoglave ljude; (6) prašta prošle prijestupe jer osveta izaziva drugu osvetu te tako vodi u stanje rata; (7) iz tog razloga kažnjava da bi postigao buduće dobro a ne da bi izjednačio nanešeno zlo iz prošlosti; (8) nastoji svojim ponašanjem ne uvrijediti druge ljude jer uvreda vodi u sukob; (9) iz istog razloga druge ljude tretira kao jednake sebi; (10) ne traži za sebe prava koja nije spreman dopustiti drugima jer zna da to neprihvatljivo za druge pa vodi u sukob; (11) nepristran je ako sudi u sukobu jer pristrana presuda opet dovodi do nasilnog rješavanja; (12) ako treba dijeliti, dijeli na jednake dijelove jer nejednaka podjela vodi u sukob; (13) ako se

²³² Ponekad se smatra da *poštovanje* predstavlja najvrđi orah u redukciji morala na interes. Međutim, očito je kako se i poštovanje može opravdati direktnim reciprocitetom; ja ću poštovati vas ako i vi budete poštovali mene; ja ću uvažavati vaše stavove i odluke ako vi budete uvaživali moje; itd. Jasno je da je svakome od nas bolje živjeti u društvu u kojem svatko poštuje svakog drugog nego u društvu u kojem nitko ne poštuje nikog, stoga svatko od nas zna da treba poštovati svakog drugom da bi injemu samom i svima drugima bilo bolje.

²³³ *Levijatan*, poglavlja XIV i XV.

²³⁴ Ovdje je Hobbes prepojednostavnio stvar; u sukobima se rijetko koriste sva raspoloživa sredstva, sila se često samo demonstrira, a ako se i koristi, koristi se ograničeno. Sukobi su u pravilu stvar stupnja. Koškanja su daleko češća od borbe na život i smrt. I sukobi se odvijaju po pravilima; "niski udarci" se smatraju nepoštenima, dvoboji su često do prve kapi krvi, većina ratova vodi se konvencionalnim oružjem, itd. I ovdje je reciprocitet na djelu; ako u fizičkom obračunu jedan počne koristiti hladno oružje, početak će i drugi; ako jedan počne koristiti vatreno oružje, početak će i drugi; svaka zaraćena strana zna da ako ona počne koristiti bojne otrove da će ih početi koristiti i druga strana; itd.

²³⁵ Treći prirodni zakon je od posebne važnosti za Hobbesa. Budući da ukupna moralnost ovisi o pridržavanju ugovora, pridržavanje ugovora predstavlja, moglo bi se reći, "meta uvjet" za prelazak iz prirodnog stanja u stanje društvenog ugovora.

dobro ne može podijeliti, odlučuje kockom; (14) priznaje pravo prvozaueća ili prvorodenja kao prirodnu kocku; (15) garanitra sigurnost onim koji posreduju u mirovnim pregovorima; (16) ako se ne može dogovoriti, prihvaća arbitražu; (17) ne sudi u svom vlastitom slučaju; (18) ne sudi ako je pristran ili zainteresiran; (19) u slučaju kontradiktornih svjedočenja traži nove svjedoke sve dok ne utvrdi činjenice. Ova lista ne mora biti konačna, sigurno bi se moglo navesti još ovakvih prirodnih zakona, možda bi se neki mogli svesti na neke druge. No u svakom slučaju ova lista jasno ilustrira osnovnu namjeru i duh društvenougovorne teorije. Hobbes je smatrao da su ovi prirodni zakoni *vječni i nepromjenjivi*. Doista, teško je zamisliti okolnosti u kojima bi kršenje ovih zakona moglo imati pozitivne efekte a pridržavanje negativne. Istina je da nema dva jednaka čovjeka kao ni dva jednaka otiska prsta, no u osnovnim stvarima svi reagiramo jednako. Ljudska priroda je takva da s dovoljnom sigurnošću možemo predvidjeti reakcije drugih ljudi; nitko ne odobrava bahatost, prezir ili pristranost. Nadalje, Hobbes je smatrao da se *svih ovih zakona trebamo pridržavati samo pod uvjetom da ih se pridržavaju i drugi*. Smatrao je da oni *in foro interno* vrijede uvijek dok *in foro externo* vrijede samo ako ih se i drugi pridržavaju.²³⁶ Dakle, pred *unutarnjim sudom*, pred sudom savjesti, jasno je da ih se moramo pridržavati uvijek, dok je *pred vanjskim sudom*, sudom objektivnih okolnosti, jasno da ih se moramo pridržavati samo ako ih se i drugi pridržavaju.

Jasno je da je svakome od nas bolje živjeti u društvu u kojem se svi pridržavaju moralnih pravila nego u društvu u kojem ih se nitko ne pridržava, svatko od nas to zna i zato ih se svatko od nas i pridržava. Ja se mogu pridržavati moralnih pravila a mogu ih i izbjegavati, isto ih se tako i drugi mogu pridržavati a mogu ih i izbjegavati. To daje četiri mogućnosti koje ćemo rangirati po tome koliko je koja od njih isplativa za mene:

Ja / Drugi	pridržavaju se	izbjegavaju
izbjegavam	1	3
pridržavam se	2	4

Najbolje mi je da (1) ja izbjegavam moralne norme a da ih se drugi pridržavaju, zatim da ih se (2) pridržavam i ja i drugi, zatim da ih se (3) nitko ne pridržava, a najgora mi je opcija da ih se (4) ja pridržavam a drugi ne. Svatko od nas zna da mu je najbolje (1), ali isto tako znamo da ako svatko od nas bude nastojao postići (1), da ćemo svi završiti u (3) a to ne želimo. Budući da svi znamo da (4) nije nikome prihvatljivo, znamo da (2) ostaje kao jedina stabilna opcija. Upravo se u tome sastoji *društvenougovorno opravdanje morala*; (3) je *prirodno stanje* u kojem nikome nije dobro, a (2) je stanje *društvenog ugovora*. Znam da (1) otpada jer mi to drugi neće dozvoliti, a (4) otpada jer to ja neću dozvoliti drugima.

Hobbesova budala i mit o Gigu

Međutim, i dalje je istina da *bi mi bilo najbolje kada bi se svi drugi pridržavali moralnih pravila a ja sam ne bih*, to jest, bilo bi mi najbolje kada bih kako uspio postići (1). Naravno da bi me drugi u tome nastojali spriječiti, ali ako bi mi to kako pošlo za rukom, bilo bi mi još bolje nego u (2), prošao bih bolje ako bih uspio druge prevariti; *najbolje bi mi bilo kada bi drugi vjerovali da se pridržavam moralnih zakona a kada ih se zapravo ne bih pridržavao!* Najbolje mi je da drugi misle da sam pošten a da zapravo ne budem; najbolje mi je da druge uvjerim da se borim protiv korupcije a da ju sam koristim kada mi to odgovara; ako sam doista siguran da me neće uloviti svakako trebam ukrasti, itd. Hobbes je smatrao da bi čovjek koji bi tako rasuđivao bio *budala* jer je tako nešto nemoguće; kad-tad drugi bi ga otkrili i kaznili, zbog toga će *pametn*

²³⁶ *Leviathan*, poglavlje 15, paragraf 36.

čovjek nastojati postići i održati (2), a budala će nastojati postići (1).²³⁷ Zato se onaj tko sam nije moralan a nastoji se okoristiti činjenicom da drugi jesu u literaturi naziva *Hobbesova budala*.²³⁸ Iako čovjeka koji nastoji prevariti ostale često smatramo budalom, niz je situacija u kojima nam vlastiti interes barem naizgled nalaže da nastojimo postići (1). Takve su situacije izuzetno važne za program redukcije morala na vlastiti interes jer *one barem naizgled pokazuju da je moral u sukobu s vlastitim interesom te da ga je zbog toga nemoguće svesti na vlastiti interes*. Ako postoji znatan broj situacija u kojima se interes i moral ne podudaraju, onda moral mora imati temelj u nečem drugom a ne u interesu. Stoga je u ovom kontekstu izuzetno važno pitanje *Je li Hobbesova budala doista budala?* i što je još važnije *Zbog čega je točno budala?* Drugim riječima, ako želimo pokazati da moralnost izvire iz racionalnosti onda trebamo pokazati da je *iracionalno biti nemoralan*. Jasno, to bi bio rezultat kojeg bismo pozdravili nezavisno od bilo kakvog konteksta. Nitko ne voli Hobbesove budale; imamo urođenu averziju prema takvim ljudima; preziremo one koji se nastoje prikazati moralnima a zapravo to nisu; smatramo nezahvalnima one koji se nisu spremni odužiti za uslugu; odbacujemo one koji ne izvršavaju svoj dio dogovora; ne cijenimo one za koje mislimo da bi ukrali kada bi bili sigurni da ih nitko ne bi vidio; itd. Jasno je zašto to činimo i zašto ne želimo imati takve ljude oko sebe. Međutim, u kontekstu kontraktarianizma, trebamo pokazati da je takva osoba doista iracionalna, a to nije baš sasvim jednostavno. Na koncu, čak je i sam Hobbes one koje preferiraju (1) nad (2) uzeo krajnje ozbiljno; upravo je zato napisao *Levijatan* u kojem je zastupao radikalnu tezu da jedini mogući oblik društvenog uređenja jest autoritarna policijska država.²³⁹ No, zašto ne prevariti ako mislimo da to nitko neće doznati? Epikur je smatrao da je glupo prevariti jer nikada ne možemo biti sigurni da nitko neće doznati; uvijek postoji mogućnost da će netko doznati.²⁴⁰ Hobbes je smatrao da je varanje dugoročno neisplativo; kada drugi doznaju da smo ih prevarili više neće htjeti s nama surađivati, zato se govori o *sjeni budućnosti*.²⁴¹ Kant je smatrao da varanje predstavlja inkonzistenciju volje; ako između nas i drugih nema relevantne razlike, onda ne možemo istovremeno htjeti da se oni pridržavaju moralnog pravila a da ga mi kršimo; netko može biti Hobbesova budala samo ako je potpuno iracionalan tj. samo ako ima potpuni kuršlus volje.²⁴² Gauthier smatra da bi bilo iracionalno izračunavati isplativost svakog pojedinog postupka već da treba pronaći pravila koja vrijede u najvećem broju slučajeva i onda se tih se pravila pridržavati *uvijek*, čak i kada bi u pojedinom slučaju bilo isplativije prekršiti ih. Pri tome se oslanja na pretpostavku da je naša psihologija takva da se ponašamo u skladu s pravilima bez obzira na razlike u pojedinim slučajevima. Drugim riječima, budući da je racionalno ne prevariti u većini slučajeva, racionalno je ne prevariti nikada.²⁴³ Možemo tvrditi da najbolji način da

²³⁷ Da bismo se zaštitili od takvih razvijamo sposobnost razlikovanja iskrenih i neiskrenih ljudi. Vrlo su zanimljiva psihološka istraživanja i evolucijske hipoteze o iskrenosti, licemjerju i detektiranju varalica.

²³⁸ *Levijatan*, poglavlje XV, točka 4. Izuzetno dobar rad na temu je "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd" Davida Gauthiera, to je poglavlje 6. njegove knjige *Moral Dealings* iz 1990. Svi veliki filozofi koji su raspravljali o problemu personificirali su ga u nekom liku; Hobbes govori o budali, Hume o fakinu, a Platon o pastiru iz Lidije (mit o Gigu).

²³⁹ Doduše, *Levijatan* je prije zaštita od nasilnika nego od prevaranata; prije je zaštita od onih koji nastoje biti u (1) i svima to staviti na znanje nego od onih koji nastoje biti u (1) samo ako to nitko drugi ne zna.

²⁴⁰ *Glavne doktrine*, točka 35.

²⁴¹ Hobbes, *Levijatan*, poglavlje XV, točka 5. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 4-3 "Cooperation and the Fool". Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, str.4. Metafora sjene budućnosti dolazi od Axelroda, *The Evolution of Cooperation*. Dakako, ovo rješenje ima smisla samo ako drugi otkriju da smo ih prevarili.

²⁴² Kant, *Zasnivanje metafizike morala*; klasična suvremena rasprava o inkonzistenciji volje nalazi se u Korsgaard, *The Sources of Normativity*.

²⁴³ Gauthier, *Morals by Agreement*, poglavlje VI. Gauthier razlikuje *constrained maximisers* od *straightforward maximisers*, dakle, one koji nastoje maksimizirati vlastitu korist djelujući pod nekim pravilom od onih koji nastoje maksimizirati vlastitu korist djelujući od slučaja do slučaja. Ideju predanosti pravilu (*commitment*) vrlo uvjerljivo pa i

drugi misle da jesmo moralni jest da doista budemo moralni. Na koncu, možemo odustati od svih ovih pokušaja i priznati da bi ipak bilo racionalno prevariti kada bismo bili sigurni da nas neće otkriti, to jest, *priznati da Hobbesova budala uopće nije budala*. Međutim, ako bi se doista ispostavilo da bi bilo racionalno prevariti kada bismo bili sigurni da nas neće otkriti, pitanje je što bismo trebali iz toga zaključiti. U principu su moguće dvije reakcije. Prva je odustati od programa redukcije moralnosti na racionalnost i pokušati moralnost zasnovati u nečem drugom. Druga je ustrajati na programu redukcije moralnosti na racionalnost i sukladno tome revidirati svoje moralne intuicije. Mogli bismo tvrditi da je naprosto nerealno visok zahtjev od ljudi tražiti da ne prevare čak i kada su sigurni da neće biti otkriveni. U tom bi slučaju etička teorija imala manji normativni opseg ali bi bila bliža činjenicama, to jest, imala bi veću eksplanatornu i prediktivnu snagu. Ambicije bi bile smanjene ali bi zato realističnost bila veća. Na koncu, što biste učinili kada biste na ulici pronašli torbu punu novaca? Koliko bi je ljudi vratilo vlasniku? Platon je isto tako smatrao da se moralnost ne može reducirati na racionalnost, no on je smatrao da to samo pokazuje da se moralnost mora zasnovati u nečem drugom. Svoju tezu on ilustrira poznatim *mitom o Gigu*.²⁴⁴ Gig je čuvajući stoku u planinama Lidije pronašao magični prsten koji ga je mogao učiniti nevidljivim. Kada je shvatio da tako može doći do svega što želi i uspješno manipulirati ljudima, Gig je otišao u grad, zaveo kraljicu, ubio kralja i zasjeo na prijestolje, ubio je koga je htio, oslobodio je iz zatvora koga je htio, uzeo je što mu se svidjelo, itd. Zahvaljujući prstenu preduhitrio je sve urote te vladao dugo i uspješno. Glaukon je smatrao da ovaj mit jasno pokazuje kakva je prava ljudska priroda i *da bismo se svi tako ponašali kada bismo bili nevidljivi* ili na neki drugi način mogli izbjeći svaku kaznu. Moralni smo samo zato što nismo nevidljivi, to jest, samo zato što nemamo načina da izbjegnemo kaznu. Kada ne bi bilo sankcija činili bismo sve što bismo htjeli, bilo to moralno ili ne. Što vi mislite, je li Glaukon bio u pravu kada je tvrdio da bi čovjek koji bi mogao izbjeći svaku sankciju bio potpuno nemoralan? Što biste sve vi učinili kada biste mogli biti nevidljivi? Koliko bi stvari koje biste učinili bile nemoralne?

Zatvorenikova dilema

Postoji niz situacija u kojima se *svakome od nas isplati činiti x ali nam se svima skupa isplati da nitko ne čini x*.²⁴⁵ Iz engleskog dolazi izraz *free rider*, to je onaj tko se vozi a da ne plati kartu, onaj tko se šverca. Svakome se od nas najviše isplati da sam ne plati kartu a da svi drugi plate, jer kad nitko ne bi platio javni prijevoz bi propao pa bi svima bilo gore.²⁴⁶ Svakome se od nas najviše isplati da sam ne plati porez a da ga svi drugi plate, jer kad nitko ne bi platio porez ostali bismo bez svih onih usluga koje pruža država. Svakome se od nas isplati ići u grad autom, ali ako to budu svi činili stvorit će se nepodnošljiva gužva pa se nikome neće isplatiti ići s autom; itd. Ovakva *tenzija interesa* je posebno očita kod eksploatacije javnog dobra, zato se takva situacija na engleskom naziva *tragedy of commons*, mogli bismo to prevesti kao *tragedija zajedničkog*.²⁴⁷ Svakom je ribaru u interesu da izlovi što može više ribe a da se drugi pridržavaju

srakstično kritizira Skyrms u *Evolution of the Social Contract*. Nespremnost na odustajanje od pravila može dovesti do beskonačnog niza krvnih osveta ili čak do atomskog rata, zato Skyrms preferira *modularnu racionalnost*.

²⁴⁴ U drugoj knjizi *Države* Glaukon izlaže kontraktarističko shvaćanje etike i ilustrira ga mitom o Gigu.

²⁴⁵ Vrlo informativan i značajan rad o ulozi *teorije igara* u teoriji društvenog ugovora jest dvotomno djelo *Game Theory and Social Contract* Kena Binmora iz 1994/98.

²⁴⁶ U Istočnom Berlinu karte za podzemnu željeznicu kupovale su se tako da su se kovanice ubacivale u jednu kutiju a karta bi se uzimala iz druge, te su kutije bile nepovezane tako da je kartu mogao uzeti svatko bez obzira je li ubacio kovanicu ili nije. Ta je praksa namjerno uvedena zbog odgojne funkcije i bila je uspješna; ljudi nisu uzimali kartu bez da ubace kovanicu. Doduše, karte su bile izuzetno jeftine.

²⁴⁷ Izraz je uveo Garrett Hardin člankom "The Tragedy of Commons" iz 1968. Hardin je izrazom "tragedija" želio ukazati na *neizbježnost* ove vrste problema.

ograničenja izlova, jer ako se nitko ne bude pridržavao ograničenja sva će riba brzo biti izlovljena. Za vrijeme redukcije vode svakome je najbolje da troši vode koliko god želi a da je drugi čuvaju, jer ako je svi budu neograničeno trošili brzo će svi ostati bez vode. Zbog prenapučenosti u Kini je uvedena kontrola rađanja, svakom je Kinezu najbolje da se svi drugi pridržavaju ograničenja a on sam ne jer ako se ni drugi ne budu pridržavali ograničenja ondaničija djeca neće imati što za jesti. Svakome je u interesu da zagađuje koliko god hoće a da drugi to ne čine, jer ako svi budu zagađivali koliko budu htjeli više neće biti čistog zraka ni za koga. Ako su vojnici na položaju a neprijatelj nadire, svakom je vojniku u interesu da on sam pobjegne a da svi ostali ostanu, ali ako svi to učine izgubit će položaj. Možda najpoznatiji primjer ovog problema jest *utrka u naoružanju*; ako vaš susjed nabavi pištolj, možda bi bilo mudro da ga i vi nabavite; ako nabavi haubicu, vi biste trebali imati barem minobacač; ako nabavi tenk, bilo bi dobro da i vi imate jednoga; itd. Niti jedna strana ne smije dozvoliti da druga strana ostvari bitnu nadmoć u naoružanju jer u tom slučaju nadmoćnoj strani postaje isplativno napasti slabiju stranu.²⁴⁸ Slijedeći tu logiku, SSSR i SAD su u doba hladnog rata nagomilali toliku količinu oružja da je svaka strana mogla uništiti cijeli svijet, a to je točka nakon koje daljnja utrka u naoružanju postaje besmislena. Očito je da je vama najbolje da ste (1) vi naoružani a da vaš susjed nije jer tada vi njemu možete učiniti što god hoćete a on vama ne može ništa; druga najisplativija opcija je da (2) niste naoružani ni vi ni on jer tada najvjerovatnije neće napasti ni on vas ni vi njega; treća opcija po isplativosti je da ste (3) naoružani i vi i on, tada je veća vjerojatnost od izbijanja sukoba ali se barem imate čime braniti; za vas je najgora opcija (4) da je vaš susjed naoružan a da vi niste, tada ste mu prepušteni na milost i nemilost. I vama i vašem susjedu najisplativija opcija je (1), međutim, ako obojica budete nastojali postići (1) završit ćete u (3), opciji koja je skoro najgora za svakoga od vas. Zato ćete i vi i vaš susjed, ako ste racionalni, nastojati ostati u (2), i to iz dva razloga; prvo, zato što je daleko manja vjerojatnost da ćete stradati i drugo, zato što je naoružavanje skupo. Tako će onaj tko se prvi počne naoružavati obojicu baciti u (3).²⁴⁹ U međuljudskim odnosima niz je ovakvih situacija, dakle, *situacija u kojima se svakome isplati činiti x, ali ako svi budu činili x, onda će svima biti gore nego da nitko nije činio x*. U teoriji igara situacije ove vrste nazivaju se *zatvorenikovom dilemom*, po jednostavnom i ilustrativnom primjeru.²⁵⁰

Šerif je uhvatio dvojicu pljačkaša, on zna da su oni pljačkaši, ali to ne može dokazati. Jedini način da ih se osudi jest da barem jedan od njih dvojice to prizna. Stoga ih šerif razdvoji i svakome od njih da sljedeću ponudu: ako ti priznaš a drugi ne, bit ćeš oslobođen svih optužbi a drugi će dobiti 12 godina zatvora; ako drugi prizna a ti ne, on će biti oslobođen i a ti ćeš dobiti 12 godina; ako obojica priznate, svaki će dobiti 10 godina; ako niti jedan ne prizna, svaki će dobiti 2 godine. Pitanje je što trebaju učiniti. Što im je racionalno učiniti? Što im se isplati

²⁴⁸ U filmu *Crveni oktobar* kapetan sovjetske podmornice upravo je iz toga razloga predao podmornicu američkoj mornarici; ako samo jedna strana ima superiorno oružje isplati joj se napasti drugu stranu, no ako ga obje strane posjeduju niti jednoj strani se ne isplati napasti.

²⁴⁹ Moglo bi se reći da su (2) i (3) *ekvilibriji* jer su to stanja iz kojih je teško izaći; ako su svi naoružani onda nitko neće htjeti biti taj koji će se prvi početi naoružavati i tako biti odgovoran za utrku u naoružanju; ako su svi naoružani onda nitko neće htjeti biti taj koji će se odreći naoružanja i tako biti izložen opasnosti. U Brazilu je nedavno održan referendum o zabrani posjedovanja oružja, zabrana nije izglasana, u SAD takav referendum nikada nije ni održan. Ako je dovoljan broj ljudi naoružan, onda svatko želi biti naoružan; ako ljudi ne vjeruju da će ostali vratiti oružje, onda ni oni sami ne žele ostati bez oružja. Tako od straha da ne bi završili u (4) svi ostaju u (3) umjesto da postignu (2). Budući nitko ne želi prvi vratiti oružje, svi ostaju naoružani. Doista, ako nije vjerojatno da će vlada brzo i efikasno zaplijeniti svo oružje, racionalno je ostati naoružan. Jasno, to je manja dobra opcije od one u kojoj su svi bez oružja. Isto kao i slučaju tranzicije s *Oko za oko - zub za zub!* na *Tko tebe kamenom - ti njega kruhom!*, potrebna je žrtva reformatora.

²⁵⁰ Model u teoriji igara formulirali su 1950. američki matematičari Merrill Flood i Melvin Drecher, a primjer sa saslušavanjem zatvorenika po kojem je igra dobila ime izložio je Albert Tucker.

učiniti?²⁵¹ Što biste vi učinili kada biste se našli u takvoj situaciji? O čemu bi ovisila vaša odluka?

Jedan / Drugi	ne izdaje	izdaje
izdaje	0, 12	10, 10
ne izdaje	2, 2	12, 0

Ovakvom ponudom šerif ih je stavio u takav položaj da se *svakome od njih više isplati izdati onog drugog nego ga ne izdati, iako se obojici zajedno više isplati da ne izdaju jedan drugoga.*²⁵² Štoviše, svakome od njih se isplati izdati onog drugog *ma što taj drugi činio. Strategija koju je racionalno slijediti ma što onaj drugi učinio naziva se dominantna strategija.* U zatvorenikovo dilemi dominantna strategija je izdaja; onaj tko izda može dobiti 0 ili 10 godina, ovisno o tome što će učiniti onaj drugi; onaj tko ne izda može dobiti 2 ili 12 godina, ovisno o tome što će učiniti onaj drugi. U slučaju izdaje to je prosječno 5 dok je u slučaju ne-izdaje to prosječno 7, stoga treba odabrati povoljniju opciju. Budući da niti jedan ne zna što će učiniti onaj drugi, *svakome od njih racionalno je izdati onog drugog.* Jasno, kada bi mogli komunicirati bilo bi im bolje dogovoriti se da ne izdaju jedan drugoga, tako bi obojica zajedno bolje prošli; ako bi postupak jednoga utjecao na postupak drugoga, svaki od njih bi se bojao reakcije onog drugog pa možda niti jedan ne bi izdao.²⁵³ Kada bi jedan bio siguran da ga drugi neće izdati vjerojatno ne bi ni on izdao, ali upravo ih je zato šerif razdvojio i upravo je zato svakome od njih i rekao da je i drugome dao simetričnu ponudu.²⁵⁴ Ovdje je *povjerenje* presudan faktor; ako igrači nemaju međusobnog povjerenja, izdat će jedan drugoga i svaki će dobiti po 10 godina; ako vjeruju jedan u drugoga, neće izdati jedan drugoga i svaki će dobiti po 2 godine. Pouka je vrlo jednostavna i vrijedi za niz situacija u životu; *bolje ćemo proći ako vjerujemo jedni u druge.*²⁵⁵ Oba igrača su svjesni toga i mogu doći do zaključka da je jedini mogući izlaz da ne izdaju jedan drugoga. Opet, svaki zna da bi prošao bolje ako bi izdao onog drugog ali isto tako zna da i onaj drugi to zna, itd. Igrači mogu predvidjeti u kakvoj će se situaciji naći pa se *prethodno dogovoriti* da ne izdaju jedan drugoga, međutim to ne rješava problem jer su opet suočeni s istom dilemom.²⁵⁶ Redosljed opcija isplativosti u zatvorenikovo dilemi identičan je redosljedu isplativosti opcija u društvenougovornom opravdanju morala. Svakome je najbolje (1) izdati i ne biti izdan, zatim (2) ne izdati ni biti izdan, zatim (3) izdati i biti izdan, a najgore je (4) ne izdati i biti izdan. Zbog ovog očitog izomorfizma velik broj autora je dugo smatrao da zatvorenikova dilema predstavlja najbolji model za razumijevanje logike društvenog ugovora i morala općenito. Ova dilema jasno pokazuje da je *obojici bolje da čine ono što je bolje za obojicu nego ono što je bolje za svakoga od njih*, a isto bi tako kontraktarianističko opravdanje morala trebalo pokazati da je barem u nekim situacijama *za svakog čovjeka bolje da čini ono što je bolje za sve ljude nego ono što je u*

²⁵¹ "Sing, Not to Sing, or Sing-Sing"

²⁵² Ekonomist Adam Smith je vjerovao da će dugoročno gledajući *svima biti najbolje ako svatko bude nastojao maksimizirati svoj vlastiti interes*; u slobodnoj tržišnoj utakmici konkurencija će nas prisiliti da nudimo što je moguće jeftinije i što je moguće kvalitetnije proizvode, to je poznata *teorija nevidljive ruke*. Očeno govoreći, zatvorenikova dilema pokazuje da postoji niz situacija u kojima to nije točno i u kojima će *svima biti lošije ako svatko bude nastojao maksimizirati vlastiti interes*.

²⁵³ Jasno, čak i kada bi mogli komunicirati, svakome od njih bi i dalje bilo najisplativije uvjeriti onog drugog da ne izda a onda ga izdati.

²⁵⁴ Krajnje brutalna verzija zatvorenikova dileme bila bi ona u kojoj dvojica sjede na električnim stolicama a svaki u ruci drži prekidač druge stolice. Budući da svaki od ove dvojice zna da ga onaj drugi može spržiti u bilo kojem trenutku, svakome od njih dvojice racionalno je stisnuti prekidač prije nego što to stigne učiniti onaj drugi.

²⁵⁵ U religijskom diskursu inzistira se na važnosti vjere. Intuitivna uvjerljivost takvog stava svoju snagu možda crpi upravo iz socijalnog konteksta.

²⁵⁶ Prethodni dogovor može čak i pojačati iskušenje.

njegovom neposrednom interesu, to jest, da je svakome od nas u interesu da bude moralan. Budući da razne konkretne situacije imaju strukturu zatvorenikove dileme, obično se kaže da igrači *suraduju* ako ne izdaju jedan drugoga i da *varaju* ako izdaju. Dakle, trebalo bi pokazati da je suradnja isplativa a da varanje nije.

Zatvorenikova dilema nema nikakvog tehničkog rješenja, zato je mnogi čak smatraju paradoksom. Ipak, smatra se da se ona može riješiti na dva osnovna načina; prvo, uvođenjem *centralne vlasti* koja će osigurati suradnju među igračima; i drugo, razvijanjem *moralnog osjećaja* i averzije prema izdaji. Razmotrit ćemo oba. Iako je u svojih 19 prirodnih zakona vrlo uvjerljivo pokazao kako je svakome od nas u interesu da bude moralan, Hobbes je ipak smatrao da se ljudi neće pridržavati moralnih normi bez *Leviathana* - jake i efikasne države koja će biti prisutna u svim porama društva. "Lopovi ne kradu, ubice ne kolju, mulci ne siluju"²⁵⁷ *samo ako je strah od kazne jači od poriva ka zločinu*. Zločin se neće isplatiti samo ako očekivana štetnost kazne bude veća od očekivane koristi zločina.²⁵⁸ To je opravdanje *politike čvrste ruke*.²⁵⁹ Budući da ne možemo vjerovati jedni drugima, bolje nam je da uspostavimo jaku centralnu vlast koja će nadzirati provođenje društvenog ugovora, samo tako možemo biti sigurni da se nećemo vratiti u prirodno stanje. Bez jake centralne vlasti bismo od straha da ne završimo u (4), umjesto da ostanemo u (2), svi skupa završili u (3). U primjeru zatvorenikove dileme to bi možda bio neki vođa kriminalne organizacije koji bi smjestio organizirao egezkuciju izdajice; u slučaju švercanja u javnom prijevozu to bi bila dovoljno efikasna kontrola vozničkih karata; u slučaju prekomjernog izlova ribe to bi bila dovoljno efikasna obalna straža; itd. Jasno, problem s ovim rješenjem jest da nema tko kontrolirati centralnu vlast, a to samo pokazuje da nam je bolje da se sami pridržavamo moralnih normi nego da prepuštamo suverenitet nekom drugom.²⁶⁰ Ponekad se žalimo da je svjetska politika nepravedna jer nema svjetskog žandara koji bi osigurao provedbu normi, međutim, kada neka supersila preuzme tu ulogu onda se žalimo da ona nema pravo to činiti. Drugi način na koji možemo riješiti zatvorenikovu dilemu jest razvijanje moralnog osjećaja. Nitko ne želi biti *izdajica*, *cinkaroš* ili *doušnik*. Slangovi različitih jezika prepuni su pogrdnih naziva za one koji izdaju svoje drugove. Ako oba igrača osjećaju jaku averziju prema izdaji, problem je riješen; neće izdati jedan drugoga i obojica će izaći nakon 2 godine.²⁶¹ Nije slučajno da *sve velike etičke teorije predstavljaju rješenje zatvorenikove dileme*. Utilitaristi koji računaju najveću ukupnu količinu sreće znali bi što im je činiti; ne bi izdali jedan drugoga jer bi činili ono što je ukupno najbolje. Kantovci koji bi se pitali Što bi bilo kada bi i drugi to činili? znali bi što im je činiti; ne bi izdali jer bi znali što bi bilo kada bi svi to činili. Deontolozi koji djeluju iz dužnosti ne bi izdali jer bi suradnju smatrali dužnošću a izdaju nezamislivom. Aretičari koji djeluju iz vrline ne bi izdali jer ne bi htjeli biti izdajice i imati slab moralni karakter. Zastupnici teorije idealnog promatrača ne bi izdali jer bi informirani i nepristrani promatrač smatrao da ne smiju izdati. Ne bi izdali ni oni koji bi se pridržavali zlatnog pravila jer ne bi učinili drugome ono što ne bi htjeli da drugi učini njima. *Svi bi oni prošli bolje od onih koji bi kratkovidno nastojali maksimizirati vlastitu korist*. Jedino bi etički egoisti koji

²⁵⁷ Ovim riječima punk band *Paraf* započinje svoju ironičnu odu policiji.

²⁵⁸ *Očekivana korisnost* nekog događaja je umnožak korisnosti tog događaja i vjerojatnosti da će se on dogoditi. Shodno tome, *očekivana štetnost* događaja je umnožak njegove štetnosti i vjerojatnosti da će on dogoditi.

²⁵⁹ Petar Kropotkin i drugi ruski anarhisti s kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća dokazivali su da kooperacija među ljudima nastaje spontano te da stoga nije potrebna država koja će kontrolirati ljude. Opća logika je sasvim jasna; što su ljudi gori, to je potrebna čvrsta ruka; što su ljudi bolji to je čvrsta ruka manje potrebna.

²⁶⁰ U knjizi *There Are Two Errors In The Title Of this Book* iz 1992. Robert Martin je poglavlje o Hobbesu nazvao *Zašto unajmiti diktatora?* Inače, prva greška je da su u naslovu dva *The* a druga greška je da nema druge greške.

²⁶¹ *Ferengiji* bi sigurno odležali svaki po 10. Zanimljivo je da ih ne smatramo racionalnima, prije ih smatramo vrstom koja trenutne sebične porive ne može držati pod kontrolom.

smatraju da imaju dužnost promovirati vlastiti interes odležali po 10 godina. No to samo pokazuje da je etički egoizam pogrešna etička teorija ili radije da uopće nije etička teorija. Međutim, ni uvođenje čvrste ruke ni razvijanje moralnog osjećaja još uvijek ne pokazuju ono što bi kontraktarianisti htjeli pokazati, a to je da vlastiti interes dovodi do moralnog ponašanja. Prvo rješenje je upravo zasnovano na pretpostavci da vlastiti interes ne može dovesti do moralnog ponašanja, a drugo koristi moral kao rješenje ali ne pokazuje kako moral izvire iz vlastitog interesa. Stoga treba pokazati *kako moralne norme nastaju same od sebe u okolnostima u kojima nema nikakve centralne vlasti koja bi ih nametala.*

Sjena budućnosti

Do sada smo razmatrali takozvanu *jednokratnu* zatvorenikovu dilemu; igrači se susreću samo jednom, nemaju nikakve mogućnosti međusobne komunikacije, ne znaju ništa jedan o drugome, nikada se ranije nisu sreli i nikada se kasnije neće sresti, itd. Jasno je da u takvim okolnostima uzajamno nepovjerenje lako može dovesti do paradoksalnih posljedica. Međutim, stvarni međuljudski odnosi dosta su udaljeni od takvog ogoljenog modela; ljude s kojima smo u interakciji najčešće poznamo od prije i znamo da ćemo se s njima susretati i kasnije; ako ih i ne znamo oslanjamo se na preporuke; uglavnom smo s njima u kontaktu za cijelo vrijeme interakcije; svijet u kojem živimo dosta je mali i znamo da ćemo ih vjerojatno ponovno susresti; itd. Stoga izgleda da je *ponavljajuća* ili *iterirajuća* zatvorenikova dilema daleko prikladniji model za razumijevanje međuljudskih odnosa i objašnjenje nastanka moralnih normi. Zamislimo da se igrači nalaze u situaciji zatvorenikove dileme *jednom tjedno* ili *jednom mjesečno*; tada će svaki igrač znati da će njihove odluke utjecati na buduće odluke drugog igrača. Zamislimo nadalje da igrači dolaze iz istog kvarta u kojem se svi znaju i da se nemaju gdje drugdje vratiti nakon odslužene kazne; tada će paziti na *reputaciju* koju će steći. Život izdajice u takvim okolnostima neće biti lagan, čak ako i nema nikakve centralne vlasti koja će kazniti izdaju, nitko neće stupati u interakciju s nepouzdanim igračem. Ako igrači imaju obitelji i zbog njih će paziti što rade; igrači će znati da će i obitelji izdajice biti izložene socijalnom pritisku. Niz je faktora koji u takvim okolnostima izdaju čine neracionalnom strategijom koja je protivna interesu igrača; u takvim okolnostima racionalni igrači neće izdati. Oni će znati da se *isplati igrati pošteno!* Kada se nad igrača nadvije *sjena budućnosti*, vlastiti interes će ih natjerati da budu pošteniji. Tko će poslovati s firmom koja uzme novce a ne odradi posao, ili s firmom koja uzme robu a ne plati, tko će posuditi novce čovjeku koji ne ih ne vraća? Nitko! Nitko ne želi imati posla s nepoštenim ljudima. Svi to znamo i zato svi pazimo da budemo poštenu.

Budući da zatvorenikova dilema zahvaća velik broj mogućih međuljudskih odnosa mogućim ishodima dodijelit ćemo pozitivne vrijednosti; neka T bude vrijednost koju igrač ostvari ako on vara a drugi igrač surađuje; neka R bude vrijednost koju svaki igrač ostvari ako obojica surađuju; neka P bude vrijednost koju svaki igrač ostvari ako obojica varaju, a neka S bude vrijednost koju ostvari ako on surađuje a drugi igrač vara.²⁶²

²⁶² Zatvorenikova dilema je takozvana *non-zero sum game*, dakle, igra sa sumom različitom od nule, to znači da zbroj vrijednosti koje igrači ostvaruju nije uvijek jednak u svim ishodima. Najjednostavnije rečeno, to nije igra u kojoj jedan može dobiti samo ako drugi izgubi. S druge strane, šah, nogomet, briškula, itd. su takozvane *zero sum games*, dakle, igre u kojima je ukupna vrijednost ishoda koje igrači ostvaruju uvijek jednaka, tako da jedan može dobiti samo ako drugi izgubi. To su igre u kojima je doslovno istina da *jednome ne svane dok drugome ne smrkne*. Međuljudski odnosi su često igre sa sumom različitom od nule, to znači da su u međuljudskim odnosima česte situacije u kojima *svi pobjeđuju*. Ponekad zapravo nije jasno o kojoj se vrsti igre radi. Ako se, na primjer, pored postojećeg kafića otvara novi, moguća su dva scenarija. Moguće je da će novi kafić privući goste iz starog, tako da će novome biti upravo onoliko bolje koliko će starome biti gore. Ali je moguće i da će koncentracija kafića privući više nego dvostruki broj ljudi tako da će svaki raditi još bolje nego što je stari radio dok je bio sam. U prvom slučaju imamo igru sa sumom jednakom nuli, dok u drugom slučaju imamo igru sa sumom različitom od nule. Moguće je čak i situacije koje uopće nisu igre krivo protumačiti kao igre. Stanovnici nekog pacifičkog otoka jedni drugima uništavaju nasade krumpira

Jedan / Drugi	suraduje	vara
suraduje	R = 3, R = 3	S = 0, T = 5
vara	T = 5, S = 0	P = 1, P = 1

Da bi igra bila zatvorenikova dilema moraju biti zadovoljena dva uvjeta. Prvo, T mora biti veće od R, R mora biti veće od P, a P mora biti veće od S.

$$T > R > P > S$$

To je zapravo samo redosljed isplativosti o kojem je već bilo govora. Drugo, R mora biti veće od prosjeka S i T. Dakle, mora biti tako da je obojici isplativije da dva puta suraduju nego da jednom prvi suraduje a drugi vara a da drugi puta prvi vara a drugi suraduje.

$$R > (S + T) / 2$$

S ovim uvrštenim vrijednostima u igri od 10 koraka oni koji suraduju ostvarit će svaki po 30 bodova dok će oni koji varaju svaki ostvariti po 10 bodova. Jasno, u principu je moguće ostvariti i 50 bodova, ali samo ako drugi igrač bude na varanje uporno odgovarao suradnjom, taj drugi igrač će onda ostvariti 0 bodova. Jedini oblik komunikacije koji igračima stoji na raspolaganju jest suradnja i varanje; jedini način na koji možete utjecati na ponašanje drugog igrača jesu vaši izbori, jedini način na koji možete predvidjeti buduće ponašanja drugog igrača jesu njegovi prethodni izbori. Isto vrijedi i za njega. Stoga ova igra i dalje predstavlja vrlo apstraktan model. Ipak, daleko je bliža stvarnoj interakciji među ljudima od jednokratne verzije, te stoga izgleda vrlo prikladna za simulaciju međuljudskih odnosa. Pitanje je *Što je racionalno činiti u situaciji iterirajuće zatvorenikove dileme? Kako se treba ponašati da bi se ostvarila maksimalna moguća vlastita korist? Što biste vi učinili? Kako biste igrali? Kako biste odgovorili na poteze drugog igrača? Kako biste započeli igru ako biste igrali prvi?*

Niz je raznih strategija; možete (1) uvijek varati i nadati se da će drugi igrač barem ponekad surađivati (ALL D - always defect); možete (2) uvijek surađivati nadajući se da će drugi igrač učiniti isto (ALL C - always cooperate); možete (3) početi s varanjem pa ako vidite da drugi igrač ne suraduje onda surađivati; možete (4) početi sa suradnjom pa ako vidite da drugi igrač suraduje onda ga pokušati prevariti; možete (5) igrati nasumično; možete (6) početi sa suradnjom pa onda igrati nausmično; možete (7) surađivati do nekog koraka pa onda početi varati; itd. Praktično je bezbroj mogućih strategija. Jasno, *njihova uspješnost ovisi o tome koju strategiju slijedi drugi igrač*. Stoga treba pronaći strategiju koja će biti *i probitačna i otporna na druge strategije*, jasno, ako uopće postoji takva strategija. Brojnim kompjuterskim simulacijama utvrđeno je da takva strategija doista postoji.²⁶³ To je vrlo jednostavna strategija; *na suradnju odgovaraj suradnjom, na varanje varanjem* (TIT FOR TAT - moglo bi se prevesti kao *milo za drago*); *ako igrač prvi - surađuj, nakon toga - čini ono što je drugi igrač učinio u prethodnom koraku*.²⁶⁴ U turnirima po sistemu svaki sa svakim TIT FOR TAT se pokazao kao najuspješnija strategija od 62 moguće strategije; u igrama od 200 koraka u prosjeku je ostvario 504 boda, više

zato što vjeruju da otok može dati ograničenu količinu krumpira te da će stoga njihov prinos biti veći samo ako prinos drugih bude manji.

²⁶³ Simulacije je osmislio i proveo Robert Axelrod, pri tome je surađivao s velikim brojem znanstvenika iz raznih zemalja. Strategiju TIT FOR TAT predložio je Anatol Rapoport. Axelrod je rezultate izložio u izuzetno poznatoj i utjecajnoj knjizi *The Evolution of Cooperation* iz 1984. Podaci koji slijede preuzeti su iz te knjige.

²⁶⁴ Sjetimo se Hobbesove distinkcije između *in foro interno* i *in foro externo*; prema unutarnjem sudu uvijek treba biti moralan, prema vanjskom sudu uvijek treba gledati što radi druga strana.

nego bilo koja druga strategija. TIT FOR TAT je izuzetno *robustna strategija*, što znači da je otporna na sve druge strategije uključujući i one koje se oslanjaju na gramzivost i varanje. Ova otpornost je od izuzetne važnosti jer se nikada ne zna koju će strategiju slijediti drugi igrač. Analizirajući uspjeh ove strategije i rezultata turnira općenito, nameću se pouke koje se direktno mogu primjeniti na socijalnu interakciju, bolje prolaze one strategije koje: (1) *Suradjuju na prvom koraku* To su takozvane lijepe ili pristojne strategije, one nude suradnju svima a onda je nastavljaju s onima koji i sami suradjuju. Jasno je da će strategije koje varaju na prvom koraku daleko teže uspostaviti suradnju, stoga je pouka *Učinite prvi korak!* (2) *Odmah reagiraju na varanje drugog igrača* Ako drugi igrač vidi da ste nastavili suradnju i nakon što vas je prevario, nastaviti će vas varati. Dakle, nemojte čekati da vas drugi igrač prevari dva ili tri puta, nego odmah uzvratite, dakle pouka bi bila *Na nepravdu reagirajte odmah!* (3) *Nastavljaju suradnju s igračem kojega su kaznile nakon što je varao* S igračem koji vas je jednom prevario možete nikada više ne surađivati, no tako ćete lošije proći i vi i on. TIT FOR TWO TATS koja dva puta kažnjava varanje nije toliko efikasna kao TIT FOR TAT koja varanje kažnjava samo jednom. *Zato Prihvatite ispriku! Praštajte!* i nastavite suradnju s igračem koji je surađivao s vama. (4) *Dovoljno su jednostavne da budu razumljive za drugog igrača* Ako biste na suradnju ili varanje reagirali na petom ili desetom koraku drugi igrač to ne bi mogao dovesti u vezu sa svojim ponašanjem pa ga ne bi mogao ni korigirati. Ako biste predugo provjeravali drugog igrača, ako biste na primjer čekali da on suradjuje tri puta uzastopce, on bi vaše ponašanje interpretirao kao jednostavno varanje. Dakle, *Nemojte biti previše pametni! Ponašajte se jednostavno!*

Jasno je da različiti parametri utječu na ishode igara. Ako je *vjerojatnost ponovnog susreta* dovoljno visoka isplati se surađivati, ako je pak ta vjerojatnost dovoljno niska više se isplati varati. Što je niža vjerojatnost da će se prevarant izgubiti u mnoštvu, to je racionalnije surađivati. U dovoljno velikoj TIT FOR TAT populaciji jedan ALL D bi izvrsno prošao. Možda zato ljudi u malim i zatvorenim sredinama smatraju da su ljudi u velikim gradovima nepošteni. Zatim, tu je *prepoznavanje i sjećanje*; igrač koji ne bi mogao prepoznati igrača iz prethodne interakcije vrlo bi loše prošao. TIT FOR TAT je tu vrlo ekonomičan jer je dovoljno da pamti samo posljednju interakciju s drugim igračem. Važan parametar je i *korisnost svakog sljedećeg susreta*; ona može padati sa svakom sljedećom interakcijom, a može biti i konstantna ili rasti. Vrlo važan faktor je *teritorijalnost*; ako jedan TIT FOR TAT zaluta u ALL D populaciju, neće opstati, međutim, ako uđe u grupi, razmnožit će se i istisnuti ALL D. U simulacijama se ispostavilo se da je kritična masa 5%. Jasno, to ovisi o ostalim relevantnim parametrima, no jasno pokazuje da je *pravednost zarazna*; ako svaka dvadeseta individua u populaciji na suradnju uzvraća suradnjom, to će brzo postati opće pravilo. Individue koje uzajamno suradjuju istisnut će one koje varaju! *Ovo je način na koji vlastiti interes generira moralne norme!*

Lov na jelena

Pored zatvorenikove dileme u teoriji igara razvijeni su još neki modeli prikladni za objašnjenje nastanka morala. Neki autori smatraju da je fenomen morala najbolje objasniti pomoću modela *lova na jelena*.²⁶⁵ Primjer je izložio Rousseau u *Diskursu o porijeklu nejednakosti*. Da bi se ulovilo jelena potrebno je više ljudi; svaki mora zauzeti točno određenu poziciju i ne napuštati je; kad tad jelen će se pojaviti na nekoj od pozicija i onda će ga uloviti. Međutim, ako pored nekog od lovaca protrči zec, taj će lovac biti u iskušenju da krene za zecom. Zec je manja korist od jelena, dio jelena koji bi mu pripao kada bi ga ulovili vrijedi osjetno više od zeca. *Ali zec je sigurna lovina ma što drugi činili, dok je jelen sigurna lovina samo ako i svi drugi ostanu na svojim položajima*. Ako jedan lovac krene za zecom sigurno će ga uloviti ali će tada cijela grupa sigurno ostati bez jelena. Pitanje je *Što je racionalno učiniti lovcu pored kojeg*

²⁶⁵ Brian Skyrms u knjizi *The Stag Hunt and the Evolution of Social Contract* iz 2004.

protrčava zec, krenuti za zecom ili ostati na svom položaju? Jasno, kada bi svaki lovac bio siguran da niti jedan drugi neće krenuti za zecom, više bi mu se isplatilo ostati na svom položaju, međutim, budući da nije siguran da li će drugi održati svoj dio dogovora, možda mu je bolje krenuti za zecom. Što biste vi učinili da pored vas protrči zec, da li biste krenuli za zecom ili biste ostali čekati jelena?

Ovdje, kao i u zatvorenikovo dilemi, to kako će proći jedan igrač ovisi o tome što će učiniti drugi. Međutim, za razliku od zatvorenikove dileme ovdje je redoslijed ishoda po isplativosti drugačiji; svakome se igraču najviše isplati da (R) surađuje i on i drugi; zatim da (T) on vara a drugi surađuje; zatim da (P) varaju i jedan i drugi; a najgora opcija mu je da (S) on surađuje a drugi vara. Obično se ovim ishodima dodjeljuju sljedeće vrijednosti:

Jedan / Drugi	suraduje	vara
suraduje	R = 3, R = 3	S = 0, T = 2
vara	T = 2, S = 0	P = 1, P = 1

Dakle, redoslijed isplativosti u lovu na jelena je sljedeći:

$$R > T > P > S$$

*Dok se u zatvorenikovo dilemi svakom igraču najviše isplati da on vara a da drugi surađuje, u lovu na jelena svakom se igraču najviše isplati da obojica surađuju.*²⁶⁶ Upravo zbog te razlike lov na jelena izgleda primjereniji za razumijevanje morala nego zatvorenikova dilema. Model lova na jelena zahvaća sve one situacije u kojima će svakome biti najbolje ako svi budu surađivali; zbog toga izgleda primjeren za razumijevanje situacija *zajedničkog napora*.²⁶⁷ Općina će u selo dovesti vodu pod uvjetom da mještani sami iskopaju kanal za polaganje cijevi; svi ćemo dobiti vodu samo ako svatko od nas iskopa 100m kanala. Međutim, ako samo jedan ne iskopa svoju dionicu, nitko neće dobiti vodu. Stoga se nikome ne isplati iskopati svoju dionicu ako nije siguran da će i drugi to učiniti. Što učiniti, kopati ili ne? Ako ja iskopam svoju dionicu a drugi ne, ispast ću budala. Možda mi je najbolje pričekati da vidim da li će drugi izvršiti svoj dio dogovora. Međutim, ako svi budemo tako razmišljali, nitko neće započeti. Zato je u dogovaranju zajedničkog pothvata često pitanje *Tko će prvi?* ili stav *Ja ću samo ako će i drugi!* Ako svrgavamo diktatora uspjeh ćemo samo ako se *svi* pobunimo, ako se svatko bude bojao da će ostati sam u pobuni, nitko neće započeti pobunu pa ćemo svi ostati pod diktaturom. Stoga u lovu na jelena *free rider* nije najbolja strategija ma što druga strana činila, najbolja strategija je suradnja, jasno, pod uvjetom da i druga strana surađuje. Kada se ljude nagovara na zajednički pothvat, često se koristi retoričko sredstvo prisile da će stvar uspjehi samo ako *svatko* izvrši svoj dio dogovora, to jest, da će cijela stvar propasti ako *samo jedan* ne izvrši svoj dio dogovora. Jasno, to je točno ako stvarna situacija doista odgovara modelu lova na jelena. Svrgavanje diktatora može zapravo biti zatvorenikova dilema a ne lov na jelena; ako je dovoljno da se samo neki pobune protiv diktatora onda može biti najbolje ne pridruživati se pobuni nego čekati da drugi završe posao. Čak ako i stvarna situacija u kojoj se ljudi nalaze odgovara modelu zatvorenikove dileme, možda je bolje je uvjeriti ih da zapravo odgovara modelu lova na jelene. Veća je vjerojatnost da će stvar uspjehi ako svi budu mislili da će stvar uspjehi samo ako svatko

²⁶⁶ Pored ove razlike, u lovu na jelena ne postoji dominantna strategija dok u zatvorenikovo dilemi postoji. Dakle, ne postoji izbor koji je racionalan bez obzira na izbor druge strane, u lovu na jelena racionalnost izbora ovisi o izboru drugog igrača.

²⁶⁷ Ovdje se radi o igrama s većim brojem igrača. Njih je najjednostavnije prikazivati u *svaki-mi* obliku; svakog igrača se prikaže kao jednog igrača a sve ostale kao drugog igrača. Razmišljanja o *free-rideru* imaju smisla upravo u takvoj situaciji gdje svaki igrač sve druge tretira kao jedinstvenog drugog igrača.

od njih da svoj doprinos; ako svi budu mislili da stvar može uspjeti i bez njihovog doprinosa, nikada nitko neće ni krenuti u realizaciju. Iako je u lovu na jelena suradnja najbolja strategija, *ona je najbolja samo pod uvjetom da i drugi surađuju*; ako samo jedan od lovaca krene za zecom i drugima postaje bolje da i oni krenu za zecom. Stoga je vrlo zanimljivo pitanje *Pod kojim uvjetima lov na jelena može postati dominantna strategija u populaciji koja lovi zečeve?*²⁶⁸ Kako biste ljude koji su uvijek do sada lovili zečeve nagovorili da krenu u lov na jelena?

Kukavica

U teoriji igara postoji još jedan model prikladan za prikazivanje društvenougovorne teorije morala, to je *Kukavica* ili *Jastreb i golub*. Pedesetih godina prošlog stoljeća američki mladići su svoju hrabrost dokazivali na sljedeći način: dvojica bi punom brzinom vozila jedan prema drugome, onaj koji ne bi skrenuo time bi dokazao svoju hrabrost a onaj koji bi skrenuo ispao bi kukavica. Dakle, redosljed isplativosti je takav da se svakom igraču najviše isplati da (1) on produži a da drugi skrene, time on preživi i dokaže svoju hrabrost a drugi ispadne kukavica, zatim da (2) obojica skrenu, time niti jedan nije dokazao svoju hrabrost ali su obojica preživjeli, zatim (3) da on skrene a da drugi produži, time je ispao kukavica ali je barem preživio, te na koncu najgora opcija je da (4) obojica produže jer time obojica pogibaju. Ova igra ima raznih varijanti; u filmu Jamesa Deana *Buntovnik bez razloga* iz 1955. mladići jure prema litici u ukradenim automobilima, kukavica je onaj koji prvi iskoči. Osamdesetih godina u New Yorku dvojica bi stajala uspravno na krovu vlaka koji se približavao tunelu, kukavica bi bio onaj koji bi se prvi sagnuo; ako se niti jedan ne bi sagnuo, obojica bi poginula od udarca o zid. Ovakve igre nisu specifične samo za američku populaciju dvadestog stoljeća, svi *dvoboji* imaju istu ili sličnu strukturu.²⁶⁹ Igra kukavice važna je za razumijevanje *logike sukoba*; što je *racionalno učiniti u situaciji mogućeg sukoba ovisi o tome na što je spremna druga strana*. Stereotipi ponašanja preuzeti iz životinjskog svijeta su *jastreb i golub*; jastreb ulazi u sukob i ne odustaje dok ne pobijedi ili pogine, golub se povlači iz sukoba. U interakciji s golubom bolje je biti jastreb, u interakciji s jastrebom bolje je biti golub. Ukupno gledajući, dva goluba prođu bolje nego dva jastreba. Stoga tablica isplativosti izgleda ovako:

Jedan / Drugi	golub	jastreb
golub	R = 2, R = 2	S = 1, T = 3
jastreb	T = 3, S = 1	P = 0, P = 0
$T > R > S > P$		

Pregovori sindikata i kapitalista imaju strukturu kukavice; svakoj bi strani bilo najbolje da ona sama istraje u svojim zahtjevima a da druga strana popusti; zatim da nađu kompromisno rješenje i da nastave s radom; zatim da u potpunosti odustanu od svojih zahtjeva, prihvate uvjete druge strane i nastave s radom jer tako barem rade pod nekakvim uvjetima; na koncu najgora opcija je da nitko ne odustaje od svojih zahtjeva pa proizvodnja stoji i da nitko ne zarađuje ništa. I *utrka u*

²⁶⁸ Simulacije su pokazale da je kritična masa 1/3; ako u početnoj populaciji manje od 1/3 individua lovi zečeve ubrzo će svi loviti jelene, ako više od 1/3 populacije lovi zečeve ubrzo će svi loviti zečeve. Rezulati mogu biti bolji ako se strategija čini *ono što i tvoj susjed čini* zamijeni strategijom *ugledaj se na one koji prolaze bolje*. Skyrms: *The Stag Hunt and the Evolution of Social Contract*, dio I.

²⁶⁹ To ovisi o pravilima dvoboja; u dvobojima pištoljima u kojima svatko ispaljuje po jedan metak mogu obojica promašiti a time obojica preživjeti i obojica dokazati svoju hrabrost. Hrabrost se često ne dokazuje pobjedom u dvoboju već samim činom prihvatanja dvoboja. Jasno, poraženi u dvoboju mora pretrpjeti nekakvu štetu, inače se dvobojem ne bi dokazivala hrabrost.

naoružanju može se prikazati kao igra kukavice; svakoj je strani najbolje da nagomila toliko oružja da bude bitno jača od druge strane te da joj tako može nametati svoju volju; zatim da zajedno s drugom stranom pokrene proces razoružavanja; zatim da ostane bitno slabije naoružana od druge strane tako da mora prihvatiti volju druge strane; na koncu najgora opcija je da se obje strane toliko naoružaju da u bilo kojem trenutku mogu u poptunosti uništiti jedna drugu.

Opća analogija s društvenougovornom teorijom morala je jasna; u *prirodnom stanju svi se ponašaju kao jastrebovi, dok se u stanju društvenog ugovora svi ponašaju kao golubovi*. Jasno je da se svakome od nas više isplati biti jastreb nego golub, ali ako se svatko do nas bude ponašao kao jastreb svi ćemo proći daleko lošije nego što bismo prošli kada bi se svatko od nas ponašao kao golub. *Stoga se svi trebamo ponašati kao golubovi*. Svatko zna da bi mu bilo najbolje da bude jastreb u interakciji s golubom, no isto tako svatko zna da nitko ne želi biti golub u interakciji s jastrebom. Nitko ne želi imati posla s onim koji za sebe traži više nego što je spreman dati drugome, zbog toga je razumno za sebe tražiti onoliko koliko smo spremni dati drugima. Stoga rješenje koje se nameće jest biti golub i tražiti drugog goluba za interakciju. Drugim riječima, *rješenje koje se nameće jest biti moralan i stupati u interakciju s drugim moralnim ljudima*.²⁷⁰ Što vi mislite, koji model bolje opisuje razloge za prelazak iz prirodnog stanja u stanje društvenog ugovora, zatvorenikova dilema ili kukavica? Bi li u hipotetičkom prirodnom stanju pojedincu bilo lošije da se on sam pridržava moralnih normi dok se drugi ne pridržavaju (S) ili bi mu bilo lošije da ih se ne pridržava ni on ni drugi (P)?

Metafora ugovora

Čest prigovor teoriji društvenog ugovora jest da moral ne može biti posljedica ugovora naprosto *zato što takav ugovor nikada nije sklopljen*. Nikada se nismo svi skupa našli i dogovorili oko normi ponašanja, a nisu se ni naši djedovi okupili ispod nekog velikog stabla i dogovorili se jednom za uvijek. Čak i da su naši preci ikada postigli takav ugovor, on nas ne bi obvezivao budući da ga *nismo sklopili mi sami*; jer da bi ugovor nekoga obvezivao, on ga mora sklopiti sam svojom voljom. Dakle, budući da društveni ugovor nikada nije sklopljen, on nas ne može obvezivati ni na što; on ne može biti izvor moralnih normi te stoga moralne norme moraju imati svoj izvor u nečem drugom a ne u navodnom društvenom ugovoru.²⁷¹ Međutim, ni ovaj prigovor ne pogađa bit teorije društvenog ugovora; kao što se prirodno stanje ne odnosi na neko stvarno razdoblje u povijesti čovječanstva, tako se ni akt sklapanja društvenog ugovora ne odnosi ni na kakav stvarno sklopljeni ugovor. Društveni ugovor je *hipotetički* ugovor, isto kao što je prirodno stanje *hipotetičko* stanje. Teorija društvenog ugovora nam ne kaže *Što smo se de facto dogovorili?* već nam kaže *Što bismo se dogovorili kada bismo se dogovarali?* Dakle, ne radi se o tome da smo u nekom trenutku doista stavili svoj potpis na listu moralnih i zakonskih normi, već o tome da bismo to učinili kada bismo bili u situaciji da to možemo učiniti. To da je X dozvoljeno to ne znači da smo se ikada dogovorili da smijemo činiti X već da bismo se to

²⁷⁰ U populaciji golubova isplati se biti jastreb, isplati se i biti golub u populaciji jastrebova. Što je u populaciji više golubova, to je isplativije biti jastreb; što je u populaciji više jastrebova, to je isplativije biti golub. John Maynard Smith je izračunao da optimalan omjer u populaciji iznosi 7 jastrebova na 5 golubova, jasno, ovaj omjer ovisi o vrijednosti zadanih parametara. Dakle, ako je u populaciji više od 7/12 jastrebova, više se isplati biti golub; ako je manje, više se isplati biti jastreb. Jasno, prosječna korisnost po susretu daleko je veća u populaciji samih golubova, ona iznosi 15, dok prosječna korisnost u populaciji s omjerom 5:7 iznosi tek 6.25. Zanimljivo je da je prosječna korisnost po susretu najviša u miješanoj populaciji s omjerom jedan jastreb na pet golubova. Ove rezultate iznosi Richard Dawkins u vrlo uspješnoj i kod nas prevedenoj knjizi *Sebični gen* iz 1976, poglavlje 5. Smithovi rezultati i gledišta sabrani su u knjizi *Evolution and the Theory of Games* iz 1982.

²⁷¹ Na ovoj je kritici posebno inzistirao Hume u *A Treatise of Human Nature* iz 1739/40, Book III Of morals, Part II Of Justice and Injustice, a posebno žestoko u kratkom članku "Of the Original Contract" iz 1748.

dogovorili kada bismo se o tome dogovarali; to da je X zabranjeno ne znači da smo se ikada dogovorili da nećemo činiti X već da bismo se to dogovorili kada bismo se o tome dogovarali; itd. Dakle, *ono što opravdava neko stanje stvari nije to što smo ikada na njega pristali nego to što bismo na njega pristali kada bismo se o njemu dogovarali*. Da bi neko rješenje bilo pravedno nije potrebno da bude *prihvaćeno* od svih, ono treba biti *prihvatljivo* za svih.

Neki autori smatraju da upravo u ovome leži velika slabost teorija društvenog ugovora. Naime, da bi nas neki ugovor obvezivao nije dovoljno da on sadrži uvjete koji su za nas prihvatljivi, *potrebno je da ga doista i prihvatimo*. Iako smo sigurni da će nam prijatelj rado posuditi knjigu koja nam treba, ne smijemo je uzeti bez pitanja; iako smo sigurni da će nam prijatelj rado pomoći, nije pristojno računati na njegovu pomoć i prije nego što je na to pristao; itd. Tako neki stanovnici SAD smatraju da Savezna vlada nema nikakvih ingerencija nad njima upravo zato što oni sami nikada nisu na to pristali, a kako bi zakoni mogli vrijediti za one koji ih nikada nisu prihvatili? Doduše, to su u pravilu stanovnici udaljenih krajeva koji su prepušteni sami sebi i koji baš i ne osjećaju blagodati života u uređenom društvu. Razumljivo je da lovcima u sjevernom Sibiru ili Beduinima u pustinji državljanstvo ne znači puno i da se baš i ne identificiraju s državama čiji su građani. No to je prije očekivana posljedica teorije društvenog ugovora nego osnova za kritiku; *budući da vrlo malo dobijaju od države čiji su građani, vrlo joj malo i duguju*. Međutim, u principu i stanovnik velikog urbanog središta, koji itekako uživa blagodati života u uređenom društvu, može postaviti isto pitanje: *Zašto bih bio dužan pridržavati se zakona koje nikada nisam prihvatio?* to jest *Zašto bih bio dužan pridržavati se ugovora kojega nikada nisam sklopio?*²⁷²

Zastupnik teorije društvenog ugovora može na nekoliko načina reagirati na ovaj prigovor. Prvo, može ga ignorirati i tvrditi da je potpuno svejedno je li netko dao svoj eksplicitni pristanak ili nije; ono što ga obvezuje na pridržavanje moralnih i zakonskih normi nije njegov pristanak nego njegov *interes*; on je dužan pridržavati se normi *zato što je to u njegovom interesu* bez obzira na to je li on sam dao svoj eksplicitni pristanak ili nije. Ako on sam ne uviđa da je u njegovom vlastitom interesu pridržavati se moralnih i zakonskih normi, onda je on duboko iracionalan. Ali to ne znači da nije dužan pridržavati se normi; dužan je, bio on toga svjestan ili ne. Objektivna je činjenica da je on dužan pridržavati se tih normi, bez obzira je li to dostupno njegovom subjektivnom sklopu motiva i razloga. Nadalje, uvid da bi život u društvu bio nemoguć kada se ne bismo pridržavali moralnih i zakonskih normi toliko je jednostavan i očit da ga je svatko svjestan, tako da nekakav eksplicitni akt prihvaćanja tih normi nije ni potreban. Dakle, *budući da svi znamo da nam je u interesu pridržavati se normi, nije potrebno da ih eksplicite prihvaćamo*. Netko tko tvrdi da nije dužan pridržavati se normi zato što ih nikada nije eksplicite prihvatio prije je netko tko skreće pažnju na sebe nego netko tko te norme iskreno dovodi u pitanje. Zbog toga se može i treba zanemariti prigovor da nismo dužni pridržavati se ugovora kojega nikada nismo sklopili. Druga vrlo česta reakcija zastupnika teorija društvenog ugovora jest da *građani samom činjenicom da žive po zakonima određene države implicitno prihvaćaju te zakone*. Dakle, tvrdi se da nije potreban *eksplicitni pristanak* već da je dovoljan i *implicitni*. Samo naturalizirani građani neke države eksplicite prihvaćaju njene zakone, za ostale koji su se u njoj rodili i odrasli smatra se da su ih prešutno prihvatili. Ako netko 30, 40 ili 50 godina živi po zakonima neke države a da ih nikada ne nastoji promijeniti i da nikada nema prigovora na njihovu pravednost, onda se može smatrati da on doista prihvaća te zakone iako to prihvaćanje nikada nije bilo eksplicitno.²⁷³ Prva i druga reakcija su

²⁷² Izvrstan prikaz ovog problema može se naći u knjizi Jonathana Wolffa *An Introduction to Political Philosophy* iz 1996. navedi srt.

²⁷³ Ovu strategiju primjenjuje Platon u dijelogu *Kriton*; budući da je Sokrat cijeli svoj život živio po zakonima Atene, budući da nikada nije ni pokušao emigrirati u neku drugu državu iako je mogao, budući da nikada nije kritizirao

komplementarne, štoviše, može se reći da druga svoju snagu crpi upravo iz prve; može se smatrati da smo implicite prihvatili norme ponašanja upravo zato što znamo da nam je u interesu prihvatiti ih i upravo zato što znamo da život u zajednici ne bi bio moguć kada ih se ne bismo pridržavali. Na koncu, što bismo rekli kada bi se serijski ubojica ili pljačkaš banke na sudu branili tvrdeći da ih zakoni ove države ne obvezuju jer ih oni sami nikada nisu eksplicite prihvatili? Kada bi ubojica tvrdio da smije ubijati jer nikada nije prisegnuo da neće, kada bi pljačkaš banke tvrdio da smije oružjem pljačkati banke zato što nikada nije dao riječ da to neće činiti, kada bi vozač tvrdio da smije voziti lijevom stranom jer nikada nije položio svečanu zakletvu da to neće činiti, kada bi silovatelj tvrdio smije silovati jer nikada nije prihvatio zakon koji mu to zabranjuje, itd? Takvim argumentima sigurno ne bismo pridali nikakvu težinu. Štoviše, ako bismo smatrali da su oni u to iskreno uvjereni, izrekli bismo im još stražu kaznu jer bismo ih smatrali još većom opasnošću po društvo. Iako se oni nikada nisu eksplicitno obvezali na poštivanje svih tih zakona, smatrali bismo da ih ti zakoni itekako obvezuju i da ih itekako trebamo kazniti na osnovi upravo tih zakona koje nikada nisu eksplicite prihvatili. Smatrali bismo da su, osim ako nisu ozbiljno duševno poremećeni, itekako dobro znali da će drugi učiniti sve što je njihovoj moći da zaštite svoje živote i svoju imovinu te da stoga njihova zlodjela neće proći nekažnjeno. Oni su znali da sa sigurnošću mogu računati na kaznu za takvo ponašanje, bez obzira jesu li ikada eksplicite prihvatili moralne i zakonske norme ili nisu. S druge strane, ako bi netko doista proglasio da se moralne i društvene norme na njega ne primjenjuju jer on nikada nije sklopio ugovor s ostalim članovima društva, time bi zapravo *otvorio sezonu lova na samoga sebe*. Ostali bi ga građani smjeli i trebali ubiti kao kakvu potencijalno opasnu divlju životinju, policija ga ne bi trebala štiti a liječnici ga ne bi trebali liječiti, ako bi ga netko pregazio s autom to bi se trebalo tretirati kao da je pregazio jelena ili lisicu. Upravo zato što ne vjerujemo da bi itko na tako nešto pristao, ne vjerujemo ni da bi itko bio doista spreman isključiti se iz društvenog ugovora a isto tako ne vjerujemo ni da društveni ugovor ne vrijedi za one koji ga nikada nisu eksplicite prihvatili. Svatko tko živi u društvu s drugima *dužan je pridržavati se moralnih i zakonskih normi* i svatko tko živi u društvu s drugima *zna da je to dužan činiti*.

Zastupnik teorije društvenog ugovora može na još jedan način reagirati na prigovor da moralne i zakonske norme mogu obvezivati samo one koji su ih eksplicite prihvatili, a to je da tvrdi da nije potrebno da se ljudi *de facto* dogovore već da je dovoljno da se ponašaju *kao da* su se dogovorili. Dakle, nije važno *zašto* se ljudi ponašaju tako kako se ponašaju niti *što misle* zašto se tako ponašaju, važno je samo to da se ponašaju *kao da* su se dogovorili. Prema ovoj slici, ljudi *ne moraju vjerovati u teoriju društvenog ugovora*, oni mogu prihvaćati Filmerovu *Patriarchiu* i vjerovati da su moralne i zakonske norme stvar Objave, bitno je samo to da se ponašaju u skladu s teorijom društvenog ugovora.²⁷⁴ U ovom slučaju, teorija društvenog ugovora predstavlja *opravdanje* morala i države ali ne i njihovo *objašnjenje*; daje nam čisto normativne razloge zbog kojih bismo se trebali ponašati moralno i živjeti u državi ali ne zahvaća i razloge koji nas motiviraju da to doista i činimo. Međutim, zadovoljavajuća etička teorija ne može biti isključivo normativna, ona mora i deskriptivno biti barem približno točna, ona mora barem u osnovi zahvaćati i motive zbog kojih se ponašamo u skladu s moralnim normama. I ponašanje životinja može se opisati *kao* posljedica dogovora, međutim, to ne znači da ono jest posljedica dogovora, čak ni implicitnog. Lastavice se okupljaju i lete na jug *kao da* su se dogovorile; lososi istovremeno stižu na mrijestilište *kao da* su se dogovorili; jata riba i ptica

zakone niti ih pokušao promijeniti, može se smatrati da on te zakone prihvaća iako se nikada nije eksplicite izjasnio da ih prihvaća. Zanimljivo je da su građani Atene jednom godišnje mogli predlagati izmjenu postojećih zakona i uvođenje novih.

²⁷⁴ Radi se o djelu Roberta Filmera iz 1680. *Patriarchia; or the Natural Rights of Kings*, u kojem autor dokazuje da tadašnji vladari imaju pravo vlasti jer su ga naslijedili od Adama kojemu je Bog dao to pravo. Upravo je ovo djelo predmet kritike Johna Locka u *Prvoj raspravi o vladi*.

istovremeno mijenjaju pravac *kao da* su se dogovorili; vukovi napadaju u čoporima *kao da* su se dogovorili; itd, no to ne znači da se oni doista jesu dogovorili. Teorija društvenog ugovora može pružiti izvrstan okvir za evolucijsko objašnjenje takvog ponašanja; može pokazati zašto neki oblik ponašanja predstavlja evolucijsku prednost za neku vrstu.²⁷⁵ Međutim, budući da životinje nemaju razvijenu sposobnost racionalne refleksije o normama svog ponašanja, njihovo ponašanje nije motivirano uvidom da je u njihovom interesu ponašati u skladu s tim normama, već radije instinktima i slijepim mehanizmima koji su razvijeni i ugrađeni evolucijom. I naša sklonost ka sljedeću moralnih normi je instinktivna i evolucijski usađena, međutim, pored toga mi imamo i *sposobnost refleksije o normama ponašanja*, a upravo nas ta sposobnost često prisiljava da djelujemo moralno kada je to u suprotnosti s našim trenutnim interesima ili nagnućima. Mi razumijemo moralnu argumentaciju i ponekad ju prihvaćamo; moralna argumentacija nije samo sredstvo bihevioralnog pritiska okoline, već nas ponekad dovodi do uvida koje prihvaćamo i na osnovi kojih onda djelujemo. Stoga, da bismo prihvatili teoriju društvenog ugovora, nije dovoljno samo pokazati da se ponašamo *kao da* smo se dogovorili, *potrebno je pokazati i da je takvo ponašanje motivirano uvidom da nam je bolje da se tako ponašamo*.

Ovu je poantu jasno ilustrirao Hume, kritizirajući ideju da sklapanje društvenog ugovora predstavlja stvarni povijesni čin.²⁷⁶ Zamislmo da se dvojica nalaze u čamcu i da svaki ima po jedno veslo, jedan lijevo a drugi desno. Oni će spontano usuglasiti ritam i snagu svojih zaveslaja bez ikakvog posebnog dogovora jer znaju da će tako najbrže i najlakše stići do cilja; znaju da će čamac ići ravnomjerno naprijed samo ako budu istovremeno stavljali vesla u vodu i vukli jednako jako. Isto tako spontano, bez nekog eksplicitnog dogovora, nastaju i moralne norme; ljudi poštuju privatno vlasništvo jer znaju koji bi sve problemi nastali kada to ne bi činili; poštuju živote drugih jer znaju što bi se dogodilo kada to ne bi činili; itd. Isto vrijedi i za sve ostale moralne norme; *očekujemo da će se drugi pridržavati moralnih normi ako ih se i mi budemo pridržavali, a drugi očekuju da ćemo ih se mi pridržavati ako ih se i oni budu pridržavali*; zato ih se moramo pridržavati svi, i mi i drugi. Znamo da naši postupci mogu utjecati na druge a drugi znaju da njihovi postupci mogu utjecati na nas. Stoga trebamo birati samo one postupke koji neće škoditi drugima a drugi trebaju birati samo one postupke koji neće škoditi nama. Isto tako, trebamo birati postupke koji će pomoći drugima a drugi trebaju birati postupke koji će pomoći nama. Ukratko, možemo reći da je teorija društvenog ugovora istinita za individue *a, b, c, ...* i pravilo Φ akko:

- 1) *a, b, c, ...* se pridržavaju pravila Φ
- 2) svaki od njih to čini zato što vjeruje da će svakome od njih biti bolje ako se svi budu pridržavali pravila Φ ²⁷⁷
- 3) svaki od njih očekuje da će se iz istog razloga i ostali pridržavati pravila Φ ²⁷⁸

Upravo kada su zadovoljena ova tri uvjeta može se reći da se *a, b, c, ...* u relevantnom smislu ponašaju *kao da* su se dogovorili da će činiti Φ , čak i kada među njima nije pao nikakav eksplicitni dogovor. Nadalje, notoran je problem *točne delineacije morala*, dakle, pitanje koje je ponašanje moralno relevantno a koje nije; gdje završavaju moralno neutralni postupci a gdje

²⁷⁵ Izvrstan rad na ovu temu predstavlja knjiga Richarda Dawkinsa *Sebični gen* iz 1976.

²⁷⁶ *A Treatise of Human Nature*, Book III Of Morals, Part II Of Justice and Injustice.

²⁷⁷ Ovdje bi se mogle uvesti dodatne ograde kao što su "da će svakome od njih *u prosjeku* biti bolje" ili "da će svakome od njih *dugoročno gledajući* biti bolje", no bolje je ovakve specifikacije ostaviti za daljnju raspravu.

²⁷⁸ Treći uvjet je u bliskoj vezi s uvjetom *univerzalizacije*, zapravo predstavlja njegovu osnovu, često kažemo: *Ako su drugi mogli to učiniti onda možeš i ti! Jesi li ti možda bolji od drugih? Ako smiju drugi, smijem i ja! Jesam li ja lošiji od drugih?*

počinju moralno relevantni postupci. Teorija društvenog ugovora ovdje daje vrlo jasan odgovor; *moralne norme su one koje prihvaćamo na uzajamnu korist*, ili *moralne norme su upravo one norme koje zadovoljavaju ova tri uvjeta*.²⁷⁹ Pored toga, definicija nam omogućava da poblježe odredimo srodne pojmove kao što su *moralna predrasuda* i *moralna erozija*. Točno razlikovanje moralno relevantnog od moralno irelevantnog zanima nas prvenstveno zbog razlikovanja *moralnih predrasuda* od *istinskih moralnih normi*. Jasno je da nitko ne želi živjeti u skladu s predrasudama a zanemariti istinske vrijednosti, svi želimo odbaciti predrasude i živjeti u skladu s onim što istinski vrijedi. Dakako, često se ne slažemo oko toga to su predrasude a što stvarne moralne norme, no upravo tome služi *opravdanje* - navođenje razloga koji pokazuju zašto bi nam bilo bolje da neku normu prihvatimo a neku drugu odbacimo. *Moralna predrasuda* zadovoljava navedena tri uvjeta isto kao i istinska moralna norma, predrasuda je predrasuda upravo zato što ljudi u nju vjeruju isto kao i istinsku moralnu normu. Razlika je u tome što u slučaju predrasude ljudi *pogrešno vjeruju* da će im biti bolje ako se budu pridržavali norme Φ ; oni *samo misle* da će im biti bolje ako se budu pridržavali norme Φ a zapravo im neće biti bolje ako se budu pridržavali te norme. U slučaju istinske moralne norme njihovo vjerovanje da će im biti bolje ako se budu pridržavali norme Φ je *istinito*. U tome je razlika između predrasude i istinske moralne norme.²⁸⁰ Dakako, borba protiv predrasuda nije laka i često zahtijeva osobnu žrtvu; netko tko smatra da na nasilje treba odgovoriti nenasiljem neće dobro proći u društvu u kojem nema dovoljno sljedbenika; djevojka koja smatra da nema ničeg lošeg u seksu prije braka neće se dobro udati u društvu koje očekuje da nevjesta bude nevina; itd. Upravo su zato predrasude često tvrdokorne jer nitko ne želi biti prvi koji će od njih odustati.²⁸¹ To je problem i za *moralne reforme* - zamjene jednog pravila drugim. Tranzicija s *Oko za oko - zub za zub!* na *Okreni i drugi obraz!* ili *Tko tebe kamenom - ti njega kruhom!* moguća je samo u društvu u kojem ljudi očekuju da će i drugi prihvatiti to pravilo. Jasno je da je *Okreni i drugi obraz!* bolje pravilo od *Oko za oko - zub za zub!*, više bismo voljeli živjeti u društvu u kojem nema osvete nego u društvu u kojem je ima i jasno je da je to društvo bolje. Međutim, okretali bismo drugi obraz samo ako bi to i drugi činili. U društvu u kojem se na nasilje uzvraća nasiljem onoga tko okreće drugi obraz smatrat će kukavicom i slabićem, dok će ga u društvu u kojem se nasilje ne odobrava smatrati civiliziranim i razumnim. Okretanje drugog obraza može biti primjerena norma samo u društvu u kojem je kod pojedinaca dovoljno razvijen osjećaj stida i krivice i u

²⁷⁹ Doduše, pitanje je da li navedena definicija prešutno prihvaćene norme doista jest definicija morala. Izgleda da navedeni uvjeti predstavljaju nužne ali ne i dovoljne uvjete morala. Naime, definicija zahvaća *prometne* i *jezične* norme, pa i *sportske*, a one očito nisu moralne. Svakako nam je svima bolje da svi vozimo istom stranom ceste i da svi koristimo riječi u istom značenju, no čini nam se da norme prometa i jezika naprosto nisu moralne norme. Možda je razlika upravo u tome što se u prometu i jeziku svi trebamo pridržavati istih normi, *ma kakve one bile*, dok u moralu nije svejedno kakve su norme. Svejedno je kojom stranom ceste vozimo dok svi vozimo po istoj strani, svejedno je u kojem značenju koristimo riječi dok ih svi koristimo u istom značenju, međutim, izgleda da nije svejedno koje ćemo moralne norme prihvatiti. Stoga bi u izloženoj definiciji trebalo dodati četvrti uvjet koji bi zahvatio *differentiu specificu* moralnih normi; možda bi se moglo reći da su to one norme koje *reguliraju uzajamne interese*. S druge strane, moglo bi se istrajati na izloženoj definiciji i tvrditi da su prometne i jezične norme u krajnjoj liniji moralne norme. Ova je opcija manje plauzibilna ali bi se možda mogla braniti; moralno osuđujemo one koje prolaze kroz crveno ili nekontrolirano jure autoputem; moralno osuđujemo igrača koji ne doda loptu nego iz lošije pozicije sam puca na gol; osuđujemo one koje se krivo izažavaju, pogotovo ako rade u medijima, na koncu, Pufendorf je smatrao da imamo moralnu dužnost da se jasno izražavamo.

²⁸⁰ Kroz povijest *seksualni moral* je prava riznica predrasuda. Izvrstan primjer su stepenice na ulazu u galeriju *Sebastijan* u Dubrovniku. One imaju malu kamenu ogradu koja je posebno napravljena da se ženama koje po njima hodaju ne bi vidjeli gležnjevi.

²⁸¹ Ova dva primjera mogu se opisati kao primjeri odbacivanja predrasuda, ali isto tako i kao primjeri moralne reforme, ovisno o tome smatramo li da pravilo koje se napušta nikada nije imalo korisnu funkciju ili smatramo da je pravilo bilo korisno ali da je zamijenjeno boljim.

kojem nasilno ponašanje nailazi na osudu okoline.²⁸² *Moralna erozija* je pojava u kojoj se smanjuje mjera u kojoj su ispunjena sva tri uvjeta; ljudi sve manje čine Φ i sve manje očekuju da će se i drugi činiti Φ iako i dalje vjeruju da bi svima bilo bolje kada bi svi činili Φ . Ako i dalje vjeruju da bi svima bilo bolje kada bi svi činili Φ , onda su *svjesni* moralne erozije koja je nastupila; a ako u to ne vjeruju iako bi to doista bilo tako, onda je ona nastupila ali je oni *nisu svjesni*. Ako dovoljan broj drugih ne plaća porez, onda ćemo ga i mi nastojati izbjeći iako znamo da bi nam svima bilo bolje kada bi ga svi plaćali; ako se dovoljan broj drugih zapošljava preko veze, onda ćemo i mi to nastojati učiniti iako znamo da bi nam svima bilo bolje kada bi se zapošljavali najbolji; ako je korupcija dovoljno proširena, onda ćemo i mi nuditi mito iako znamo da bi nam svima bilo bolje kada to nitko ne bi činio; itd.

Predreflektivna etika

Ova definicija omogućava nam da provjerimo *istinitost teorije*; ako se ispostavi da sve one i samo one norme koje inače smatramo moralnim normama zadovoljavaju ova tri uvjeta, teoriju društvenog ugovora treba smatrati istinitom teorijom. Doista, opravdanje cijelog niza temeljnih moralnih intuicija leži upravo u činjenici da će nam svima biti bolje ako ih se svi budemo pridržavali. Poznat je slogan *Živi i pusti živjeti!* Jasno je zašto bismo se trebali pridržavati tog pravila; nemojte se uplitati u živote drugih pa se ni drugi neće uplitati u vaše; pustite druge na miru pa će i oni vas pustiti na miru. *Ne sudi da ti ne bude suđeno!* Nemojte osuđivati one koji žive drugačije od vas jer će onda oni osuđivati vas, a najbolje je da nitko ne osuđuje nikoga. *Sloboda jednoga čovjeka ograničena je slobodom drugoga!* Nemojte zadirati u slobodu drugih jer će onda oni zadirati u vašu pa nitko neće biti slobodan, zato je najbolje da svi poštujemo slobodu drugih pa ćemo svi biti slobodni. Svojevremeno poznati slogan *Tuđe nećemo - svoje ne damo!* izložen je kao univerzalno pravilo zasnovano na reciprocitetu; svoje ćemo vlasništvo štiti a za tuđim nećemo posezati. Ako se svi budu pridržavali tog pravila, nikada neće doći ni do kakvog sukoba. Zato je to pravilo koje bi trebalo biti prihvatljivo za svih. Čak i takvo pravilo kao što je *Ljubi bližnjeg svog!* jasno se može opravdati društvenougovornim reciprocitetom: ako budemo ljubili svoje bližnje i oni će ljubiti nas; ako ne budemo mi njih, neće ni oni nas; svima će nam biti bolje ako svatko od nas bude ljubio bližnjeg svog. *Poštuj druge pa će i oni poštovati tebe!* Ako ne budemo poštovali druge, neće ni oni poštovati nas. Zato i jedni drugi znaju da im je bolje da poštuju jedni druge. Izrekom *Ne diram te - ne diraj me!* dajemo doznanja da nemamo namjeru napadati druge ali i da smo spremni braniti se ako budemo napadnuti. Na početku školske godine novi nastavnici koji žele osigurati red u razredu često svoje ponašanje najavljuju riječima *Kakvi vi budete prema meni, takav ću ja biti prema vama!* I kantovsko retoričko pitanje *Što bi bilo kada bi svi tako činili?* ima jasno društvenougovorno opravdanje; ne smijemo činiti ono što ne bismo htjeli da i drugi čine, jer ako mi to budemo činili onda će i drugi. Drukčije rečeno, trebamo činiti samo ono što je prihvatljivo i nama i drugima; dobra pravila su samo ona koja su prihvatljiva svima. Elementarno etičko pitanje *Kako bi tebi bilo kada bi netko drugi to isto činio tebi?* služi upravo tome da utvrdimo je li to što činimo prihvatljivo drugima; jer ako mi budemo činili drugima ono što je neprihvatljivo za njih onda će i oni nama činiti ono što je neprihvatljivo za nas. Upravo je tome osnova *zlatnog pravila*, temeljnog i univerzalnog etičkog principa; u pozitivnoj formulaciji *Čini drugome samo ono što bi htio da drugi čini tebi!* ili u negativnoj formulaciji *Ne čini drugome ono što ne bi htio da drugi čini tebi!* Zlatno pravilo često se navodi kao nekakav očiti i samodovoljni princip koji ne traži nikakvo daljnje opravdanje, međutim, razlozi za prihvaćanje zlatnog pravila toliko su očiti da ih čak nema ni potrebe posebno navoditi, opet su to društvenougovorni razlozi. Zašto ne bih

²⁸² Bilo bi vrlo zanimljivo vidjeti da li se tranzicija sa starozavjetne moralnosti na novozavjetnu ikada doista dogodila i, ako jest, koje su joj društvene promjene prethodile.

drugome činio ono što ne bih htio da on čini meni? Pa zato što bi onda i on meni činio to isto; ako želim da on poštuje moju imovinu, onda ja moram poštovati njegovu; ako želim da on uvažava moje stavove, onda ja moram uvažavati njegove; ako želim da on ne pušta svoju kravu u moj vrt, ne smijem ni ja puštati svoju u njegov; itd. Radi se o očitom *reciprocitetu*; kako se budeš ponašao prema drugima, tako će se i drugi ponašati prema tebi. Time što se pridržavamo nekog pravila drugima jasno dajemo doznajanja da to pravilo smatramo važnim i da očekujemo da ga se i oni pridržavaju, a ako se ne nekih pravila ne pridržavamo onda time drugima dajemo razlog da ih se ni oni ne pridržavaju. *Solidarnost* je jasno zasnovana u društvenom ugovoru; oni koji se pridržavaju pravila *Svi za jednoga - jedan za sve!* bolje će proći od onih koji ga se ne pridržavaju. Ako je jedan u nevolji svi će mu pomoći, ali će i on isto tako zajedno sa svima ostalima pomoći nekom drugom ako to bude potrebno. Pomoći ćemo susjedu koji ljeva betonsku ploču na kući ili unosi drva za zimu, a on će pomoći nama kada mi to budemo činili. Navodno Albanci i Židovi koji kreću u neki posao dobiju financijsku podršku od šire porodice, ako im posao krene onda porodici daju doprinos koji se prikuplja za pomoć sljedećem članu porodice koji kreće u posao. To je princip po kojem funkcioniraju osiguravajuća društva; svi uplaćuju mali iznos kojim se pokriva šteta od koje se pojedinac ne bi mogao sam oporaviti. Dakle, i *solidarnost*, jednu od centralnih moralnih vrlina, može se opravdati pozivanjem na vlastiti interes; u interesu nam je biti solidaran s drugima jer će tada i drugi biti solidarni s nama. Sigurno nam je bolje živjeti u društvu u kojem ćemo mi pomoći drugima ali će i drugi pomoći nama, nego u društvu u kojem nitko neće pomoći nikome. I *solidarnost se zasniva na reciprocitetu*; spremni smo pomoći drugima kada im je to potrebno ali zato očekujemo da drugi pomognu nama kada nam je to potrebno. Pomaganje drugima je kao stavljanje novca u banku - ulog podignemo kada nam zatreba. Ukratko, *moralne norme su takve da nam je svima bolje ako ih se pridržavamo* i upravo ih se zato i trebamo pridržavati jer znamo da će nam svima biti bolje ako ih se budemo pridržavali.

Egalitarizam i Uzmi ili ostavi!

Pored toga što opravdava niz zdravorazumskih moralnih intuicija, teorija društvenog ugovora predstavlja izuzetno dobar okvir za opravdanje većeg broja filozofski razrađenih etičkih pozicija. Na primjer, unutar društvenougovornog okvira sasvim je jasno zašto prihvatiti *egalitarizam*, poziciju prema kojoj ova ili ona dobra treba rasporediti *svima jednako*. Ako dobijem manje od drugih to neće biti prihvatljivo za mene, a ako dobijem više od drugih to neće biti prihvatljivo za druge; neću dozvoliti drugima da uzmu više nego ja a drugi neće dozvoliti meni da uzmem više nego oni. Budući da znam da je to tako, za sebe ću tražiti upravo onoliko koliko sam spreman dozvoliti drugima. A budući da znam da i drugi znaju da je to tako, mogu računati na to da će i drugi za sebe tražiti upravo onoliko koliko su spremni dozvoliti meni. Dakle, budući da svi znamo da je *svima jednako* prihvatljivo za svih, to je raspodjela na koju ćemo svi pristati.²⁸³ Ovo se jasno vidi u igri koja se zove *Ultimatum* ili *Uzmi ili ostavi* ili *Podijeli dolar*. Dva igrača trebaju podijeliti \$10, prvi za sebe uzme koliko hoće a drugi može prihvatiti ili ne prihvatiti ostatak. Međutim, ako drugi ne prihvati ostatak, prvi ne može uzeti iznos kojeg je izdvojio; *prvi može uzeti iznos kojeg je izdvojio samo ako drugi uzme ostatak*. Dakle, *ako drugi ne prihvati ponuđeni iznos, nitko ne dobija ništa*. Ako ja za sebe tražim \$9 a drugi ne pristane na \$1, nitko ne dobija ništa; ako ja za sebe tražim 7\$ a drugi pristane na \$3, ja zadržavam \$7 a on \$3. Pitanje je *Što mi se isplati činiti?* Što mi je racionalno činiti, što je u mom interesu? *Koliko trebam uzeti ako biram prvi? Na koliko trebam pristati ako biram drugi?*²⁸⁴

²⁸³ Jasno, egalitarizam se nameće kao rješenje samo u okolnostima u kojima nema nikakve relevantne razlike između onih koji dijele dobra; nitko nije zaslužniji od drugih, nitko nema bitno veće potrebe od drugih, itd.

²⁸⁴ O igri raspravlja Brian Skyrms u knjizi *Evolution of the Social Contract* iz 1996, poglavlje 2 *Commitment*.

Odgovor dijelom ovisi o okolnostima, prije svega o *broju ponavljanja*. Naime, ako je igra *jednokratna*, dakle ako se samo jednom dijeli \$10, racionalno mi je uzeti *bilo koji ponuđeni iznos* ma kako on mali bio. Ako mi drugi igrač ponudi \$1 bolje mi je uzeti i taj jedan nego ništa; ako ponudi \$2 bolje mi je uzeti ta dva nego ništa, itd. Ako igram prvi, znam da i drugi igrač zna to isto, stoga mogu tražiti \$9 i očekivati da će on na to pristati jer mu je i jedan dolar bolji nego nijedan. Međutim, iako mi je racionalno pristati na bilo koji ponuđeni iznos, ma kako on mali bio, mogu ne pristati na iznose koje smatram nepošteno malima. Zašto bi on uzeo \$9 a meni dao \$1? Nije li onda bolje *nikome ništa* nego njemu \$9 a meni \$1? Istina je da ću onda ostati i bez tog \$1, ali ni on neće uzeti \$9. Naprosto *neću pristati na nepoštenu podjelu*, makar zbog toga ne dobio ono što bih inače dobio. Jasno, nameće se pitanje nije li to iracionalno? Nije li mi bolje uzeti ponuđeni iznos, ma kako on bio mali, nego ne uzeti nikakav? Financijski gledajući iracionalno je; bolje je uzeti \$1 nego ga ne uzeti. Međutim, moralno gledajući nije iracionalno; *ponižavajuće* je pristati na tako nizak iznos, treba *kazniti gramzivost* onog drugog makar zbog toga ostao na nuli, bolje je ne pristati ni na kakvu podjelu nego na nepravednu, možemo čak tvrditi da nam *ponos* ne dozvoljava da prihvatimo manje od \$5. Ako sam vođen ovakvim razlozima, jedina podjela na koju ću pristati bit će \$5 - \$5. Toga mora biti svjestan i drugi igrač, stoga je pitanje je li doista racionalan ako mi ponudi \$1 ili bilo koji iznos koji je manji od \$5, on mora uzeti u obzir mogućnost da ću radije kazniti gramzivost nego prihvatiti manje od pola. Jasno, u stvarnim životnim situacijama okolnosti nas mogu prisiliti da prihvatimo nepošteno mali dio; vojno slabija država koja gubi rat prihvatit će nepovoljne uvjete mira; štrajkači koji mjesecima nisu primili plaću prihvatit će plaću manju od one koju su tražili; prodavatelj koji tvrdi da mu se ne žuri nastoji se time staviti u bolji položaj; itd. Kada bi čovjeku život ovisio o jednom dolaru možda bi tražio samo taj jedan da bude siguran da će ga dobiti. No, pitanje je što je racionalno učiniti u okolnostima u kojima niti jedan od igrača nije u posebno nepovoljnom položaju. Što biste vi učinili? Koliko biste tražili ako biste igrali prvi? Na koliko biste pristali ako biste igrali drugi? Jasno, stvar se bitno mijenja ako je igra *višekratna*, dakle, ako se igra ponavlja više puta uvijek s istim partnerom, 20, 30, 50 ili koliko god puta. Svaki put kad se uspijete dogovoriti oko podjele zadržavate dogovorene iznose, a svaki put kad se ne dogovorite ne dobijate ništa. Situacija je sada različita jer *znate da će vaše odluke utjecati na buduće odluke drugog igrača, isto kao što i on zna da će njegove odluke utjecati na vaše*. Opet je pitanje što je racionalno učiniti. *Koliko trebate tražiti i na koliko trebate pristati?* Sada se podjela \$5 - \$5 nameće kao jedino logično rješenje; ako drugi igrač bude tražio više od \$5 vi nećete pristati, ako vi budete tražili više od \$5 on neće pristati; stoga je najbolje odmah tražiti \$5 i odmah pristati na \$5. *Fifty-fifty* nema razumne alternative. Jasno, moguće je da ćete naići na igrača koji će pristati na \$1 ili inzistirati na \$9, no kolika je vjerojatnost da ćete naići na takvoga; tko će pristati na \$1 kada zna da može dobiti više, tko će inzistirati na \$9 kada zna da može biti odbijen i ne dobiti ništa? Čak i da vam drugi igrač u prvoj rundi ponudi \$1 racionalno je odbijati takvu ponudu sve dok ju ne povisi na \$5; racionalno je prihvatiti manje od \$5 tek u rundi za koju znate da je posljednja jer posljednja runda višekratne igre zapravo postaje jednokratna igra.²⁸⁵ Sigurno ste primijetili da su *razlozi koji nameću ovo rješenje isti oni razlozi koji nameću egalitarizam kao jedinu raspodjelu koja će biti za svih prihvatljiva*. Intuitivno raspodjela \$5 - \$5 je *pravedna raspodjela*, ali ovdje se ne radi o tome, ovdje se radi o tome da je to raspodjela koju trebamo prihvatiti *iz vlastitog interesa*. A to pokazuje kako nas *slijeđenje vlastitog interesa dovodi do*

²⁸⁵ Na istraživanju provedenom u Jeruzalemu, Ljubljani, Pittsburgu i Tokiju, u igri koja je imala 10 rundi, ispitanici su u pravilu preferirali podjelu 50-50. Zanimljivo je da su u Ljubljani i Pittsburgu preferirali 50-50 i u posljednjoj rundi, dok je u Jeruzalemu i Tokiju u posljednjoj rundi taj omjer pao na 65-45 i 60-40. Jasno, pitanje je može li se iz ovih podataka izvesti kakav opći zaključak u smislu da su Slovenci i Amerikanci principijelniji od Izraelaca i Japanaca, to jest, da ovi drugi imaju razvijeniju takozvanu *modularnu racionalnost* (racionalnost od slučaja do slučaja). Istraživanje su proveli Roth, Prašnikar, Okuno-Fujiwara i Zamir 1991.

pravednog rješenja, drugim riječima, to pokazuje kako moralnost nije ništa drugo nego racionalnost. Igrač koji traži \$9 nije samo nepošten, on je iracionalan; on nije samo gramziv, on je i glup. *Onaj koji za sebe traži više nego što bi dao drugima taj dobija manje od onoga koji za sebe traži onoliko koliko bi dao i drugima.*

Reciprocitet i utilitarizam

Upućenom čitatelju ovo će vjerojatno biti iznenađujuće, no već vrlo jednostavna analiza sasvim jasno pokazuje da društvenougovorna teorija direktno opravdava utilitarizam, štoviše, izgleda da *samo* društvenougovorna teorija opravdava utilitarizam.²⁸⁶ Podsjetimo se, utilitaristički *princip najveće sreće* kaže da od svih mogućih postupaka trebamo učiniti upravo onaj postupak koji u najvećoj mjeri uvećava ukupnu količinu sreće, bila to naša sreća ili sreća nekog drugog. Ako postupak A meni donosi 10 jedinica sreće a B donosi 11 jedinica sreće nekom drugom, jasno je što trebam učiniti; trebam učiniti B! Budući da bilo čija sreća jednako vrijedi, svejedno je koga ću usrećiti, sebe ili nekog drugog. Utilitaristički princip najveće sreće može imati veliku intuitivnu snagu, no ima jednu notornu slabost, a to je da *nije jasno kako može predstavljati razlog da preferiram 11 jedinica tuđe sreće nad 10 jedinica svoje*; nije jasno kako bi tuđa sreća mogla biti jednako jak razlog za djelovanje kao i moja vlastita. Moja sreća je moja i do nje mi je daleko više stalo; između postupka koji će meni donijeti 10 jedinica sreće i postupka koji će nekom drugome donijeti 11 jedinica sreće, uvijek ću izabrati onaj koji će meni donijeti 10. *Nije jasno kako utilitarist može očekivati da će ljudima biti više stalo do tuđe sreće nego do svoje vlastite.* A ako nam neka etička teorija ne može pružiti razlog da djelujemo u skladu s njenim osnovnim principom, onda je ta teorija nerealistična i treba ju odbaciti. Ne može se od ljudi zahtijevati da čine nešto što je protivno njihovoj prirodi i njihovom interesu. Zbog toga su utilitaristi nastojali pokazati da *težnja ka svojoj sreći nije ništa racionalnija od težnje ka tuđoj sreći i da nemamo nikakvog posebnog razloga da svoju sreću pretpostavljamo tuđoj.* Da bi to dokazali Sidgwick i Parfit čak dovode u pitanje postojanje nečeg takvog kao što je *ja*, ne bi li tako uklonili osnovu za razlikovanje moje sreće od tuđe, jer ako nema razlike između *ja* i *on* onda ne može biti ni razlike između *moje* sreće i *njegove* sreće.²⁸⁷ Jasno, ovakvo skoro mistično opravdanje ne može predstavljati dobru osnovu za prihvaćanje principa najveće sreće. Budući da je nemoguće ingorirati razliku između *ja* i *on*, isto kao i razliku između *moje* sreće i *njegove* sreće, *princip najveće sreće treba dovesti u vezu s vlastitim interesom svakog čovjeka.* Društvenougovorna teorija upravo to omogućava, navedena definicija prešutnog dogovora jasno pokazuje zašto je i pod kojim uvjetima svakome od nas u interesu prihvatiti princip najveće sreće; *svakome od nas će biti bolje ako se svi budemo pridržavali principa najveće sreće.* Sidgwick je pogriješio jer je postupke jednog čovjeka razmatrao nezavisno od postupaka drugih ljudi; *jedan čovjek ima razloga biti utilitarist samo ako očekuje da će i drugi to biti.* Ja ću maksimizirati ukupnu količinu sreće samo ako je i drugu budu maksimizirali; svima nam se isplati da svi uvećavamo ukupnu količinu sreće; danas ću ja učiniti ono što će u najvećoj mjeri uvećati ukupnu količinu sreće, sutra će to učiniti netko drugi, prekossutra neko treći, itd. Ako svatko od nas, svaki puta kada to bude mogao, bude činio ono što će dovesti do najveće ukupne

²⁸⁶ U suvremenoj literaturi prošireno je gledište da je društvenougovorna teorija suprotstavljena utilitarizmu, da su to dva različita zasnivanja etike koja se međusobno isključuju. Taj se stav dobro vidi u poznatom članku

"Contractualism and utilitarianism" T.M.Scanlona iz 1982.

²⁸⁷ Henry Sidgwick u klasičnom djelu *Methods of Ethics* iz 1874, Knjiga IV, Poglavlje II, "The Proof of Utilitarianism"; Derek Parfit u poznatoj knjizi *Reasons and Persons* iz 1984, Dio II, Poglavlje VII "The Appeal to Full Rationality". Sidgwick se poziva na Humea koji tvrdi da ne postoji nikakvo *ja* koje drži na okupu niz misli, emocija i percepcija; Parfit se čak poziva na Budiste koji smatraju da je *ja* zapravo samo iluzija. Iako se oslanjaju na slične intuicije, njihovi su ciljevi različiti; Parfit nastoji rasvijetliti prirodu razloga za djelovanje dok Sidgwick nastoji opravdati utilitarizam.

količine sreće, onda ćemo svi skupa ostvariti najveću najveću ukupnu količinu sreće pa će i svakome od nas biti bolje nego što bi inače bilo. Pretpostavimo da svaka od tri individue *a*, *b* i *c* ima izbor između postupka A i postupka B; A će onaj koja ga učiniti donijeti 10 jedinica sreće a ostalima 0, dok će B svakoj od njih donijeti po 7 jedinica sreće. Jasno je da im je bolje da svi čine B nego A; ako svi učine A završit će s 10 jedinica sreće svaki, a ako učine B završit će s 21 jedinicom sreće svaki. Ovdje *svaka* individua ima itekako dobar razlog da djeluje utilitaristički, to jest, da nastoji maksimizirati *ukupnu* količinu sreće a ne *svoju vlastitu*. Očito je da im se u ovakvim ovakvim okolnostima isplati da budu utilitaristi, jasno, ako očekuje da će i drugi učiniti to isto. U ovakvim okolnostima, racionalni egoisti, ako su doista racionalni, neće biti egoisti nego utilitaristi.²⁸⁸ *Svaki od njih će biti spreman žrtvovati manji vlastiti interes zbog većeg interesa drugih zato što zna da će svakome od njih biti bolje ako to svi budu činili.*²⁸⁹ Upravo je to razlog da radije učinim ono što će drugome donijeti 15 jedinica sreće nego ono što će meni donijeti 10. *Uzdaj se u se i u svoje kljuse!* može biti dobar savjet u okolnostima u kojima ljudi žive izolirano i u kojima nisu upućeni jedni na druge. Međutim, u okolnostima česte socijalne interakcije ponekad možemo puno bolje proći ako se *uzdamo u druge* i ako se *drugi uzdaju u nas*; povjerenje se itekako može isplatiti. Može zvučati paradoksalno, no ponekad *najbolji način promoviranja vlastitog interesa može biti upravo promoviranje tuđeg interesa*. Dakako, to vrijedi u okolnostima u kojima smo dovoljno često upućeni jedni na druge, a budući da se radamo, živimo i umiremo među drugim ljudima, većina stvari koje činimo u životu upravo su takve da ovise o drugima i da utječu na druge. Stoga je utilitarizam opcija koju trebamo uzeti vrlo ozbiljno jer nam često može biti najbolje da svi budemo utilitaristi.²⁹⁰ Upravo zbog toga često smatramo da imamo *dužnost* pomoći drugima čak i kada je to protivno našem vlastitom interesu ali isto tako često smatramo da imamo *pravo* tražiti pomoć od drugih čak i kada je to protivno njihovom interesu.²⁹¹

Apstraktni reciprocitet

Paradigmatski slučaj reciprociteta je onaj u kojem nešto dobijamo zauzvrat *upravo od one osobe kojoj smo nešto učinili*. Ljudi se stalno revanširaju; nose jedni drugima čokolade, boce viskija, pakete kave, ... i to čine *upravo onima koji su ih zadužili*. Međutim, reciprocitet je širi od toga, on često zahvaća i *ljude s kojima nismo već bili u direktnoj interakciji*. U kom se smislu onda radi o reciprocitetu? Najjednostavniji slučaj je odnos *pojedince* i *grupe*; smatramo da

²⁸⁸ Pod pretpostavkom da nam je daleko više stalo do umanjivanja nesreće nego do uvećavanja sreće, racionalni egoisti će postati *obrnuti utilitaristi*.

²⁸⁹ Jasno, granice ovakvog zasnivanja morala su situacije u kojima djelatnik zna da neće zauzvrat dobiti ono što je dao. Utilitaristički je savršeno opravdano žrtvovati vlastiti život da bi se spasilo više drugih života, no takav se postupak očito ne može direktno opravdati očekivanom protuuslugom. Mogući društvenougovorni odgovor bio bi da pravila koja su nastala u okolnostima u kojima očekujemo protuuslugu širimo i na situacije u kojima ne očekujemo protuuslugu, no tada se opravdanje poziva i na psihološke mehanizme a ne više samo na razloge vlastitog interesa. Krajnja žrtva mogla bi se pokušati opravdati širenjem na *kontrafaktički reciprocitet*; ja sam spreman za njih učiniti ono što su oni spremni učiniti za mene. Dakle, ja činim *x* zašto bi, da je situacija bila obrnuta, bilo tko od njih učinio *x* za mene. Doduše, žrtvovanje vlastitog života je *supererogacija*, teorija nam može reći zašto se divimo takvim ljudima i zašto bismo s takvima htjeli živjeti, ali to *nije* nešto što teorija zahtijeva od djelatnika. Stoga krajnja žrtva ne može biti protuprimjer društvenougovornoj teoriji.

²⁹⁰ Konverzija s egoizma na utilitarizam postaje racionalna kada individualna očekivana korisnost stanja u kojem su svi utilitaristi preraste individualnu očekivanu korisnost stanja u kojem su svi egoisti.

²⁹¹ Po povratku u pećinu, vampiri (doista postojeća vrsta šišmiša u Latinskoj Americi, *desmodus rotundus*) prikupljenu krv dijele s onima koji te noći nisu uspjeli ništa isisati. Budući da ne mogu dugo izdržati bez hrane i budući da nije sigurno da li će svake noći pronaći izvor hrane, očito je da je to pravilo od kojeg svi imaju koristi. Izgleda da im je stopa umiranja od gladi čak 4 puta manja nego što bi bila kada se ne bi pridržavali tog pravila. Jasno je da je svakom šišmišu racionalno dati nešto prikupljene krvi onima koji te noći nisu imali sreće jer sutra situacija može biti obrnuta.

pojedinaac koji je zadužio grupu treba od grupe dobiti nešto zauzvrat; domovina nešto duguje vojniku koji se za nju borio; sportski kolektiv nešto duguje volonterima koji su u njemu aktivni; grad nešto duguje zaslužnom građaninu; radnici nešto duguju aktivisti radničkog pokreta; itd. Ni u jednom od ovih slučajeva ne postoji točno određena osoba koju je pojedinac zadužio uložnim naporom, prije izgleda kao da se dug ravnomjerno raspoređuje na sve one koji su imali nekakve koristi od uloženog napora, a čak i oni koji sami nisu imali nikakve koristi s odobravanjem gledaju na takve pojedince, spremni su im odati priznanje i smatraju da takvi pojedinci zaslužuju nagradu. Drugi čest slučaj apstraktnog reciprociteta je takozvana *međugeneracijska solidarnost*; svaka se generacija brine za svoje stare i bolesne roditelje; mi se brinemo za svoje stare i bolesne roditelje a naša će se djeca brinuti za nas kada mi budemo stari i bolesni. Dakle, ne očekujemo da će nam brigu uzvratiti oni isti za koje se mi brinemo sada, već da će to biti oni koji su sada još djeca ili čak i oni koji se još nisu ni rodili.²⁹² U ovom trenutku bi nam možda bilo bolje nekako se riješiti starih i bolesnih roditelja, no ako bi to postalo pravilo u društvu u kojem živimo onda bi se i naša djeca riješila nas kada bismo mi postali stari i bolesni. Zbog toga nam je *sada* bolje brinuti se za nemoćne roditelje i očekivati da će se *u budućnosti* naša djeca iz istog razloga brinuti za nas.²⁹³ Treći česti slučaj apstraktnog reciprociteta jest osjećaj da smo dužni pomoći ne samo onima *koji nam već jesu pomogli* ili *onima koji će nam tek pomoći*, već i svima onima za koje mislimo *da bi nam pomogli* kada bi nam to bilo potrebno. Sama činjenica da imaju *dispoziciju* da nam pomognu predstavlja razlog da mi pomognemo njima; moglo bi se reći da oni *zaslužuju* našu pomoć samim time što bi oni pomogli nama kada bi nam to bilo potrebno. *Ne bi ni on meni!* izgleda kao dosta dobar razlog da nekome nešto ne učinimo, isto kao što *Zato što bi on to isto učinio meni!* izgleda kao dosta dobar razlog da mu to učinimo.²⁹⁴ Što je netko više spreman učiniti nama, to smo mi više dužni učiniti njemu; što je netko manje spreman učiniti nama, to smo mi manje dužni učiniti njemu. U činjenici da postoji *mjera* toga koliko smo kome dužni učiniti jasno se vidi reciprocitet, no to nije reciprocitet unutar aktualnog svijeta već *reciprocitet između aktualnog i mogućeg svijeta*. Nadalje, iako neke naše dužnosti prema nekim ljudima mogu ovisiti o tome što su oni spremni učiniti za nas, mi imamo i *ideju univerzalnog standarda* o tome što bi bilo tko trebao učiniti bilo kome. Kada iz stvarne ili lažne skromnosti nastojimo umanjiti svoje zasluge često kažemo *Nije to ništa posebno! To je nešto što bi svatko učinio na mom mjestu!* Dakle, ideja je da *postoje stvari koje bi bilo tko učinio*, stvari koje možemo očekivati od bilo koga pa čak i tražiti od bilo koga. E sad, ako postoje stvari koje bi bilo tko učinio nama, *onda je to razlog da i mi to isto učinimo bilo kome*. Dakle, budući da za bilo kojeg čovjeka postoji mogući svijet u kojem on pomaže nama, mi imam razloga da mu pomognemo u aktualnom svijetu. Jednostavnije rečeno: imamo razloga da pomognemo bilo kome zato što bi bilo tko pomogao nama.²⁹⁵ Četvrti slučaj apstraktnog reciprociteta jest nejasno i neodređeno ali prilično prošireno vjerovanje *Sve se vraća - sve se plaća!* Velik broj ljudi ima inuticiju da će im dobra djela koja učine kad-tad biti na neki način uzvrćena, to je varijanta vjerovanja da se *vrlina isplati*; ako ja danas pomognem nekom drugom onda će *zbog toga* netko

²⁹² Jasno, kada se govori o reciprocitetu u međugeneracijskoj solidarnosti pada nam na pamet i direktni reciprocitet između djece i roditelja; mi se sada brinemo za svoje roditelje zato što su se oni brinuli za nas kada smo mi bili djeca. Ovo je svakako jak razlog, međutim, ne može u potpunosti zamijeniti razlog naveden u tekstu; *buduću korist* koju ćemo ostvariti sadašnjom brigom za stare i nemoćne možemo očekivati samo od nekog drugog a ne od onih za koje se sada brinemo.

²⁹³ Ovaj se razlog vrlo lako s vlastitih roditelja generalizira na odnos prema svim starijim članovima društva i opravdava opće *poštovanje prema starijima*, koje vjerojatno predstavlja kulturnu univerzaliju.

²⁹⁴ *Rambo III* završava upravo tim riječima; nakon što poubija stotine vojnika i uništi desetke tenkova, Rambo spašava prijatelja iz sovjetsko-afganistanskog zarobljeništva, kad ga prijatelj upita "Zašto si to učinio za mene?" Rambo odgovara "*Zato što bi ti to isto učinio za mene!*".

²⁹⁵ Ideja univerzalnog standarda najvjerojatnije će biti u nekoj mjeri ograničena, recimo na *sve pristojne* ljude ili na *sve normalne* ljude.

treći pomoći meni kada mi to bude potrebno. Ovdje se može govoriti o reciprocitetu u smislu da ću dobiti onoliko koliko sam uložio, međutim, nije jasno kakva je točno veza između toga što ja učinim nekom drugom i toga što će netko treći učiniti meni. U kojem smislu možemo reći da je A pomogao B-u *zato što* je prije toga B pomogao C-u, ako se A i C ne poznaju i nikada nisu razmijenili informacije o B-ovom ponašanju?²⁹⁶ Jedan odgovor na ovo pitanje jest vjerovanje u *karmički krug*, to je vjerovanje da postoje prikriveni mehanizmi koji dovode u balans uloženo i dobiveno dobro; A pomogne B-u, B pomogne C-u, i tako dalje sve dok neki N ne pomogne A-u; time je krug zatvoren. Ideja se naziva *karmički krug* zato što uključuje vjerovanje da veza nije fizička već karmička, ma što to značilo.²⁹⁷ Jasno, ovakvo objašnjenje je neprihvatljivo te stoga treba ili odustati od vjerovanja da je A pomogao B-u *zato što* je prije toga B pomogao C-u ili na prihvatljiv način objasniti prirodu veze između ta dva postupka. Vjerovanje u karmički krug najvjerojatnije predstavlja nekakav *psihološki prečac u praktičnom rasuđivanju*. Mehanizam koji bi možda mogao stvarno objasniti u kojem smislu A pomaže B-u *zato što* je B pomogao C-u jest *mehanizam opće solidarnosti*. To je peti primjer apstraktnog reciprociteta a posebno je vidljiv u principu *Nikoga se ne ostavlja!* Vojnici se često izlažu velikoj opasnosti da bi izvukli ranjene suborce; američki marinci imaju eksplicitan princip da ne ostavljaju suborca bez obzira na okolnosti: *No Marine Left Behind!*; Bitka na Neretvi je bila Bitka za ranjenike; itd. To su svakako herojska djela, međutim, nije li racionalnije ranjenog suborca ostaviti na milost i nemilost neprijatelju nego živote još nekolicine izložiti direktnoj opasnosti? Što dobijaju oni koji vlastiti život izlažu opasnosti da bi pomogli ranjenom suborcu? Odgovor je jasan; oni dobijaju *Sigurnost!* - Sigurnost da će netko drugi to isto učiniti njima ako im to bude bilo potrebno. Oni ne očekuju da će im pomoći *upravo ovaj* ranjeni suborac kojega trenutno izvlače, oni očekuju da će im pomoći *bilo koji* suborac koji bude u situaciji da im može pomoći. Dakako, princip *Nikoga se ne ostavlja!* nema svoju primjenu samo u ratnim situacijama, to je princip koji je itekako prisutan u razmišljanju o tome kako treba ustrojiti društvo u kojem živimo. Manifestira se u raznim sferama života; u školama se djeci koja teže savladavaju gradivo organizira dopunska nastava; nezaposlenima se isplaćuje socijalna pomoć; bolesnima se omogućava liječenje koje ne bi mogli sami platiti; itd. Opet isto pitanje: Što od toga imaju oni kojima pomoć nije potrebna? Opet isti odgovor: *Sigurnost!* - Sigurnost da će dobiti pomoć ako im pomoć bude bila potrebna! To je mehanizam u ljudskom ponašanju koji može objasniti u kojem je smislu točno da je A pomogao B-u *zato što* je prije toga B pomogao C-u. Ovaj *zato što* ne odnosi se na direktnu vezu između dvaju postupaka, ono što veže ova dva postupka jest opće pravilo koje svi prihvaćamo da bi nam svima bilo bolje. Pored navedenih pet slučajeva apstraktnog reciprociteta, postoje još dva opća razloga za pomaganje drugima. Iako se ta dva opća razloga, kao što ćemo vidjeti, mogu deducirati iz prethodno analiziranih slučajeva, navest ćemo ih posebno jer se ta veza možda ne vidi na prvi pogled. Ti opći razlozi za pomoć drugima jesu *stjecanje reputacije* i *davanje primjera*. Stjecanje reputacije i davanje primjera razlozi su da pomognemo i *onima koji nam sigurno neće uzvratiti*. Dakako, u stvarnom svijetu nikada ne možemo znati čija će nam pomoć biti potrebna, zato i kažemo *Nikad se ne zna!* No ovo su razlozi koji vrijede i u hipotetskoj situaciji u kojoj nam oni kojima pomažemo po pretpostavci neće uzvratiti pomoć. Jasno je zašto nam je u interesu da steknemo *reputaciju* osobe koja će pomoći onome kome je pomoć potrebna. Time manifestiramo dispoziciju za pomaganje, a vidjeli smo da činjenica da netko ima dispoziciju za pomaganje već jest razlog da mu se pomogne ako mu je pomoć

²⁹⁶ Jasno, situacija je jednostavnija ako A zna da je B pomogao C-u, tada se stvar reducira na prethodne slučajeve; B je manifestirao dispoziciju za pomaganje, doprinio je grupi, itd.

²⁹⁷ Primjer vjerovanja u karmički krug može se naći u knjizi Borisa Veličana *Meni je svaki dan nedjelja* u kojoj opisuje putovanje pješice od Petrograda do Pariza; ruski kriminalac je besplatno prebacio autora preko Litvansko-Kalinjingradske granice i rekao mu da zauzvrat on treba pomoći nekom trećem, taj treći će onda pomoći nekom četvrtom, itd, sve dok na koncu netko ne pomogne onome tko je započeo krug.

potrebna; onaj tko ima dispoziciju da pomogne on *zaslužuje* pomoć, to je treći slučaj apstraktnog reciprociteta.²⁹⁸ Uz to, reputacija pomagača može ujedno biti reputacija nekoga tko je dao doprinos grupi, time su onda oni koji se identificiraju s grupom stavljeni u položaj da nešto *duguju* onome tko je dao taj doprinos.²⁹⁹ Korist od *davanja primjera* je indirektna; davanjem primjera potvrđujemo, podižemo ili čak zadajemo opći standard solidarnosti u društvu a u interesu nam je da živimo u društvu s višim standardom solidarnosti.³⁰⁰ Stoga je davanje primjera vrlo blisko petom slučaju apstraktnog reciprociteta - općoj solidarnosti u grupi ili društvu. Ako je pravilo već zadano, primjerom ga učvršćujemo; ako još nije zadano, primjerom ga predlažemo i sugeriramo. Razlozi navedeni u ovom paragrafu jesu razlozi koji od *racionalnog egoiste* čine *moralnog subjekta*, to su razlozi koji pokazuju kako nas djelovanje u vlastitom interesu dovodi do toga da djelujemo i u interesu drugih. Put od racionalnog egoiste do moralnog subjekta možemo rekonstruirati sljedećim koracima:

- (1) Neću ti učiniti ma što ti činio.
- (2) Učinit ću ti ako ćeš ti učiniti meni.
- (3) Učinit ću ti ako bi ti učinio meni.
- (4) Učinit ću ti ako bi ti učinio onima koji bi učinili drugima.
- (5) Učinit ću ti ako bi ti učinio svima drugima.
- (6) Učinit ću ti ma što ti činio.

Izraze *racionalni egoist* i *moralni subjekt* ovdje koristim u njihovom uobičajenom smislu, međutim, taj smisao je neprecizan i lako navodi na pogrešne zaključke. Stoga ovdje treba napomenuti dvije stvari. Prvo, egoist može biti racionalan i iracionalan, isto kao i altruist. Egoist nije racionalan zato što je egoist; nema nikakve nužne veze između racionalnosti i egoizma. Iracionalni egoist nije kontradikcija baš kao ni racionalni altruist. Drugo, *egoizam nije nekakva samorazumljiva i prirodna osnova od koje treba krenuti svaka analiza djelovanja*. Egoizam je *odstupanje od prosjeka*, isto kao i altruizam; egoist je onaj koji se natprosječno brine za svoj interes, a altruist je onaj koji se natprosječno brine za interes drugih. Egoizam se može shvatiti kao odstupanje od *činjeničnog prosjeka*, ali se može shvatiti i kao odstupanje od *normativnog standarda*; egoist je onaj koji se za svoj interes brine više nego što treba, a altruist je onaj koji se brine za interese drugih više nego što treba. U normativnom standardu toga kakav čovjek treba biti nalazi se briga za sebe isto kao i briga za druge. To se najbolje vidi u činjenici da djecu učimo tome što i kada trebaju dijeliti s drugima a što i kada ne; iako je egoizam jak prirodni poriv, egoističko ponašanje se uči kao i altruističko. Stoga rekonstrukcija puta od racionalnog egoiste do moralnog subjekta nije nešto što normalnome čovjeku daje razloge da bude moralan,

²⁹⁸ Prirodno se nameće kritika da je pravo moralno djelovanje ono u kojem nastojimo učiniti nešto dobro zato što je to dobro a ne ono u kojem nastojimo učiniti nešto dobro zato da bi drugi znali da smo mi učinili nešto dobro. Iz tog razloga samo kod anonimnog doniranja možemo u potpunosti isključiti mogućnost da je doniranje izvršeno i zbog stjecanja reputacije. Međutim, manje od 5% donacija je anonimno, preko 95% nije anonimno. To je činjenica koju etička teorija mora uzeti u obzir i ne može od preko 95% ljudi koji već čine dobro djelo zahtijevati daljnje modificiranje ponašanja.

²⁹⁹ Ovdje koristim vrijednosne izraze *zaslužuje* i *duguju*. U kontraktarističkoj analizi takve vrijednosne kategorije u krajnjoj analizi trebaju biti reducirane na *vlastiti interes*. Mislim da nije problem pokazati da ljudima trebamo učiniti ono što zaslužuju i ono što im dugujemo zbog moguće buduće koristi i od samih tih ljudi i od ostalih ljudi. Jasno, pitanje je da li analiza u terminima buduće koristi iscrpljuje semantički sadržaj izraza kao što su *zaslužuje* i *duguje*, zasluge i dugovanja primarno se odnose na prošle događaje a ne na buduće. Ipak, može se tvrditi da je razlog da ljudima damo ono što su zaslužili i ono što im dugujemo leži u budućnosti a ne u prošlosti.

³⁰⁰ U ovakvim slučajevima očekivana korisnost onoga što ćemo dobiti zauzvrat često će biti manja od onoga što smo uložili, međutim, ona je i dalje razlog da to učinimo. Ona neće biti najjači razlog, često neće biti dovoljno dobar razlog, no uvijek će biti razlog koji će imati *nekakvu* snagu.

već prije nešto što pokazuje zašto normalan čovjek jest moralan. Normalan čovjek u normalnim okolnostima pomaže drugome zbog uvida da mu je pomoć potrebna a ne zbog koraka od (1) do (6); koraci od (1) do (6) prije su rekonstrukcija *mehanizma* zbog kojega čovjek jest takav da činjenicu da je drugome pomoć potrebna vidi kao *razlog* da mu se pomogne, nego sami razlozi zbog kojih mu se pomaže. U normalnim okolnostima razmišljamo o tome je li čovjeku pomoć potrebna, je li baš na nama da mu pomazemo, da li će nas previše koštati da mu pomognemo, itd; o koracima od (1) do (6) reflektira se ili kada okolnosti nisu normalne ili kada vršimo teorijsku rekonstrukciju osnova etike.

Tko sklapa dogovor?

Čest prigovor teoriji društvenog ugovora jest da ona nudi sliku moralnosti prema kojoj neki ljudi mogu biti *isključeni* iz moralnosti, međutim, budući da se nikoga ne može isključiti iz moralnosti, ova teorija mora biti pogrešna. Na primjer; u robovlasničkom društvu ugovor vrijedi među slobodnim ljudima i ne primjenjuje se na robove; u rasističkom društvu ugovor vrijedi za neku rasu i ne primjenjuje se na ostale rase; u seksističkom društvu ugovor vrijedi među muškarcima i ne primjenjuje se na žene; u nacionalističkom društvu moralna pravila mogu se primjenjivati na pripadnike određene nacije; u kriminalnoj grupi moralna pravila vrijede među članovima grupe ali se ne primjenjuju na ostale ljude; stari Grci su smatrali da moralne norme ne vrijede za barbare; nacisti su smatrali da moralne norme vrijede samo za arijevence; vojnici koji međusobno iskazuju beskrajnu požrtvovnost mogu biti izrazito brutalni prema neprijatelju; itd. Dakle, prigovor bi bio da *teorija društvenog ugovora opravdava moralno pogrešno ponašanje*. Ako su moralne norme posljedica dogovora, onda one mogu vrijediti samo među onima koji su se dogovorili i ne trebaju se primjenjivati na one koji nisu uključeni u dogovor, što je očito pogrešno jer se moralne norme moraju primjenjivati na sve ljude. Ovaj prigovor je zanimljiv i ilustrativan ali nema veliku težinu, čak bi se moglo reći i da predstavlja argument u prilog teorije. Naime, s jedne strane, teorija društvenog ugovora *objašnjava kako je moguće da nastanu moralne norme koje vrijede samo među nekom populacijom*, dok, s druge strane, jasno pokazuje *zašto su takve norme pogrešne*. One jesu nastale dogovorom ali su *pogrešne zato što nisu prihvatljive za svih na koje se odnose*; robovlasnici nisu pitali robove žele li brati pamuk, kriminalci nisu pitali trgovce žele li platiti reket, itd. Polazišna točka teorija društvenog ugovora jest činjenica da želimo živjeti u društvu s drugim ljudima, stoga trebamo živjeti prema pravilima koja će biti prihvatljiva za druge, a ova pravila očito nisu prihvatljiva za druge. Nije dovoljno da norma bude prihvatljiva *za sve kojima je u interesu*, potrebno je da bude prihvatljiva *za sve na koje se odnosi*. Jasno, prigovor se može protegnuti korak dalje i možemo se pitati *Zašto bismo sklapali samo one dogovore koji su prihvatljivi za sve na koje se odnose, zašto ne bismo sklapali i dogovore koji su prihvatljivi samo za nas?* Ako možemo drugima nametnuti pravila koja su nam u interesu, zašto to ne bismo učinili? Odgovor je vrlo jasan i jednostavan: *Takvi su dogovori nestabilni, a stabilnost je nešto do čega nam je itekako stalo!* Pravedni dogovori su stabilni a nepravedni nestabilni, upravo zato što nepravedni dogovori nisu prihvatljivi za svih na koje se odnose. Kratkoročno gledajući, može biti isplativo nametati pravila koja nisu svima prihvatljiva, međutim, dugoročno gledajući, bolje je to ne činiti. Rimljani su jedva savladali Spartakovu vojsku; nacisti su vladali tek 12 godina nakon kojih je Njemačka bila potpuno uništena i teritorijalno gotovo prepolovljena; robovlasnički sustav na Jugu SAD uništili su Shermanovi topovi; itd.³⁰¹ Jasno, borba za slobodu i jednakost ne mora

³⁰¹ Zanimljivo je pitanje jesu li pobune u nepravednim sustavima bile pobune protiv cijelog sustava ili pobune za bolje mjesto unutar postojećeg sustava. Kmetovi možda nisu htjeli ukinuti feudalizam nego su htjeli bolji položaj unutar feudalizma; Indijci u Africi navodno nisu htjeli ukinuti robovlasništvo nego su unutar robovlasništva htjeli

uvijek biti uspješna, no svima je bolje da do takve borbe ne mora ni dolaziti; vjerojatnost pobune u pravednom društvu vrlo je niska. Da bismo bilo što mogli planirati i da bi se bilo kakav trud mogao isplatiti društvu u kojem živimo treba biti stabilno. Zbog toga nam je u interesu da živimo u pravednom društvu i zbog toga je svaki nepravedan postupak i svako nepravedno stanje stvari u društvu u kojem živimo direktno ili indirektno protivno našem vlastitom interesu. U tom smislu je istinito da *onaj tko krši jedno pravo jednog čovjeka time krši sva prava svih ljudi* i zato svatko od nas treba reagirati na svako kršenje ljudskih prava; na koncu, možda ćemo sutra i mi biti na redu. Ovi razlozi jasno pokazuju da prema teorijama društvenog ugovora nitko ne smije biti isključen iz moralnosti te da povijesne situacije u kojima su neki ljudi to bili nisu dobri primjeri protiv teorije.

To da isključivanje zainteresiranih dovodi do problema vidi se već i na jednostavnom apstraktnom modelu. Ako A, B i C trebaju surađivati, mogu se dogovoriti oko pravila raspodjele koja su prihvatljiva za svu trojicu, to je najbolje što mogu učiniti i jedino stabilno što mogu učiniti. Dakako, A i B se mogu udružiti protiv C-a, tako da prihod koji bi se inače dijelio na tri dijela podijele na dva.³⁰² Ovo može izgledati kao rješenje koje je bolje za A i B, međutim, ono nije bolje jer vodi u nestabilnost. Kako A može biti siguran da je B iskren u svojim namjerama, on se mora pitati niz stvari; Možda su se ostala dvojica dogovorili da iskušaju moju lojalnost? Ako B šurjuje sa mnom protiv C-a, možda i s C-om šurjuje protiv mene? Možda me želi iskoristiti da se riješimo B-a, a onda se namjerava riješiti i mene? Što će mi učiniti ako ne pristanem? Kako zna da ja to neću reći drugome?... Svatko od ove trojice svjestan je svih ovih razloga i zato svaki od ove trojice zna da mu je bolje da ni ne predlaže drugome da se udružuje protiv trećega. Drugim riječima, svaki od ove trojice zna da mu je najbolje držati se poštenog dogovora, a zna i da isto tako i ostala dvojica znaju da im je najbolje držati se poštenog dogovora.

Jedna varijanta izloženog *prigovora iz restriktivnosti* jest i da teorija društvenog ugovora *ne može opravdati brigu za one koji se nisu u stanju brinuti za sebe*; osobe s teškim hendikepima, retardirane osobe, teški duševni bolesnici, itd. Uvjereni smo da postoji moralna dužnost brige za takve osobe te da stoga svaka zadovoljavajuća etička teorija treba dati razlog da to činimo. Budući da se u kontraktarianizmu pridržavanje moralnih normi u krajnjoj liniji opravdava pozivanjem na vlastiti interes, nije jasno zašto bi se bilo tko brinuo za takve osobe kada od njih ne može dobiti ništa zauzvat. Stoga se smatra da opravdanje brige za one koji se ne mogu brinuti za sebe predstavlja problem za kontraktarianizam. Jasno je da nam osobe koje se ne mogu brinuti za sebe ne mogu dati ništa zauzvat, zbog toga briga za njih nije nešto što nam je direktno u interesu. Međutim, može se pokazati da je briga za takve osobe nešto što nam je u interesu indirektno.³⁰³ Mehanizmi apstraktnog reciprociteta daju nam dva razloga za brigu za takve osobe. Prvo, to je princip *Nikoga se ne ostavlja!* Svijest o tome da se u društvu u kojem živimo nikoga ne ostavlja daje nam *osjećaj sigurnosti*, a taj nam osjećaj puno znači i ne bismo

imati isti status kao i bijelci; ruski seljaci u Tambovu nisu htjeli ukinuti socijalizam nego smanjiti kvote žita koje su trebali isporučiti; itd.

³⁰² Ovakva situacija izuzetno je dobro prikazana u filmu *Blago Sierra Madre* iz 1948; u vrućici jedan kopač zlata (Humphrey Bogart) počne drugome predlagati da se udruže protiv trećega; nakon što je ozdravio više nije imao takvih prijedloga.

³⁰³ Inače, opravdanje brige za one koji se mogu brinuti sami za sebe vrlo je zanimljiv izazov za svaku etičku teoriju. Brigu za takve osobe možda je najlakše opravdati pozivanjem na *osjećaje* koje u nama izazivaju. Doduše, sentimentalističko opravdanje teško može opravdati intuiciju da takve osobe imaju *pravo* na brigu i pomoć. Utilitarizam lako opravdava brigu za one koji se ne mogu brinuti za sebe; budući da su u stanju osjećati ugodu i neugodu imamo dužnost maksimizirati im ugodu i minimalizirati neugodu. Međutim, izgleda da je utilitarističko opravdanje *preširoko* jer ne zahvaća samo ljude nego sve organizme koji su u stanju osjećati ugodu i neugodu, a uvjereni smo da je briga za ljude ipak neuporedivo važnija od brige za ostale osjetilne organizme.

ga rado mijenjali za ono što bismo dobili kada bismo odustali od tog principa.³⁰⁴ Dakako, ne radi se o samom osjećaju, mi *znamo* da ni mi nećemo biti ostavljeni ako pomoć bude potrebna nama; danas se pomaže njima, a sutra možda nama. *Budući da nikada ne znamo kada će nam pomoć biti potrebna, radije živimo u društvu u kojem se ne ostavlja nikoga.* Jasno, naša spremnost da nikoga ne ostavimo ovisi o resursima koje imamo na raspolaganju; kada bi briga o onima koji se ne mogu brinuti za sebe postala previše skupa, vjerojatno bismo počeli odustajati od principa.³⁰⁵ Međutim, dok god imamo na raspolaganju dovoljno resursa pomisao na odustajanje od principa izgleda zastrašujuća. Drugi razlog za brigu o onima koji se ne mogu brinuti za sebe jest *uvid da bi oni pomogli nama kada bi nam to bilo potrebno i kada bi oni bili u stanju to učiniti.* To je uvid da je *naprosto stvar sreće* da smo mi zdravi a oni nisu, situacija je mogla biti obrnuta i kad bi bila obrnuta onda bi se oni brinuli za nas, zato mi imamo dužnost brinuti se za njih. Jasno, ovaj je razlog dosta slab jer je stanje stvari u kojem nam retardirane osobe mogu pomoći bitno različito od stvarnog stanja stvari; mogući svijet u kojem retardirane osobe pomažu drugima naprosto je mogući svijet u kojem one nisu retardirane. *Razlog da nekome pomognemo je to jači što je mogući svijet u kojem on pomaže nama bliži aktualnom svijetu, što je taj svijet dalji od aktualnog svijeta to je taj razlog slabiji.* Mogući svijet u kojem nam pomaže prijatelj je bliži od mogućeg svijeta u kojem nam pomaže neznanac, a mogući svijet u kojem nam pomaže neznanac je bliži od mogućeg svijeta u kojem nam pomaže osoba koja je retardirana u aktualnom svijetu. Za svaku retardiranu osobu postoji skup mogućih svjetova u kojem ona nije retardirana i u nekim od tih svjetova ona pomaže nama. Zato što je takvo stanje stvari moguće, mi imamo dužnost brinuti se o njima u stvarnom stanju stvari.³⁰⁶

Sljedeće pitanje je *Kakve su naše dužnosti prema ljudima s kojima nemamo nikakvog kontakta?* Intuitivno mi imamo nekakve dužnosti i nekakvu odgovornost prema svim ljudima, čak i prema onima s kojima nikada nismo bili u interakciji i s kojima nikada nećemo ni biti u interakciji. Stoga nije jasno kako teorija društvenog ugovora može objasniti to vjerovanje, budući da prema teoriji društvenog ugovora sve moralne relacije moraju biti zasnovane u interakciji i reciprocitetu. Zamislimo da živimo na jednom velikom otoku i da na njemu imamo i daleko više nego što nam je potrebno. Znamo da postoji još jedan veliki otok i da na njemu ljudi žive u strahovito lošim uvjetima. Mi bismo im vrlo lako mogli pomoći i naša bi im pomoć jako puno značila. Međutim, taj drugi otok je jako udaljen, na njemu nema ničeg što bi za nas bilo zanimljivo te stoga nikada nismo imali i nikada nećemo imati nikakvog kontakta s njegovim stanovnicima.³⁰⁷ Intuitivno, mi bismo im trebali pomoći. Međutim, pitanje je može li teorija društvenog ugovora objasniti tu intuiciju, budući da prema toj teoriji razlog za pomaganje u

³⁰⁴ Mislim da se i inzistiranje na svetosti života od začeca do prirodne smrti može shvatiti kao instanca principa da se nikoga ne ostavlja. Jasno, princip isključuje abortuse i eutanazije samo uz potrebne dodatne pretpostavke; da fetus već jest jedan od nas, da treba ignorirati volju pacijenta koji želi da se isključe aparati koji ga održavaju na životu, itd.

³⁰⁵ Teška odluka da se odustane od principa prikazana je u filmu *Balada o Narajami* iz 1983; japanski seljak odnosi staru majku na brdo Narajama da tamo umre od gladi i hladnoće zato što u obitelji nema dovoljno hrane za djecu; životni vijek ograničen je na 70 godina. Ideja je potpuno zaoštrena u filmu *Loganov bijeg* iz 1976; u dvadesetčetom stoljeću zbog prenapučenosti životni vijek ograničen je na 30 godina.

³⁰⁶ Na ovaj način teorija društvenog ugovora može opravdati *specizam* - stav da se trebamo brinuti za one koji se ne mogu brinuti za sebe zato što oni pripadaju *istoj vrsti* kojoj i mi pripadamo. Problem za specizam jest to što izgleda da pripadanje istoj vrsti naprosto nije moralno relevantna karakteristika, a dužnost da se za nekog brinemo trebala bi biti utemeljena u nekoj moralno relevantnoj karakteristici. Prema ovdje izloženoj slici moralno relevantna karakteristika osoba koje se ne mogu brinuti za sebe jest ta da bi se oni brinuli za nas kada bi situacija bila obrnuta. Jasno, ovdje se otvara pitanje identiteta kroz moguće svjetove; pitanje je da li bi retardirana osoba još uvijek bila ista osoba i kada ne bi bila retardirana; pretpostavka argumenta jest da bi to bila *ista osoba*. Pozivanjem na reciprocitet i identitet kroz moguće svjetove teorija društvenog ugovora može opravdati *specizam* te u tom pogledu stoji bolje od utilitarizma; kada bi retardirane osobe mogle ući u društvenougovorne odnose *one bi i dalje bile iste osobe*, a kada bi srne i medvjedi mogli ući u društvenougovorne odnose *oni više ne bi bili srne i medvjedi*.

³⁰⁷ Primjer je izložio Michael Smith.

krajnjoj liniji jest ono što se očekuje zauzvrat, a u ovom primjeru po pretpostavci ne možemo ništa dobiti zauzvrat. Razmatranja o apstraktnom reciprocitetu pomažu nam da vidimo iz kojih bismo im razloga trebali pomoći i kako ti razlozi zapravo slijede iz teorije društvenog ugovora. *Mi bismo im trebali pomoći zato što bi oni pomogli nama kada bi situacija bila obrnuta.* Dakle, činjenica da oni imaju dispoziciju da pomognu nama u obrnutim okolnostima jest razlog da mi njima pomognemo u okolnostima kakve jesu, zbog toga oni *zaslužuju* našu pomoć i mi *dugujemo* pomoć. Jasno, stvar nikada ne ostaje samo na dispoziciji jer mi nikada ne možemo isključiti mogućnost da će pomoć jednog dana biti potrebna nama. Pored toga, mogu postojati i drugi otoci koji će doznati za naš postupak pa bismo time stekli reputaciju onih koji pomažu a time i onih koji zaslužuju pomoć. Dakako, naša dužnost da pomognemo ljudima s drugog otoka ovisila bi i o tome kakvi su oni ljudi; ako bi oni pomogli nama to bi svakako bio razlog da mi pomognemo njima; ako oni ne bi pomogli nama naš razlog da pomognemo njima bio bi znatno slabiji, možda bi se sveo samo na mogućnost preodgajanja ili na nešto slično.

Je li dogovor arbitraran?

Prema teoriji društvenog ugovora *X je ispravno akko smo se dogovorili da X.* Međutim, pitanje je *da li je X ispravno zato što smo se dogovorili da X ili smo se dogovorili da X zato što je X ispravno?* Dakle, što dolazi prvo, što ovisi o čemu; *da li ispravnost X-a ovisi o našem dogovoru ili naš dogovor ovisi o ispravnosti X-a?*³⁰⁸ Sam naziv "teorija društvenog ugovora" mogao bi sugerirati da naš dogovor da činimo *X* jest ono što *X* čini ispravnim. Međutim, u tom bi slučaju moralnost bila *arbitrarna*; što god se mi dogovorili bilo bi ispravno zato što smo se tako dogovorili; *X* je ispravno zato što smo se dogovorili da je *X* ispravno, a da smo se dogovorili da je *X* neispravno onda bi *X* bilo neispravno; da smo se dogovorili da je ispravno lagati, varati, krasti i ubijati, onda bi bilo ispravno lagati, varati, krasti i ubijati. Jasno, uvjereni smo da je naprosto neispravno lagati, varati, krasti i ubijati i da nikakav dogovor takve postupke ne može učiniti ispravnima; *ma što se mi dogovorili, laž, prevara, krađa i ubojstvo ne mogu biti ispravni.* Uvjereni smo da je laž, prevara, krađa i ubojstvo loše *objektivno i nezavisno od nas*; nezavisno od toga što mi o tome mislimo i što se mi o tome dogovaramo. Stoga smo uvjereni da ne može naš dogovor biti ono što te postupke čini lošima, oni bi bili loši i kada bismo se mi dogovorili da oni nisu loši. Zbog toga moramo prihvatiti drugu opciju dileme i tvrditi *da smo se dogovorili da je X ispravno zato što X jest ispravno* a ne da *X* jest ispravno zato što smo se mi dogovorili da je *X* ispravno. Ovo shvaćanje doista odgovara duhu teorije društvenog ugovora, Naime, mi prihvaćamo one norme koje su *u našem interesu* i to zato što one jesu u našem interesu, a to koje norme jesu u našem interesu a koje nisu, to je *potpuno objektivna činjenica.* *Ako prihvaćanje norme N uvećava prosječnu očekivanu korisnost u društvu za 85 jedinica a prihvaćanje norme M za 135 jedinica, onda je norma M objektivno bolja od norme N; ona je bolja ma što tko o tome mislio i ma što se tko o tome dogovorio.* Jasno, ako nedovoljan broj ljudi u društvu vjeruje da je *M* bolja od *N*, u tom se društvu *M* neće moći uspostaviti kao važeća norma, *ali će i dalje ostati objektivna činjenica da je M bolja od N.* Potpuno je objektivna činjenica da će u *lovu na jelene* svi proći bolje ako svi budu lovili jelene nego ako neki budu lovili zečeve. Jasno, što nam je bolje raditi ovisit će o tome što budu radili naši susjedi, ali ma što radili mi i naši susjedi i ma što mislili mi i naši susjedi, *ostaje potpuno objektivna činjenica* da ćemo svi proći bolje ako svi budemo lovili jelene nego ako neki budu lovili zečeve. *To je smisao u kojem je etika objektivna;* to je smisao u kojem moralne norme vrijede objektivno i *nezavisno od nas*, ma tko što o njima mislio, ma što tko činio i ma što se tko dogovorio. Jasno, moralne norme ne vrijede nezavisno od nas u smislu da bi vrijedile i kada nas uopće ne bi bilo ili

³⁰⁸ Ovo je prekrasan primjer *Eutifronove dileme*, koja u izvornom obliku predstavlja izazov religijskom utemeljenju etike.

u smislu da bi vrijedile i kada bi naši interesi bili radikalno drugačiji; kada nas ne bi bilo ne bi vrijedile nikakve moralne norme, a kada bi naši interesi bili radikalno različiti onda bi vrijedile neke druge moralne norme.³⁰⁹ One vrijede nezavisno od nas u smislu u kojem ono što nam je u interesu može biti različito od onoga što mi mislimo da nam je u interesu, to je smisao u kojem naša vjerovanja o tome što nam je u interesu mogu biti pogrešna. Mi smo uglavnom svjesni svojih interesa; naša vjerovanja o onome što nam je bolje učiniti uglavnom se podudaraju s onim što nam doista jest bolje učiniti. Međutim, to podudaranje nije nužno, zato *gnothi seauton* nije tautologija; pod utjecajem frustracije, straha, neznanja, odgoja, ideologije, propagande, nedostatka vremena, itd, naša vjerovanja o tome što nam je u interesu mogu odstupati od toga što nam doista jest u interesu.³¹⁰ Isto vrijedi i za naša vjerovanja o interesima drugih; da bismo mogli živjeti s drugima, moramo svoje interese uskladiti s njihovima, a da bismo to mogli, moramo znati što su njihovi interesi i uzeti ih u obzir. Iako su naša vjerovanja o interesima drugih često točna, pogotovo u mjeri u kojoj su interesi svih ljudi u osnovi isti, naša vjerovanja o interesima drugih mogu znatno odstupati od njihovih stvarnih interesa; naša procjena može biti zasjenjena vlastitim interesom; možemo biti pod utjecajem predrasuda; možemo naprosto raspolagati krivim informacijama; itd. Zbog toga početnu i jednostavnu definiciju moralne ispravnosti:

X je ispravno akko smo se dogovorili da *X*.

trebamo zamijeniti nešto složenijom kontrafaktičkom formulacijom:

X je ispravno akko bismo se dogovorili da *X* kada bismo bili racionalni, informirani, ravnopravni i nepristrani.

Zbog toga se često kaže da teorija društvenog ugovora zapravo opisuje *hipotetički* a ne *stvarni* dogovor te da je stoga pravedno ono što je posljedica *hipotetičkog* a ne *stvarnog* dogovora. Hipotetička formulacija je bitno bolja jer *isključuje* kriva vjerovanja o vlastitim interesima, kriva vjerovanja o tuđim interesima, pristranost do koje dolazi zbog vlastitog interesa, i sve ostale faktore koji mogu dovesti do pogreške. Pored toga, *de facto* postignuti dogovori mogu biti nepravedni i zbog velikih razlika u pregovaračkim pozicijama; slabija strana može biti prisiljena prihvatiti dogovor koji bi inače za nju bio neprihvatljiv. *Razlika između stvarnog i hipotetičkog dogovora* izuzetno je važna iz više usko povezanih razloga. Prvo, ona *objašnjava u čemu se sastoji moralna pogreška* - u odstupanju od idealnog hipotetičkog dogovora. Drugo, *objašnjava kako je do pogreške došlo*; da su znali sve relevantne činjenice nikada ne bi odlučili da ... , prihvatili su tu normu jer nisu znali da ..., nametnuli su tu normu jer im je bilo u interesu da ...,

³⁰⁹ Moglo bi se reći da bi u nekom smislu moralne norme vrijedile i kada ljudi ne bi postojali; one bi tada vrijedile *hipotetički*: kada bi postojali takvi i takvi organizmi onda bi među njima vrijedile takve i takve norme. U istom smislu bi i zakoni zbrajanja vrijedili u svijetu kojem ne bi postojali nikakvi predmeti; i usvijetu bez ikakvih predmeta bila bi istina da kada bi postojala 2 predmeta i još 2 predmeta, da bi onda postojala 4 predmeta.

³¹⁰ Općenito govoreći tri su mogućnosti kada se radi o tome što nam je u interesu; prva je *zadovoljenje potrebe*, pri čemu se misli na ono što nam doista treba ma što mi o tome mislili; druga je *zadovoljenje želja*, pri čemu se misli na ono što želimo bez obzira na ono što bi nam objektivno moglo biti važnije; treća je *izazivanje sreće*, pri čemu se misli na sam osjet sreće a ne na ono što je do njega dovelo. Vrlo je zanimljivo pitanje čemu trebamo težiti i što pod kojim uvjetima dovodi do čega. Ako nam je u interesu ono što zadovoljava naše želje, onda je altruisti u interesu dobrobit drugih a patrioti je u interesu dobrobiti njegove nacije; ako nam je u interesu osjet sreće, onda je bolje simulirati ugodne osjete nego stvarno doživjeti manje ugodne; itd. Iako su ovo vrlo zanimljiva i relevantna pitanja, u ovom poglavlju naprosto pretpostavljam da nam je u interesu ono što nam je objektivno u interesu. Inače, ova se rasprava razvija u okviru utilitarizma. Značajan i zanimljiv doprinos ovoj raspravi dao je Derek Parfit u knjizi *Reasons and Persons* iz 1986.

da nisu bili u podređenom položaju ne bi prihvatili ..., itd. Treće, razlika između stvarnog i hipotetičkog dogovora *omogućava kritiku postojećih moralnih normi*; pozicija idealnog dogovora predstavlja poziciju s koje možemo kritizirati postojeće dogovore; nije li bolje da ..., izgleda da je pravednije da ..., itd. Četvrto i najvažnije, uvođenje kontrafaktičke formulacije *omogućava nam da kritiziramo one koji ne prihvaćaju dogovore koje bi trebali prihvatiti*. Glavna osnova za kritiku nekog tko ne prihvaća normu *M* jest *to što bi ju prihvatio kada bi bio racionalan, informiran, nepristran, itd.* Iako je u njegovom interesu da prihvati *M*, on ne prihvaća *M* jer ne uviđa da *M* doista jest u njegovom interesu. On može biti ohol, tvrdoglav, gramziv, neinformiran, ideološki indoktriniran, zaslijepljen vlastitim kratkoročnim interesom, itd, međutim, *kada bi bio racionalan, on bi prihvatio M*. Dakako, iracionalnost može dovesti i do prihvaćanja neprihvatljivih stanja stvari; osjećaj manje vrijednosti, zastrašenost, umor, nepoznavanje vlastitih prava, i slični faktori mogu dovesti do toga da pristanemo na manje od onoga što nam pripada. Tako nam uvođenje kontrafaktičke formulacije omogućava nam da se u predlaganju pravednog stanja stvari ne osvrćemo na one koji ga *de facto* ne prihvaćaju, već da uzimamo u obzir samo one koji ga ne bi prihvatili u hipotetičkim idealnim okolnostima. Time se u moralnoj argumentaciji rješavamo balasta iracionalnosti, pristranosti, itd.³¹¹ Drugim riječima, razlika između stvarnog i hipotetičkog dogovora omogućava nam da opravdamo razliku između *prihvaćenog* i *prihvatljivog*, to jest, razliku između onoga što ljudi prihvaćaju i onoga što bi trebali prihvatiti. Ono što smo dužni učiniti jest ponuditi *prihvatljivo* rješenje, da li će ono *de facto* biti prihvaćeno ili ne, to nije na nama. Iako za praktične svrhe ni u kom slučaju nije svejedno da li će netko prihvatiti neki razlog ili neće, u etičkom kontekstu jedino je relevantno *treba* li ga on prihvatiti ili ne. Peto, razlika između stvarnog i hipotetičkog dogovora *objašnjava osjećaj da postoji moralna stvarnost* koja je objektivna i nezavisna od nas; ono što bismo se dogovorili u idealnim uvjetima nezavisno je od nas u prethodno izloženom smislu. Šesto, ustanovljavanjem objektivne moralne stvarnosti *omogućava objašnjenje osjećaja moralnog otkrića* jer svako otkriće mora biti otkriće nečeg već postojećeg a ne konstrukcija nečeg što do tada nije postojalo.³¹² Sedmo, opravdava intuiciju da *u slučajevima moralnog neslaganja od dvije sukobljene strane samo jedna može biti u pravu*; iako obje strane mogu imati nekakve razloge za svoje stavove, u krajnoj liniji samo jedna može biti u pravu. Da zaključimo, *hipotetički idealni dogovor je onaj dogovor koji na najbolji mogući način koordinira naše stvarne interese* te je u tom smislu objektivna i vrijedi nezavisno od nas. Zbog toga za teoriju društvenog ugovora moralne norme nisu arbitrarne konvencije već odražavaju objektivne načine koordiniranja interesa individua u društvu. Zbog toga ekvivalenciju *X je ispravno akko bismo se dogovorili da X kada bismo bili racionalni, informirani, ravnopravni i nepristrani* ne smijemo shvatiti u smislu da naš dogovor *konstituirao* ispravnost *X*-a, već radije u smislu da naš dogovor da činimo *X* predstavlja *indikator* toga da je *X* najbolji mogući način koordiniranja naših interesa u danoj domeni. Nije *X* najbolje što možemo učiniti zato što bismo se dogovorili da činimo *X*, nego bismo smo se dogovorili da činimo *X* zato što *X* jest najbolje što možemo učiniti.

Distributivna pravednost

Veo neznanja

Svaka teorija društvenog ugovora treba dati odgovore na dva pitanja (1) Pod kojim bismo se uvjetima trebali dogovarati? i (2) Što bismo se dogovorili kada bismo se dogovarali

³¹¹ Da se u fizici nije apstrahiralo od trenja, zakoni kretanja vjerojatno nikada ne bi bili formulirani.

³¹² U teorijskom kontekstu primjeri moralnih otkrića bili bi: Kantovo otkriće da je dignitet zasnovan u autonomiji; Nagelovo i Williamsovo otkriće moralne sreće; Frankfurtovo otkriće da mogućnost izbora nije nužan uvjet za moralnu odgovornost, itd. U praktičnom kontekstu to bi mogla biti ideja humanizma, ideja demokracije, Francuska revolucija, Luterov protest, ideja ravnopravnosti spolova i rasa, itd.

pod tim uvjetima? Uvjeti pod kojima bismo se trebali dogovarati čine takozvani *izvorni položaj*. Točno specificiranje izvornog položaja izuzetno je važno jer o njemu ovisi do kakvog ćemo dogovora doći, to jest, kakav će biti *sadržaj teorije*. U djelu *A Theory of Justice* iz 1971, najvećem djelu političke filozofije dvadesetog stoljeća, John Rawls je ponudio vrlo originalne, jednostavne i zanimljive odgovore na ta dva pitanja.³¹³ Svoju je teoriju nazvao *Justice as Fairness*, što bi se moglo prevesti kao *pravednost kao poštenje*. On je smatrao da bismo se trebali dogovarati *iza vela neznanja*. To znači da prilikom dogovaranja o tome kako bi trebalo biti ustrojeno pravedno društvo *ne bismo smjeli znati koji će biti naš položaj u tom društvu*; kada bismo znali svoj položaj u društvu onda bismo mogli biti *pristrani* i zalagati se ne za ona rješenja koja bi bila pravedna već za ona koja bi nam bila u interesu. U svakodnevnoj etici pitamo se *Kako bi tebi bilo kada bi netko drugi to isto činio tebi?* Kant se pitao *Što bi bilo kada bi svi to činili?* a Rawls se pita *Što bi odlučio kada ne bi znao tko ćeš biti?* Sve su to načini da utvrdimo što smijemo činiti i što je prihvatljivo za druge. Dakle, veo neznanja isključuje pristranost i omogućava neometan uvid u pravedna rješenja. Iako je Rawls uveo tehnički termin, to je intuicija koja je vrlo stara, vrlo jednostavna i vrlo duboko ukorijenjena u moralnom rasuđivanju. Bi li se robovlasnik zalagao za robovlasništvo kada ne bi znao da li će biti robovlasnik ili rob? Bi li rasist i dalje bio rasist kada ne bi znao koju će boju kože imati? Bi li muški šovinist i dalje bio šovinist kada ne bi znao kojeg će spola biti? Bi li nacist bio nacist kada ne bi znao da li će biti Židov ili Arijevac? Bi li direktor smatrao da treba imati 10 puta veću plaću od radnika kada ne bi znao da li će biti direktor ili radnik? Bi li se bogat čovjek zalagao za ukidanje socijalne pomoći kada ne bi znao da li će i sam biti nezaposlen? Bi li se zdrav čovjek zalagao za ukidanje obaveznog zdravstvenog osiguranja kada ne bi znao da li će biti zdrav ili bolestan? Itd. Dakle, *onaj koji određuje položaj neke kategorije ljudi ne smije znati da li će i sam pripadati toj kategoriji*.³¹⁴ *Ono što ne smijemo znati iza vela neznanja jest naš položaj u društvu i sve one karakteristike koje bi mogle utjecati na naš položaj u društvu; to znači da ne smijemo znati svoje prihode, zanimanje, obrazovanje, socijalno porijeklo, rasu, religiju, političke stavove, moralne vrijednosti, preferencije, način života, spol, dob, inteligenciju, snagu, talente, itd.* To što nećemo znati svoje političke stavove, moralne vrijednosti i način života nagnat će nas da se odlučimo za *liberalnu državu* u kojoj će svi njeni građani imati pravo da žive u skladu sa svojim uvjerenjima i na način kojega smatraju najboljim. To što nećemo znati svoje socijalno porijeklo, prihode, profesiju i sposobnosti nagnat će nas da se odlučimo za *socijalnu državu* u kojoj neće biti prevelikih ekonomskih razlika i koja će garantirati životni minimum i onima koji ga neće biti u stanju sami postići. To što nećemo znati koja ćemo religijska uvjerenja imati i da li ćemo ih uopće imati nagnaće nas da isključimo bilo kakav oblik *teokracije* i odlučimo se za *sekularno društvo* u kojem će religijska uvjerenja biti irelevantna za funkcioniranje društva i položaj u društvu. To što nećemo znati svoje socijalno prijeklo nagnat će nas da odbacimo bilo kakav oblik *aristokracije* ili *kastinskog društva*. S druge strane, *ono što moramo znati iza vela neznanja jesu opće činjenice o ljudskoj prirodi* relevantne za donošenje odluka o ustroju društva, to bi bila znanja iz psihologije, sociologije, ekonomije, politike, povijesti, itd. Dakle, trebali bismo znati

³¹³ *Pravednost kao poštenje* je prijevod engleskog izraza *Justice as Fairness*, naziva kojeg je Rawls dao svojoj teoriji pravednosti. Mislim da je *pravednost kao poštenje* najbolji mogući prijevod iako u hrvatskom ne postoji riječ koja sasvim točno odgovara engleskoj riječi *fairness*. Kod nas se *Justice as Fairness* prevodi kao *pravednost kao pravičnost*. Međutim, budući da su "pravednost" i "pravičnost" naprosto dvije varijante jedne te iste riječi s istim smislom, mislim da je primjerenije "fairness" prevesti kao "poštenje". Na koncu, "fair play" bi bila "poštena igra". Rawls je osnovnu ideju svoje teorije prvo izložio u članku "Justice as Fairness" iz 1958, a sažetija verzija cjelokupne teorije objavljena je 2001. pod naslovom *Justice as Fairness - A Restatement*. Kvalitetni i čitljivi komentari Rawlsove teorije jesu knjige *The Liberal Theory of Justice* Briana Berryja iz 1973, te *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Chandriana Kukathasa i Philipa Pettita iz 1990.

³¹⁴ Na sličan način nepristranost se osigurava tradicionalnom trodijelom vlasti na zakonodavnu, sudsku i izvršnu.

opće činjenice o ljudskoj prirodi; što motivira ljude, do čega im je stalo, itd; zatim opće činjenice o funkcioniranju ekonomije, na primjer, o optimalnom omjeru ulaganja i štednje, o stimulativnim kamatama, itd.

Ideja *odlučivanja iza vela neznanja* pogotovo je prisutna kod podjele dobara, i to upravo u slučajevima u kojima dijeli jedan od onih koji će i sami dobiti dio. Izražena je u principu da *onaj koji dijeli ne smije znati koji će ga dio zapasti*, u najjednostavnijem slučaju to je princip da *onaj koji dijeli posljednji uzima dio*. Na princip se oslanjamo kada želimo postići *poštenu podjelu*; ako dvojica dijele sendvič, onda jedan reže a drugi prvi uzima dio; ako četvorica dijele pizzu, onda onaj koji dijeli uzima zadnji; ako dvanestorica dijele tortu, onaj koji dijeli uzima zadnji; itd. Razlog je jasan; ako bi onaj koji dijeli prvi uzimao dio, mogao bi podijeliti na nejednake dijelove i onda uzeti veći dio, ali ako onaj koji dijeli zna da će ga dopasti dio koji zadnji ostane na stolu, onda će nastojati da svi dijelovi budu jednaki. Ako bude dijelio na nejednake dijelove, velika je vjerojatnost da će mu ostati najmanji dio, stoga jedini način da bude siguran da neće proći lošije od ostalih jest da dijeli na jednake dijelove.³¹⁵ Odlučivanje iza vela neznanja u nekim će situacijama dovesti do podjele na *jednake* dijelove no u nekim neće. Sendviči ili pizze će se često dijeliti na jednake dijelove, pogotovo ako su svi jednako gladni i jednako zaslužni. Međutim, čovjek koji ne zna da li će biti nezaposlen vjerojatno neće smatrati da socijalna pomoć treba biti jednako visoka kao prosječna plaća; čovjek koji ne zna da li će biti direktor ili radnik vjerojatno neće smatrati da radnik treba imati jednaku plaću kao i direktor; itd. Čovjek koji ne zna da li će biti crnac ili bijelac smatrat će da sve rase trebaju imati *jednaka* prava; čovjek koji ne zna da li će biti muško ili žensko smatrat će da svi spolovi trebaju imati *jednaka* prava, itd.

Odlučivanje iza vela neznanja primjer je takozvane *proceduralne pravednosti*. *Proceduralno pravedna odluka je ona odluka koja je pravedna zato što je donešena pravednom procedurom*. Ideja je da postoje načini donošenja odluka koji su takvi da, ako ih se poštuje, automatski dovode do pravednih odluka. Ako je u pravednom suđenju sud nekoga proglasio krivim onda je on kriv jer ga je sud proglasio krivim; ako su institucije lokalne samouprave zakonom propisanim načinom odredila da prirez bude 10% onda je 10% pravedan prirez jer su tako odlučile institucije lokalne samouprave; ako je Filozofski fakultet nekom izdao diplomu profesora filozofije onda on ima pravo predavati filozofiju u srednjoj školi jer mu je diplomu izdao za to ovlašteni fakultet; itd. Jasno je zašto je *ideja proceduralne pravednosti prirodno vezana uz teoriju društvenog ugovora*; ako se grupa ljudi dogovorila da svoje međusobne odnose regulira pravilom *P*, onda je to pravilo pravedno naprosto zato što su se dogovorili da ga prihvate. Budući da se teorijom društvenog ugovora nastoji zasnovati cjelokupna etika i filozofije politike, nezavisne intuicije o pravednosti ne bi smjele imati nikakvu težinu; pravedno bi trebalo biti samo ono što je posljedica dogovora i samo zato što je posljedica dogovora.³¹⁶ Međutim, u nekim slučajevima postoji *nezavisni kriterij pravedne raspodjele* koji se nastoji postići odgovarajućom procedurom, dok u nekim slučajevima takav kriterij ne postoji nego je ishod pravedan upravo zato što je do njega došlo odgovarajućom procedurom. Kod podjele sendviča, torte ili kuće uvjereni smo da je pravedna raspodjela na jednake dijelove a dijeljenje

³¹⁵ Varijanta principa da *onaj koji dijeli ne smije znati koji će ga dio zapasti* ponekad se primjenjuje i u pravosuđu. Ako nasljednici dijele kuću, onda se prvo svi dogovaraju kako će ju podijeliti, a onda kockom odlučuju kome će pripasti koji dio. Budući da je kuće često nemoguće dijeliti na potpuno jednake dijelove, ovom se metodom osigurava maksimalno pravedna raspodjela. Zbog toga je na Općinskom sudu u Omišu dugo stajao šešir koji se koristio upravo u te svrhe; nakon što bi izvršile podjelu na jednako vrijedne dijelove zainteresirane stranke bi izvlačile ceduljice iz tog šešira. Ta se praksa u dijalektu nazivala *brušket*. Nakon što je čuo za ovaj primjer, jedan kolega je zaključio da bi trebalo vidjeti je li Rawls ljetovao u Omišu

³¹⁶ Kao što smo vidjeli u paragrafu *Je li dogovor arbitraran?* ovo nije točno; pravedan dogovor je pravedan ne zato što su se ljudi tako dogovorili nego zato što maksimizira interese pojedinca na način koji je prihvatljiv za druge.

iza vela neznanja uvodimo upravo zato da bismo osigurali raspodjelu na jednake dijelove. Međutim, kod odlučivanja o omjeru prosječne plaće i socijalne pomoći ili o omjeru plaće direktora i radnika, izgleda da naprosto *ne postoji nikakav nezavisni kriterij* do kojega se nastoji doći, već da bi omjeri oko kojih bismo se dogovorili iza vela neznanja bili pravedni upravo zato što bismo se o njima dogovorili iza vela neznanja. Proceduralnu pravednost kod koje ne postoji nezavisni kriterij pravednosti Rawls je nazvao *čista proceduralna pravednost*, dok je onu kod koje takav kriterij postoji nazvao *savršena proceduralna pravednost*.³¹⁷ Stoga je pitanje bi li dogovaranje oko pravednog društva iza vela neznanja doista predstavlja primjer *čiste* proceduralne pravednosti ili se ipak radi o *savršenoj* proceduralnoj pravednosti. Drugim riječima pitanje je jesu li principi pravednosti do kojih bismo došli iza vela neznanja pravedni zato što bismo iza njih došli iza vela neznanja ili ih već otprije smatramo pravednima na nezavisnim osnovama. Kada se radi o intuiciji da u pravednom društvu svi trebaju imati jednaka prava čini nam se da tu intuiciju imamo i nezavisno od dogovora iza vela neznanja te da stoga činjenica da bismo se iza vela neznanja dogovorili da svi imaju jednaka prava *ne konstituira već samo dodatno utvrđuje* naše prethodno uvjerenje da svi trebaju imati jednaka prava. U svakom slučaju, dogovaranje iza vela predstavlja izuzetno dobru metodu dolaska do pravednih principa, bez obzira da li ih ta metoda konstituira ili ih samo dodatno uvrđuje.³¹⁸

Maksimin

Pored vela neznanja, koji osigurava nepristranost, drugi element izvornog položaja jest *nastojanje da se maksimizira vlastiti interes*. Dakle, stranke koje se dogovaraju oko pravednog ustroja društva *nastoje maksimizirati vlastiti interes iza vela neznanja*. Osoba koja odlučuje o statusu spolova u društvu nastoji proći *što je moguće bolje* ma kojeg spola bila; osoba koja odlučuje o statusu rasa nastoji proći *što je moguće bolje* ma koje rase bila; osoba koja odlučuje o omjeru prosječne plaće i socijalne pomoći nastoji proći *što je moguće bolje* bila zaposlena ili ne; itd. Zbog toga bi pravedno društvo bilo ono koje bi nastalo kao posljedica nastojanja da iza vela neznanja maksimiziramo vlastiti interes. Rawls je smatrao da najbolji način da maksimiziramo vlastiti interes iza vela neznanja jest da slijedimo strategiju koju je nazvao *maksimin*. To je strategija u kojoj se nastoji *maksimizirati minimalni ishod*, to znači da *od svih mogućih distribucija treba odabrati onu u kojoj onaj koji prođe najlošije još uvijek prođe bolje nego u bilo kojoj drugoj distribuciji*. Zašto? Zato što znamo da nam se može dogoditi da upravo mi budemo ti koji će proći najlošije, zbog toga trebamo birati ono društvo u kojem je onima kojima je najlošije još uvijek bolje nego u bilo kojem drugom društvu. Možda ćemo se upitati zašto bi bilo racionalno rukovoditi se *maksiminom*. Zašto se ne bismo, na primjer, rukovodili *maksimaksom* - strategijom prema kojoj bi trebalo birati ono društvo u kojem oni koji prođu najbolje prođu bolje nego u bilo kojem drugom društvu. Zašto ne bismo naprosto slijedili

³¹⁷ *A Theory of Justice*, str.74. Pored ove dvije Rawls navodi još i *nesavršenu proceduralnu pravednost*, to je ona kod koje postoji nezavisni kriterij pravednosti ali ne možemo biti sigurni jesmo li ga postigli ili nismo. Na primjer, u sudskom procesu je jasno da trebamo osuditi krive i osloboditi nevine no ne možemo uvijek biti sigurni da je taj kriterij zadovoljen.

³¹⁸ Metodološki gledajući, Rawlsova teorija sadrži unutanju napetost između ideje *čiste proceduralne pravednosti* i ideje *reflektivnog ekvilibrija*. Naime, reflektivni ekvilibrij je metoda u kojoj intuicije o općim principima usuglašavamo s intuicijama o pojedinim slučajevima; poned odustanemo od intuicije o općem principu a ponekad od intuicije o pojedinom slučaju. U slučaju Rawlsove teorije uvjete izvornog položaja modificiramo tako da rezultati koje dobijemo odgovaraju našim prethodnim uvjerenjima o pravednosti. Međutim, to ima smisla samo ako postoje prethodna uvjerenja o pravednosti a upravo je to ono što Rawls negira inzistiranjem na čistoj proceduralnoj pravednosti. Stoga je zapravo trebao odustati ili od reflektivnog ekvilibrija ili od čiste proceduralne pravednosti. Ove dvije ideje mogu opstati u istoj teoriji samo uz dodatne uvjete i pojašnjenja. Na primjer, moglo bi se reći da je čista proceduralna pravednost samo heurističko sredstvo i da se mi zapravo samo pretvaramo da ne postoje nezavisni kriteriji pravednosti iako znamo da oni zapravo postoje.

očekivanu korisnost i birali ono društvo u kojem je u prosjeku bolje nego u bilo kojem drugom? Zašto ne bismo slijedili *egalitarizam* i birali ono društvo u kojem je svima jednako?

	A	B	C	D
Najbolje	60	100	30	90
Najgore	40	10	30	30

Maksim nam nalaže da biramo A jer je onome kome je najgore bolje nego u bilo kojoj drugoj distribuciji; *maksimaks* nam nalaže da biramo B jer je onome kome je najbolje bolje nego u bilo kojoj drugoj distribuciji; *egalitarizam* nam nalaže da biramo C jer je svima jednako; *očekivana korisnost* nam nalaže da biramo D jer je prosjek viši nego u bilo kojoj drugoj distribuciji.³¹⁹ Maksimin je "ziheraška" strategija, ona nam kaže da je *Bolje vrabac u ruci nego golub na grani!* Pitanje je zašto bi bilo racionalno prihvatiti tu strategiju a ne bilo koju drugu.³²⁰ Odgovor je jasan; kada se radi o toliko važnoj stvari kao što je trajni položaj pojedinca u društvu, trebamo biti vrlo oprezni i ne smijemo se igrati; završiti kao rob ili kao čovjek bez mogućnosti zaposlenja u društvu bez socijalne pomoći, to su opcije koje su toliko loše da ih svakako treba isključiti, ma kako bila mala vjerojatnost da će nam se ikada dogoditi. Čovjeka koji svaki tjedan uplati 10kn za LOTO nećemo smatrati iracionalnim iako je vjerojatnost zgoditka jedan prema milijun, s druge strane, čovjeka koji bi svu svoju imovinu stavio na kocku smatrali bismo potpuno iracionalnim čak i kada bi vjerojatnost dobitka bila neuporedivo viša. Zbog toga je, kada se iza vela neznanja dogovaramo oko temeljnih principa društva u kojem ćemo živjeti, racionalno rukovoditi se *maksim*om a ne nekom drugom strategijom. *Zbog toga je racionalno odlučiti se za društvo u kojem nema nejednakosti u pogledu sloboda i u kojem su ekonomske razlike što je moguće manje.* Činjenica da bi iza vela neznanja bilo racionalno odabrati takvo društvo jest ono što takvo društvo čini pravednim.³²¹ Doista, kada ne biste znali kakav će vam biti položaj u društvu, za kakvo biste se društvo odlučili? Za ono u kojem svi imaju jednake slobode ili za ono u kojem neki nisu jednako slobodni kao i drugi? Za ono u kojem su ekonomske razlike jako velike ili za ono u kojem su ekonomske razlike što je moguće manje? Kojim biste se principom rukovodili u odlučivanju, maksiminom, očekivanom korisnošću ili nekim trećim?³²²

Pored toga, intuicije o *prioritetu* nalažu nam da društvo uredimo u skladu s maksiminom; ideja prioriteta kaže nam da prvo treba pomoći onima kojima je najgore a ustrojavanje društva u skladu s maksiminom upravo je u interesu onih kojima je najgore. Isto nam tako i intuicije o *marginalnoj korisnosti* nalažu da društvo ustrojimo u skladu s

³¹⁹ Jasno, kada bi jednaka raspodjela bila 70:70 a ne 30:30 maksimin bi nam nalagao da ju prihvatimo, međutim, ne zato što bila jednaka, niti zato što bi u prosjeku bila najviša, već zato što bi u njoj onome kome bi bilo najgore bilo bolje nego u bilo kojoj drugoj raspodjeli.

³²⁰ Harsanyi smatra da bi bilo racionalno odlučivati u skladu s očekivanom korisnošću, Nozick se pita a što s onima koji se vole kockati.

³²¹ Jasno, sljeđenje maksimina iza vela neznanja navelo bi nas da prihvatimo društvo u kojem nema *nikakvih* ekonomskih razlika, no potpuno egalitarističko društvo je vrlo teško ostvarivo, prvenstveno zato što nije jasno kako bi se u takvom društvu osigurala *motivacija* za ulaganje bilo kakvog napora. Pored toga, izgleda razumno za pretpostaviti da će društvo u kojem postoje neke nejednakosti biti efikasnije i prosperitetnije od društva u kojem nema nikakvih nejednakosti, te da će zbog toga onima koji će proći lošije u društvu s nejednakostima još uvijek biti bolje nego u društvu u kojem neće biti nikakvih nejednakosti.

³²² Možda maksimiziranje vlastitog interesa iza vela neznanja nije konstitutivno za pravednost. Pošten čovjek ne bi htio živjeti u društvu u kojem su penzioneri prisiljeni kopati po kantama od smeća i kada bi bio siguran da će u tom društvu imati vilu s bazenom; pošten čovjek ne bi htio živjeti u robovlasničkom sustavu i kada bi bio siguran da će biti robovlasnik a ne rob; itd. U svakom slučaju, takvom čovjeku nije ni potrebno da staje iza vela neznanja, to je potrebno čovjeku koji bi se zalagao za sustav u kojem su neki prisiljeni kopati po kantama od smeća kada bi bio siguran da će imati vilu s bazenom i koji bi se zalagao za robovlasništvo kada bi bio siguran da će biti robovlasnik a ne rob.

maksiminom; onome tko ima 30 njemu 10 vrijedi daleko više nego onome tko ima 80; zato prioritet imaju oni koji su u najlošijem položaju. Rawls smatra da opći princip, na kojeg bismo se trebali oslanjati kada bismo nastojali maksimizirati vlastiti interes iza vela neznanja, jest da je *nejednakost opravdana samo ako je u interesu onih kojima je najlošije*.³²³ Drugim riječima, nejednakost je opravdana samo ako je onima kojima je najlošije bolje s tom nejednakošću nego bez nje, ili, nejednakost je opravdana samo ako je prihvatljiva za one koji su u lošijem položaju od ostalih. Tim principom se ponekad opravdava daljnje poboljšanje položaja onih kojima je već bolje nego drugima, na primjer; radnicima je u interesu da se direktoru poveća plaća jer će onda bolje upravljati poduzećem pa će i radnicima biti bolje; građanima je u interesu da se saborskim zastupnicima uvedu dodatne beneficije jer će onda biti više motivirani za rad pa će i građanima biti bolje; obavještajne službe smiju prisluškivati građane jer se time povećava sigurnost svih građana pa i onih koje se prisluškuje; itd. Bila ovo istina ili ne, ideja je da je *nejednakost opravdana kada je u interesu svih ili barem onih kojima je najlošije*.

Pravednost kao poštenje

Rawls je smatrao da bismo, kada bismo nastojali maksimizirati vlastitu korist iza vela neznanja, prihvatili sljedeća dva principa pravednosti:³²⁴

(1) *Princip jednake slobode* Svaka osoba treba imati pravo na najširi sustav osnovnih sloboda spojiv s jednakim sustavom sloboda za druge.

(2) *Princip razlike* Socijalne i ekonomske nejednakosti trebaju biti uređene tako (a) da je razumno očekivati da budu u interesu svih i (b) da budu vezane uz položaje i dužnosti koji su otvoreni za svih.³²⁵

Ova dva principa čine okosnicu njegove teorije *pravednosti kao poštenja*. Prvim principom garantiraju se *jednaka osnovna prava za sve građane*; pravo na život, slobodu, imovinu, pravo da se bira i bude biran, pravo na slobodu govora, mišljenja, udruživanja, itd. Drugim principom određuje se *da su nejednakosti opravdane* kada su u interesu svih, uz uvjet da se *svi imaju pravo kandidirati* na dužnosti koje nose bolji socijalni ili ekonomski položaj.³²⁶ Stoga se može reći da je prvi princip *politički* dok je drugi *ekonomski*. Nadalje, njihov redosljed nije slučajan, prvi princip *ima prioritet* nad drugim, i to u dva smisla.³²⁷ Prvo, *slobodu se smije ograničiti samo zbog veće slobode*; pravo na slobodu okupljanja treba biti ograničeno ako ugrožava nečije pravo na život ili imovinu; pravo na slobodu informiranja treba biti ograničeno ako krši pravo na privatnost; itd. Drugo, *slobodu se ne smije ograničiti zbog blagostanja*; robovlasništvo i feudalizam bili bi neprihvatljivi čak i kada bi bili ekonomski neuporedivo efikasniji od demokratskog poretka; kada bi se grupu znanstvenika moglo ucjenama i zastrašivanjem navesti

³²³ Postoje različite varijante ovog principa: nejednakost je opravdana kada je *u interesu onih kojima je najlošije*; kada je *najviše u interesu onih kojima je najlošije*; kada je *u interesu svih*; itd. Čak sam Rawls u *A Theory of Justice* na str.54. kaže da nejednakosti trebaju biti *na korist svih*, dok na str.266. kaže da nejednakosti trebaju biti *na korist onih kojima je najlošije*.

³²⁴ Inače, Rawls inzistira da je njegova teorija pravednosti neutralna u odnosu na podjelu ekonomije na tržišno-plansku s jedne strane i kapitalističko-tržišnu s druge; pravedno je ono društvo koje je ustrojeno u skladu s navedenim principima pravednosti, bilo ono kapitalističko ili socijalističko.

³²⁵ Rawls smatra da česti kandidati za princip pravednog stjecanja kao što su Svakome prema zaslugama! Svakome prema potrebama! itd. zapravo predstavljaju *princip drugog reda* koji mogu vrijediti lokalno, za neku ograničenu grupu ljudi, u nekim uvjetima, za neka dobra ili za neke resurse. S druge strane, *princip razlike* je opći princip koji bi trebao vrijediti za društvo u cjelini, to jest, za svako stjecanje u dobro uređenoj državi.

³²⁶ Ponekad se govori o tri principa jer se 2a i 2b navode kao samostalni principi, tada se govori o (1) *principu jednake slobode*, (2a) *principu razlike* i (2b) *principu jednakih mogućnosti*.

³²⁷ Pravila prioriteta navedena su u *A Theory of Justice* na str.266/267.

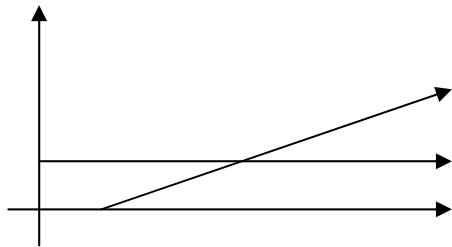
da proizvedu lijek od ogromne koristi za čovječanstvo to ne bi bilo opravdano jer bi pri tome bila prekršena njihova prava; istrebljenje nepopularne manjine ne može biti opravdano dugotrajnom stabilnošću u regiji i prosperitetom ma kolikog broja ljudi; socijalistički režim nije opravdan ako se blagostanje postiže na uštrb sloboda; itd. Isto vrijedi i za uvjet (2b); čak i kada bi monarhija, aristokracija ili kastinski sistem bili efikasniji od demokracije, ta društvena uređenja ne bi bila prihvatljiva jer vodeći položaji u društvu ne bi bili dostupni svima. Ideju prioriteta slobode i prava nad blagostanjem Rawls je nazvao *leksičkim redom*; isto kao što se u rječniku ne prelazi na slova koja počinju slovom B dok se ne iscepe riječi koje počinju slovom A, tako se ni u društvu ne prelazi na pitanje blagostanja i zarade dok se ne riješi pitanje prava i sloboda; *prava i slobode imaju prioritet u odnosu na blagostanje i zaradu*. U tom smislu se kaže da su princip jednake slobode i princip razlike izloženi *leksičkim redom*.³²⁸

Od dvaju Rawlsovih principa, *princip jednake slobode* nije izazvao nikakve posebne polemike. To i ne čudi jer tko bi se usudio javno dovesti u pitanje to da svi građani trebaju imati *jednaka prava i dužnosti* bez obzira na rasu, spol, vjeroispovijest, itd. Svi smo uvjereni da svi građani trebaju *pred zakonom biti jednaki* i da država u kojoj to nije slučaj naprosto nije pravedna i nije dobra. Međutim, *princip razlike* naišao je na brojna osporavanja i izazvao izuzetno burnu i plodnu raspravu koja i danas čini nezaobilazan dio svake rasprave oko distributivne pravednosti. Ideja da ekonomske razlike među građanima trebaju biti što je moguće manje nije tako neupitna kao ideja da među građanima ne smije biti nikakvih razlika u temeljnim slobodama. Kada se radi o pravima svi smo egalitaristi, kada se radi o prihodima baš i nismo. Stoga treba vidjeti jesu li ekonomske nejednakosti u društvu opravdane i ako jesu zbog čega i do koje mjere. Rawlsov *princip razlike* kaže nam da je *ekonomska nejednakost opravdana samo ako je onima koji su lošijem položaju bolje nego što bi im bilo kada ne bi bilo te nejednakosti*.

Princip razlike dovodi do takozvane *socijalne države*; njime se nastoje smanjiti ekonomske nejednakosti među građanima i suzbiti prirodna tendencija tržišne ekonomije da *bogati postaju još bogatiji a siromašni još siromašniji*. Iako ima implikacije u raznim aspektima društva, primjena principa razlike najjasnije se vidi u *poreznoj politici*. Ideja da nekome smije biti bolje nego drugima samo ako od toga i ti drugi imaju koristi realizirana je u *progresivnoj poreznoj stopi* - *porezna stopa raste s visinom prihoda*. Na primjer; tko zaradi manje od 30 tisuća kuna godišnje oslobođen je svakog poreza; tko zaradi između 30 i 50, plaća 10%; tko zaradi između 50 i 80 plaća 20%; itd. Dakle, što je viša zarada, to se viši postotak mora izdvojiti za porez! Jasno, oni s boljim prihodima bi plaćali više i kada bi porezna stopa bila *linearna* - *kada bi svi plaćali jednaki postotak*.³²⁹ Ovdje se ne radi samo o tome da oni trebaju uplaćivati veći *apsolutni* iznos jer više zarađuju, već o tome da trebaju uplaćivati veći *relativni* iznos, dakle, o tome da trebaju izdvojiti *veći postotak* zarade. Progresivno oporezivanje već samo po sebi smanjuje ekonomske nejednakosti jer se breme poreza prebacuje na leđa onih koji više zarađuju.

³²⁸ Zbog toga su u kasnije objavljenom manjem djelu *Justice as Fairness - A Restatement* principi 2a i 2b zamijenili mjesta, no ta je promjena od čisto didaktičke važnosti dok god je jasno da sloboda ima prioritet u odnosu na blagostanje.

³²⁹ Jasno, već je i linearno oporezivanje na neki način redistributivno jer oni s većom zaradom plaćaju veći apsolutni iznos poreza. Ono je redistributivno u odnosu na nekakav *fiksni iznos poreza*, na primjer, svakome 1000kn mjesečno bez obzira na prihode, pa tko može platiti neka plati a tko ne može neka mu se konfiscira imovina ili ga se strpa u ztvor. I u lineranom oporezivanju veći je teren na onima koji više stječu.



Pored toga, ovakva porezna politika je *redistributivna*, to znači da se sredstva prikupljena oporezivanjem mogu na ovaj ili onaj način preusmjeriti u korist onih kojima je lošije nego drugima. Od tih se sredstava može izdvajati socijalna pomoć za nezaposlene, može se čak dodavati novac obiteljima koje zarađuju manje od propisanog minimuma. Zatim, može se financirati zbrinjavanje beskućnika, graditi prilazi za osobe koje se kreću u kolicima, sanirati štete u neprofitabilnim granama privrede, subvencionirati troškovi prijevoza za osobe koje stanuju udaljenim krajevima, subvencionirati dječiji vrtići i obroci u školama, itd. Na koncu, novcem poreskih obveznika mogu se financirati škole i bolnice, javno školstvo i zdravstvo što isto tako imaju redistributivnu funkciju jer se oni lošijeg imovinskog stanja ne bi mogli liječiti u bolnicama i slati djecu u školu.³³⁰ *Opći Rawlsov razlog za redistributivno oporezivanje je jasan; to je ono što bismo prihvatili kada bismo iza vela neznanja nastojali maksimizirati vlastiti interes; zbog toga je redistributivno oporezivanje pravedno i pošteno, bilo nam u interesu ili ne; oni kojima nije u interesu trebaju ga prihvatiti jer bi im bilo u interesu kada bi okolnosti bile obrnute.* Ovaj opći razlog usko je povezan s barem tri posebna razloga za prihvaćanje principa razlike i distributivnog oporezivanja; to su (1) *jednakost mogućnosti*, (2) *stabilnost društva*, te (3) *dug prema društvu*.³³¹

(1) *Jednakost mogućnosti* izražena je u uvjetu 2b); položaji i dužnosti koji donose društveni ugled i bolje prihode moraju biti otvoreni za svih. Nedopustivo je da takvi položaji budu zauvijek zatvoreni za neke kategorije građana. Rasa, vjeroispovijest, kasta, itd. ne smiju biti prepreka za postizanje boljeg položaja u društvu. Međutim, isto tako i *ekonomski uvjeti* mogu predstavljati prepreku za postizanje boljeg socio-ekonomskog položaja u društvu. Zbog toga je znatnije socijalno raslojavanje nedopustivo jer dovodi do *nejednakosti u pravima i šansama*, čime se krše principi jednake slobode i jednake mogućnosti. Jednakost sloboda i jednakost mogućnosti ne smiju ostati samo na papiru, *one moraju biti realne*, a da bi ljudi doista imali jednake slobode i mogućnosti oni moraju imati *resurse koji su potrebni za ostvarivanje tih sloboda i mogućnosti*. Što nekome vrijedi što ima pravo da bude sudac ili profesor ako nema novaca ni za osnovnu školu; što nekome vrijedi što ima pravo posjedovati RollsRoyca ako nema ni za cipele; što nekome vrijedi što ima pravo kandidirati se za predsjednika ako se pred biračima ne može pojaviti u pristojnom odijelu; itd. Jasno je da ne mogu svi imati sve i da ne mogu svi postići sve, no u pravednom društvu svima će biti osiguran minimum potreban za postizanje boljih položaja i dužnosti. Ne može svatko biti doktor ili sudac, no u pravednom društvu je svakome *otvoren put* da postane doktor ili sudac; obrazovni sustav mora biti otvoren za svakoga tko je u stanju završiti odgovarajući studij. Jednakost sloboda i mogućnosti *mora biti*

³³⁰ Javno školstvo financirano novcem poreskih obveznika izuzetno je važno za zadovoljavanje uvjeta 2b, to jest, principa jednakih mogućnosti. To je još izraženije u SAD gdje diploma djelomično predstavlja ulaznicu u više društvo.

³³¹ Pored ova tri razloga za Rawlsa je izuzetno važna i *neutralizacija posljedica prirodne lutrije*, no to je posebna tema koja će biti raspravljena u paragrafu *Prirodna lutrija*.

stvarna, a upravo nam princip razlike garantira da će resursi biti raspoređeni tako da će ta jednakost biti *stvarna a ne samo deklarativna*.

(2) Socijalno raslojavanje dovodi do *nestabilnosti* u društvu. Ako neka kategorija ljudi u društvu živi vrlo loše, bez realnih mogućnosti da popravi svoj položaj, s tendencijom da im bude još gore, onda oni *nemaju razloga da nastave živjeti u toj zajednici po tim pravilima*, što onda dovodi do nasilnih pokušaja reorganizacije zajednice ili čak do raspada cijele zajednice. Seljačke bune i proleterske revolucije bile su moguće upravo zato jer je velikim kategorijama ljudi bila uskraćena perspektiva napretka. Budući da nam je svima u interesu da živimo u stabilnom društvu, i budući da princip razlike osigurava stabilnost, svi imamo razloga da prihvatimo princip razlike.

(3) Zarada se uvijek ostvaruje *stječe u nekom društvu*. Onaj tko se obogatio u nekom društvu ne bi se mogao obogatiti da nije bio *u tom društvu*. Zarada se ne ostvaruje nezavisno od činjenice da se živi s drugim ljudima. Robinson Crusoe nije mogao ništa steći. Zarada se ne ostvaruje u vakumu. Nitko se ne bi mogao obogatiti kada ne bi postojalo *tržište* na kojem može nuditi svoje proizvode, *novac* kojim će drugi ljudi kupiti te proizvode, *radnici* koje može zaposliti, *škole* koje će osposobiti te radnike za potrebna zanimanja, *ceste* kojima će ti radnici doći na posao i kojima će transportirati svoje proizvode, *zdravstvo* koje će se brinuti za njegovo zdravlje, njegove obitelji i njegovih radnika, *policija* koja garantira sigurnost imovine i ulaganja, *vojska* koja štiti vanjske granice države u kojoj se sve to odvija, itd. *Stoga svatko tko ostvaruje neku zaradu direktno ili indirektno nešto duguje cijelom društvu u kojem ostvaruje tu zaradu*. Upravo se u tome sastoji *opravdanje poreza*. Onome tko se pita Zašto bih platio porez? treba ukazati na činjenicu da ne bi mogao steći to što je stekao da to nije stekao *u nekom društvu koje mu je omogućilo da stekne to što je stekao*. Stoga *što je netko više stekao u nekom društvu to više duguje tom društvu*.³³² Jasno je da nitko ne voli plaćati porez, no ono što volimo činiti ne mora se uvijek poklapati s onim što trebamo činiti.

Pravednost kao ovlaštenje

Svakako najpoznatija kritika principa razlike jest ona koju je izložio Robert Nozick u djelu *Anarchy, State, and Utopia* iz 1974.³³³ U tom djelu Nozick odbacuje Rawlsovu *pravednost kao poštenje (Justice as Fairness)* i predlaže *pravednost kao ovlaštenje (Justice as Entitlement)*, radikalno drugačiju teoriju pravednosti.³³⁴ Najopćenitije govoreći, pravednost kao poštenje podržava lijevu političku opciju i socijalnu državu, dok pravednost kao ovlaštenje podržava desnu političku opciju i neoliberalnu državu. Rawlsova teorija vodi u socijaldemokracije Zapadne Evrope, dok Nozickova teorija vodi u kapitalizam Sjedinjenih Država. Rawls je smatrao da je pravedna ona država koja smanjuje socijalne razlike dok je Nozick smatrao da je pravedna ona koja ne utječe na socijalne razlike. Dakle, osnovno pitanje je *Treba li država smanjivati socijalne razlike ili ih ne smije smanjivati?* Stoga ćemo u ovom paragrafu razmotriti Nozickove prigovore Rawlsovom principu razlike i vidjeti treba li taj princip odbaciti ili ga treba zadržati.

³³² Opravdanje poreza automatski je opravdanje principa razlike u formulaciji da *svi* trebaju imati koristi od toga što se netko bogati ali nije bez dodatnih pretpostavki i opravdanje principa razlike u formulaciji da *oni kojima je najlošije* trebaju imati koristi od toga što se netko bogati. Druga formulacija traži dodatne razloge koji bi opravdali preusmjerenje sredstava prvenstveno onima kojima je najlošije.

³³³ Sistematsku, kvalitetnu i čitljivu analizu Nozickovih stavova dao je Jonathan Wolff u djelu *Robert Nozick: Property, Justice and Minimal State* iz 1991.

³³⁴ Iako je Nozick postao poznat po teoriji *pravednosti kao ovlaštenja*, upravo je Rawls u *A Theory of Justice* toj teoriji dao naziv, razmotrio je i odbacio kao nepotpunu i nedovoljnu.

Nozick je vjerovao u *laissez-faire*; to znači da je *smatrao da se država ne smije uplitati u funkcioniranje tržišne ekonomije*.³³⁵ Nadalje, smatrao je *da je pravedna ona distribucija dobara koja je rezultat poštene tržišne utakmice*. Ako poštena tržišna utakmica dovede do velikih ekonomskih nejednakosti, onda te su nejednakosti pravedne zato što je do njih dovela poštena tržišna utakmica i nitko ih nema pravo smanjivati. Ako pak poštena tržišna utakmica dovede do ravnomjerne distribucije dobara, onda je pravedna ravnomjerna distribucija dobara i isto tako nitko nema pravo na nju utjecati. No zašto bi bila pravedna baš ona distribucija dobara do koje dovede tržišna utakmica? Ne može li tržišna utakmica, čak i kad je sasvim poštena, dovesti do nepravedne distribucije dobara? Nozick je smatrao da ne može! Zašto? Zato što je svatko *vlasnik* svoje imovine, svog rada, svojih sposobnosti, svojih proizvoda, svojih usluga, svojih talenata, itd. Stoga svatko može drugima prodati svoje proizvode i usluge a od njih kupiti njihove. Svatko za svoje proizvode i usluge može tražiti koliko hoće a dobit će onoliko koliko mu drugi budu spremni platiti. Zbog toga za svoje proizvode i usluge od drugih dobijemo onoliko koliko oni hoće dati nama a za proizvode i usluge drugih dajemo onoliko koliko mi hoćemo dati njima. Zato je Nozickov slogan *Svakome onoliko koliko mu drugi žele dati - svatko onoliko koliko sam želi dati*!³³⁶ Očito, okosnica Nozickove teorije je *vlasništvo*, zato se njegova teorija i naziva *pravednost kao ovlaštenje*. Zato principi pravednosti u Nozickovoj teoriji jesu principi koji reguliraju *stjecanje vlasništva i prijenos vlasništva*.³³⁷

1) Osoba koja stječe neki posjed u skladu s principom pravednog stjecanja ima pravo vlasništva nad tim posjedom.

2) Osoba koja stječe neki posjed u skladu s principom pravednog transfera, od osobe koja ima pravo vlasništva nad tim posjedom, ima pravo vlasništva nad tim posjedom.

3) Nitko nema pravo vlasništva nad posjedom osim (ponovljenom) primjenom 1) i 2).³³⁸

Princip pravednog stjecanja (1) vrijedi u situacijama u kojima netko postaje vlasnik nečega što prije nije nikome pripadalo. Princip se prvenstveno odnosi na naseljavanje puste zemlje ali vrijedi i za izume i tehnološke inovacije; ako netko zaposjedne zemlju koja još nije ničije vlasništvo i ako ju oplodi svojim radom, on postaje vlasnik te zemlje; ako netko otkrije novi način proizvodnje nečega, on postaje vlasnik tog načina proizvodnje; itd.³³⁹ *Princip pravednog transfera* (2) vrijedi u situacijama prijenosa vlasništva, dakle, kod kupoprodajnih ugovora, ugovora o najmu, darovnih ugovora, nasljeđivanja, itd. Treba napomenuti da ovaj princip vrijedi i kod zapošljavanja; radnik je vlasnik svog rada i svojih sposobnosti a poslodavac je u pravilu

³³⁵ *Laissez-faire* znači *Pustite nas da radimo!* To je bio slogan trgovaca u osamnaestom stoljeću koji su od države tražili što slobodnije tržište.

³³⁶ *From each as they choose, to each as they are chosen. Anarchy, State, and Utopia*, str. 160.

³³⁷ Od klasika filozofije, ove je stavove zastupao Locke u *Dvije rasprave o vladi*, Knjiga II, Poglavlje 5.

³³⁸ *Anarchy, State, and Utopia*, str. 151.

³³⁹ Princip pravednog stjecanja ograničen je takozvanim *Lockovskim provizom*, to je uvjet koji kaže da onaj koji prvi stupa u posjed nečega *mora ostaviti dovoljno i za druge*. Na primjer, ako netko prvi zaposjedne jedini izvor vode, izgradi crpilište i održava ga, izvor postaje njegovo vlasništvo, ali on ne smije koristiti pogodnosti monopola i ucjenjivati ostale već je dužan pod razumnim i pristupačnim uvjetima osigurati dovoljno vode svima kojima je voda potrebna. Isto tako, ako netko otkrije lijek protiv neke do tada neizlječive bolesti, taj lijek jest njegovo vlasništvo i ima ga pravo proizvoditi i prodavati, ali samo na način da lijek bude dostupan svima kojima je potreban. Lockov provizo je razuman uvjet, izgleda sasvim razumno i pošteno. Međutim, pitanje je li doista spojiv s upornim inzistiranjem na privatnom vlasništvu; kada bi vlasništvo doista bilo nešto neupitno, onda bi vlasnik jedinog izvora vode smio vodu prodavati po bilo kojoj cijeni, bez obzira koliko bi ljudi zbog toga umrlo od žeđi, a da pri tome nitko ne bi smio od njega zahtijevati da snizi cijenu vode. Ako se u ovakvim slučajevima pravo vlasništva smije ograničiti zbog velike potrebe drugih ljudi, zašto se onda ne bi ograničilo i u slučaju distributivnog poreza? Dakle, ako se nečije vlasništvo treba ograničiti da ljudi ne bi umrli od žeđi ili od neizlječive bolesti, zašto se onda nečije vlasništvo ne bi ograničilo i zbog zdravstvene zaštite ili osnovnog obrazovanja onih koji si to me bi mogli sami priuštiti?

vlasnik sredstava za proizvodnju, tako da zapošljavanje zapravo predstavlja ugovor o razmjeni dobara; radnik nudi svoj rad na tržištu rada a ugovorom o zapošljavanju prodaje svoj rad poslodavcu. Stoga je *pravedna svaka ona raspodjela dobara do koje je došlo u skladu s ova dva principa; svejedno je jesu li ekonomske razlike u društvu velike ili male, one su opravdane ako je do njih došlo na pravedan način*. Jasno, ako je netko došao u posjed neke imovine na nepravedan način; krađom, prevarom, iznudom, ucjenom, porobljavanjem, itd, onda on nema pravo vlasništva nad tom imovinom i ona mu treba biti oduzeta. Ali, imovina stečena na pravedan način, bila ona velika ili mala, *vlasništvo* je onoga tko ju je stekao i nitko mu je nema pravo oduzeti.

Nozick je smatrao da je redistributivno oporezivanje naprosto nepošteno jer se svodi na to da se *uzme onome tko ima više da bi se dalo onome tko ima manje*.³⁴⁰ Ako je netko na zakonit način nešto stekao, onda je to *njegova* imovina i nitko nema pravo uzeti mu dio te imovine i dati ga nekome drugome, pa niti država u kojoj živi. Uzeti nekome da bi se dalo nekome drugome naprosto je krađa, ma koliko jedan imao a drugi nema. Koliko god netko bio bogat ili siromašan, njegova imovina je *njegova* i nitko mu je nema pravo oduzeti. Jasno, onaj koji ima može dati onome tko nema, ali samo ako to *on sam* želi učiniti. Možemo pozdraviti takav čin i smatrati ga moralno ispravnim, ali nemamo prava od onoga tko ima *zahtijevati* da dio onoga što ima da onome tko nema, još manje imamo prava uzeti mu protivno njegovoj volji i dati onome tko nema.³⁴¹ Ovaj argument može zvučati uvjerljivo, no njegova stvarna snaga je vrlo mala. Jasno je da se nikome ne smije uzeti ono što je njegovo, to je naprosto pojamovna istina o vlasništvu i oko toga bi se svi složili. Međutim, pravo pitanje nije *Smije li se nekome uzeti nešto što je njegovo?* već *Što je doista njegovo?* Ako pravedan porez na neku vrstu zarade iznosi 40%, onda je onaj tko je zaradio 100 000 zapravo nikada nije ni imao 100 000 već samo 60 000. Onih 40 000 nikada nije ni bilo njegovo, tih 40 000 je nešto što je samo prošlo kroz njegove ruke ali nikada nije bilo njegovo vlasništvo, to su otpočetak bili tuđi novci. Možemo razumjeti da čovjek koji u nekom poslu zaradi 100 000 *ima dojam* da su to u potpunosti njegovi novci, no ako pravedan porez na zaradu te vrste iznosi 40% onda je njegov dojam naprosto pogrešan; njegovih je 60 000 a ne svih 100 000. Blagajnica u dućanu koja na kraju dana broji novce u kasi može imati dojam da su ti novci njeni jer je s njima radila cijeli dan, no taj je dojam pogrešan jer ti novci nikada nisu ni bili njeni, ona je cijeli dan radila s tuđim novcima. Isto kao i broker koji cijeli tuđim novcem kupuje i prodaje dionice. Građevinski poduzetnik koji naplati posao 100 000 može imati dojam da su to njegovi novci od kojih onda on plaća materijal i radnike, no taj je dojam isto tako pogrešan jer dio novca pripada trgovcu građevinskim materijalom i radnicima koji su radili, taj dio novca nikada nije ni bio njegov. Iako se novčanice nalaze kod poduzetnika, one mu ne pripadaju, one nisu *njegove*. *Isto se tako naplatom poreza čovjeku ne oduzima nešto što mu je do tada pripadalo, nego on daje nešto što nikada nije ni bilo njegovo*. Argument da je redistributivno oporezivanje nepošteno jer se nekome uzima nešto što je njegovo može imati veliku retoričku snagu ali prvenstveno zato što se oslanja na vrlo primitivan osjećaj da je moje sve ono što je trenutno u mojim rukama. Izraz *redistributivno oporezivanje* nije sretno odabran jer doista implicira da se nekome uzima da bi se nekome drugome dalo; redistribucija naprosto znači *preraspodjela*. Međutim, ovdje se ne radi o tome da se nekome uzme da bi se nekome drugome dalo, već se radi o tome da se zadaju *pravedna pravila stjecanja*, dakle, *pravila po kojima uopće nešto postaje nečije*. *Vlasništvo naprosto ne postoji prethodno i nezavisno od pravila stjecanja*. Stoga onaj koji tvrdi da se redistributivnim oporezivanjem nekome nešto

³⁴⁰ Kritiku principa razlike Nozick je izložio u djelu *Anarchy, State and Utopia*, dio II, poglavlje 7. "Distributivna pravednost".

³⁴¹ Inače, ideja da treba raditi tako da od toga i drugi imaju koristi uopće nije strana. Evangelici, na primjer, imaju geslo da trećinu treba raditi za sebe, trećinu za druge a trećinu za Boga.

uzima da bi se dalo nekom drugom naprosto *pretpostavlja ono što tek treba dokazati*, on čini logičku grešku *petitio principii*. Nozick može nastojati pokazati da su neka pravila stjecanja bolja i pravednija od nekih drugih ali ne smije pretpostaviti da postoje nekakva prirodna, apsolutna ili bogom dana pravila stjecanja. Zbog toga brojne i intuitivno uvjerljive Nozickove primjere treba uzeti s distancom; oni su uvjerljivi samo pod pretpostavkom *pravednosti kao ovlaštenja*; pod pretpostavkom *pravednosti kao poštenja* oni naprosto podržavaju pogrešne intuicije. Stoga je pitanje koja su pravila stjecanja bolja i pravednija, ona u koja su ugrađeni mehanizmi za umanjivanje nejednakosti koje nastaju funkcioniranjem tržišta ili ona u koja takvi mehanizmi nisu ugrađeni.

Nozick kreće od pretpostavke *da je svatko vlasnik onoga što je proizveo*.³⁴² Razlog za tu pretpostavku jest to što *proizvod uopće ne bi postojao da ga proizvođač nije proizveo*. Zbog toga je proizvod *u cijelosti* vlasništvo onoga tko ga je proizveo, zbog toga proizvođaču pripada *sva* vrijednost koju proizvod može postići na tržištu i zbog toga mu nitko nema pravo oporezivanjem ili na bilo koji drugi način uzeti dio zarade.³⁴³ Nozick ne smatra da je samo redistributivno oporezivanje nepravedno, *on smatra da je svako oporezivanje nepravedno; porez je isto što i prisilni rad!* Ako vam uzmu 20% poreza, to je isto kao da su vam dopustili da 4 dana u tjednu radite za sebe i prisili vas da 1 dan u tjednu radite za njih!³⁴⁴ Pazite, Nozick ne smatra da je neki porez previsok i da bi bilo pravedno da bude manji, on smatra da je svaki porez nužno nepravedan. Jasno je da proizvođač nije svoj proizvod proizveo u vakumu već u društvu i da je pri tome koristio javnu infrastrukturu te usluge i proizvode drugih ljudi. Međutim, iz toga ne slijedi da je dužan državi platiti porez, iz toga slijedi samo to da je *onima čije je proizvode i usluge koristio dužan platiti te proizvode i usluge*. Onome od koga je kupio materijal treba platiti materijal; onome od koga je kupio rad treba platiti rad; onome od koga je kupio vodu treba platiti vodu; onome od koga je kupio struju treba platiti struju; onome čiju je cestu koristio treba platiti cestarinu; onome u čiju je školu išao dužan je platiti školarinu; onome tko ga liječi dužan je platiti troškove liječenja; itd. On mora svakome čiju uslugu koristi tu uslugu platiti. To je jasno i oko toga se svi slažu. Međutim, pitanje je na koji će način platiti. Da li će platiti indirektno kroz porez ili direktno onome od koga dobija uslugu? No, nije li to svejedno? Nije li porez zapravo samo *objedinjena naplata*? Nije li naprosto jednostavnije da naprosto plati porez nego da plaća posebne mjesečne račune za policiju, vojsku, pravosuđe, školu, bolnicu, itd? To možda jest jednostavnije, no nije pravednije. Zašto? Zato što država porez raspoređuje *onako kako ona hoće a ne onako kako on hoće*. Možda bi on više dao za vojsku a manje za policiju; možda bi dao više za prosvjetu a manje za zdravstvo. Nakon što jednom plati porez on više nema nikakve kontrole nad rasporedom svog novca, a to nije u redu jer je to njegov novac.³⁴⁵ Problem je u tome što država tu djeluje *paternalistički*, to znači da nekoga *prisiljava da nešto učini za svoje dobro ali protiv svoje volje*. Na primjer, paternalistički je zakon da motociklisti moraju nositi kacigu ili da vozači moraju biti vezani sigurnosnim pojasom; oni moraju imati kacigu ili biti vezani *za svoje vlastito dobro ali protiv svoje vlastite volje*. To nije zakon koji štiti druge sudionike u prometu, to je zakon koji njih štiti od samih sebe, to jest, *od svojih vlastitih nepromišljenih odluka*. Isto tako i obavezno mirovinsko i zdravstveno osiguranje koje se financira kroz porez, građane štiti od njihovih vlastitih nepromišljenih odluka. No problem s

³⁴² Ovu uvjerljivu pretpostavku zastupao je Locke, *Druga rasprava o vladi*, poglavlje 5.

³⁴³ Doduše, možda bi proizvod ionako postojao, jer da ga nije proizveo onaj koji ga je proizveo bio bi ga bio proizveo netko drugi. Da ovu zgradu nije sagradila *Industrogradnja* bio bi je sagradio *Konstruktor*; da ovaj broj nije bio izgrađen u *Uljaniku* bi bi izgrađen u *3. Maju*; da nije ovaj pekar ispekao kruh bio bi ga ispekao onaj drugi; d anisam kupio auto od Forda kupio bih ga od Opela; itd. No to ništa ne mijenja na stvari; proizvod je proizveo *onaj koji ga je proizveo* te stoga njemu pripada sva vrijednost proizvoda.

³⁴⁴ *Anarchy, State, and Utopia*, str. 169.

³⁴⁵ I u ovoj formulaciji se pretpostavlja ono što tek treba dokazati.

paternalizmom je u tome što *negira autonomiju pojedinca*. Paternalizam može biti opravdan kada se radi o maloljetnoj djeci ili duševnim bolesnicima koji nisu u stanju sami odlučivati o sebi, no kada se radi o punoljetnim osobama koje su u stanju same donositi odluke o svom vlastitom dobru ništa ne može opravdati paternalistički pristup. Zašto bi država nekome određivala koji će mirovinski fond plaćati i na koji način? Možda on želi uplaćivati mirovinski fond kod nekog drugog osiguravatelja, možda ga uopće ne želi plaćati, možda će ga djeca uzdržavati, možda se želi osigurati na neki drugi način ili se uopće ne želi osigurati. Netko može prihvatiti policijsku zaštitu i plaćati je, no ne mora; možda će radije unajmiti zaštitarsku tvrtku, možda će se radije naoružati i sam se brinuti za svoju sigurnost, možda će se udružiti sa susjedima i patrolirati po susjedstvu, itd.³⁴⁶ U svakom slučaju to je *njegova stvar i nitko nema pravo donositi odluku umjesto njega*. On sam treba donijeti odluku i snositi posljedice svoje odluke! Nitko nema pravo odlučivati koje su naše odluke promišljene a koje nisu i nitko nema pravo odlučivati umjesto nas. Zbog toga nitko nema pravo porezom namicati sredstva za školstvo, zdravstvo, mirovinske fondove, socijalne pomoći, itd. To je nešto o čemu svaki građanin sam treba voditi računa. Zbog toga trebamo nastojati postići *minimalnu državu*, državu koja je svedena na minimum neophodan za funkcioniranje društva, sve ostalo treba prepustiti privatnom sektoru i izboru pojedinaca. Rawlsovi razlozi za prihvaćanje *socijalne države* su jasni; *to je država u kojoj bismo htjeli živjeti kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani*. Međutim, smatra Nozick, čak i kada bi to bilo točno to još uvijek ne bi bilo dovoljno da opravda uvođenje socijalne države. *To bi i dalje kršilo našu autonomiju!* Naime, nije dovoljno da *bismo* je prihvatili *kada bismo bili* racionalni, informirani i nepristrani; potrebno je da je *de facto* prihvatimo. *Nije dovoljno to da bi nekakvo idealizirano ja prihvatilo ustroj društva kada bi moglo o njemu odlučivati, potrebno je da ga prihvatim ja ovakav kakav jesam!*³⁴⁷ Nije dovoljno to što bi netko nešto prihvatio kada bi ga se pitalo, treba ga stvarno pitati. Ako sjedite do kolege i treba vam njegova olovka, onda nije dovoljno to što bi vam je on rado posudio kada biste ga pitali, potrebno je da ga doista pitate. Nepriročno je uzeti bez pitanja. Ili, zamislite da vrhunski haker bez vašeg znanja provali u vaš bankovni račun, da vam skine sredstva s računa, da ih udvostruči na burzi i da onda taj udvostručeni iznos vrati na vaš račun. Kako biste se osjećali? Jasno, osjećali biste se dobro jer biste imali dvostruko više novca na računu. Ali biste isto tako bili i ljuti na njega jer biste smatrali da nije smio provaljivati u vaš račun i raditi s vašim novcem bez vašeg znanja. Iz istog razloga nije dovoljno da porez kojeg država naplaćuje bude u našem interesu, nije dovoljno ni to da bismo prihvatili plaćanje tog poreza kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani, potrebno je da *de facto* prihvatimo plaćanje tog poreza. No iako je istina da ljude koji žive u socijalnim državama nitko nije jednog po jednog intervjuirao i tražio da osobno pristanu na distributivno oporezivanje, ovaj Nozickov argument naprosto ne stoji. Socijalne države Zapadne Evrope zaživjele su kroz parlamentarnu proceduru. Obavezno besplatno školstvo, besplatno zdravstvo za sve građane, socijalne pomoći za nezaposlene, državne garancije štedionicama, itd. sve su to elementi koji su utkani u

³⁴⁶ Nozick smatra da policija ipak treba postojati ali da njene funkcije i ovlasti treba prepustiti samim građanima u što je moguće većoj mjeri.

³⁴⁷ Istina je da razlikovanje između toga *što bih učinio ovakav kakav jesam* i toga *što bih učinio kada bih bio* racionalan, informiran i nepristran otvara prostor za paternalizam. No to razlikovanje je od fundamentalne važnosti i od njega ne smijemo odustati. Naime, ono nam omogućava da eliminiramo reakcije pristranih, iracionalnih i neinformiranih ljudi; ono nam omogućava da kažemo takvi ljudi ne prihvaćaju razloge koje bi trebali prihvatiti i da se ne ponašaju onako kako bi se trebali ponašati; ono nam omogućava da kritiziramo želje i planove drugih ljudi te da reflektiramo o svojim vlastitim; omogućava nam da kritiziramo nemoralne ljude; omogućava nam da razlikujemo ono što ljudi žele od onoga što bi trebali željeti; da razlikujemo razloge koje prihvaćaju od razloga koje bi trebali prihvatiti; itd. Stoga, iako ovo razlikovanje otvara prostor za paternalizam i manipulaciju, od njega naprosto ne možemo odustati. Odustanak od ovog razlikovanja naprosto bi značio odustanak od normativnog diskursa a to bi bila neshvatljivo visoka cijena.

programe većine parlamentarnih stranaka i koji u pravilu većinom glasova prolaze u parlamentima. Stoga naprosto nije točno da ljude koji plaćaju redistributivni porez nitko nije pitao da li ga žele plaćati. *Oni su ga sami izglasali!* Nozickov argument iz kršenja autonomije može imati izvjesnu težinu u državama u kojima su socijalistički režimi na vlast došli nasilnim putem, ovisno o broju ljudi koji nisu bili suglasni. No naprosto ne stoji u državama koje su postale socijalne kroz parlamentarnu proceduru. *Čak i oni koji u demokratskim sustavima ne prihvaćaju redistributivno oporezivanje dužni su ga prihvatiti ako ga prihvati većina jer su prihvaćanjem demokracije prihvatili to da će prihvatiti volju većine.* Na koncu, *što u minimalnoj državi učiniti s onima koji donesu pogrešne odluke?* Što učiniti s nekim tko nije uplaćivao zdravstveno osiguranje a sada se razbolio; što učiniti s nekim tko nije uplaćivao socijalno osiguranje a sada je ostao bez posla; što učiniti s nekim tko nije uplaćivao mirovinski fond a sada je ostario i ne može više raditi? Što učiniti s takvim ljudima? Ne dati im lijek? *Ostaviti ih da umru na ulici?*³⁴⁸ Upravo je to posljedica pravednosti kao ovlaštenja i minimalne države. Sami su krivi za svoju sudbinu i zato im nitko nije dužan pomoći! Dakako, bilo bi lijepo od ostalih da im pomognu, no oni nemaju pravo tražiti pomoć. Ako im nitko ne želi pomoći, oni nemaju nikakve osnove za prigovor. Dobili su ono što su zaslužili! Pravo im budi! Dakako, jasno je da iole civilizirana država ne može svoje građane ostaviti da umru na ulici, makar to bila posljedica njihovih vlastitih pogrešnih odluka. Zbog toga izgleda opravdano svima nametnuti potrebna izdvajanja, isto kao što izgleda opravdano radnicima na gradilištu ili vozačima motora nametnuti nošenje kacige; čak i kada bi to bilo protiv njihove vlastite volje to bi i dalje bilo za njihovo vlastito dobro.

Za razliku od svih ostalih teorija distributivne pravednosti, pravednost kao ovlaštenje je *historijska teorija*, to znači da u prvi plan stavlja *način na koji je došlo do trenutne distribucije dobara u društvu; ako je taj način pravedan, onda je pravedna i distribucija do koje je taj način doveo, ma kakva ona bila.* Ako su pravedna pravila stjecanja dovela do neke nejednakosti, onda je pravedna i ta nejednakost. *Pravednost raspodjele ne ovisi o tome da li ona zadovoljava ili ne zadovoljava neki obrazac ili neku formulu već u tome je li imovina stečana na zakonit način ili nije.* Sve ostale teorije distributivne pravednosti usmjerene su na postizanje nekog *obrasca raspodjele*; svakome jednako, svakome prema uloženom trudu, svakome prema zaslugama, svakome prema potrebama, svakome prema inteligenciji, svatko prema mogućnostima - svakome prema potrebama, itd. Međutim, upravo su zato sve ostale teorije pogrešne; jer nastoje postići neki *obrazac raspodjele* a pri tome zanemaruju činjenicu da su sva dobra u društvu već *nečija* i da su već *proizvedena i stečena po nekim pravilima.* *Distribucija dobara ne odvija se u vakumu i ne dijeli se mana s neba.* Redistribucija dobara je nužna posljedica svake teorije koja je usmjerena na postizanje nekog obrasca raspodjele i upravo je zbog toga svaka takva teorija nepravedna jer se pri redistribuciji dobara nekome treba uzeti nešto što je već stekao po nekim pravilima i dati nekome drugome. Nozickovo razlikovanje između *historijskih teorija* i *teorija obrasca* relevantno je i zanimljivo, no pitanje je u kojoj mjeri pogađa stvarne suparničke teorije i to iz dva razloga. Prvo, zastupnici teorije obrasca rijetko smatraju da se obrazac treba primijeniti na već stečenu imovinu, oni u pravilu smatraju da se obrazac treba primijeniti na imovinu koja će tek biti stečena. Pravila igre mogu se mijenjati i dok igra traje ali to ne bi trebalo utjecati na rezultat postignut do trenutka promjene pravila. Preraspodjeljivanje već stečene imovine vrlo je nepopularno i može biti opravdano samo u iznimnim okolnostima; ako znatnom broju ljudi prijeti neposredna opasnost od gladi, ako su pravila stjecanja bila izrazito nepravedna ili nasilno

³⁴⁸ Samo u SAD u svakom trenutku ima 740.000 beskućnika, to je grad veličine Zagreba; od toga 72.000 u Los Angelesu, to je grad veličine Zadra. Svake godine na ulicama SAD izmijeni se 3.5 milijuna ljudi, od toga 1.35 milijuna djece. (http://www.nationalhomeless.org/publications/facts/How_Many.html) Podaci su jednako zastrašujući i za ostale zemlje.

nametnuta od strane onih kojima su bila u interesu; ili slično. Ono što je problematično u *nacionalizaciji* nije nastojanje da se smanje ekonomske razlike, nije ni nastojanje da se resursi neke zemlje stave pod njenu kontrolu, ono što je problematično je to što se nekome oduzima nešto što je stekao po zakonima stjecanja koji su do tada vrijedili.³⁴⁹ Zbog toga bi teoriju obrasca trebalo shvatiti kao nešto što bi trebalo vrijediti od trenutka prihvatanja na dalje. Drugo, obrazac pravedne raspodjele može se primijeniti *direktno* - na raspodjelu konkretne imovine, a može se primijeniti *indirektno* - biti ugrađen u pravila po kojima se stječe imovina. Zbog toga Rawls razlikuje *alokativnu pravednost* od *distributivne pravednosti*; *alokativna pravednost je pravednost u raspodjeli konkretnih dobara, a distributivna pravednost je pravednost u zakonima po kojima se dobra stječu*. Njegov cilj je distributivna pravednost a ne alokativna, *ono što on želi postići jest da obrazac pravedne raspodjele bude ugrađen u zakone po kojima se stječe imovina* a ne u konkretnu raspodjelu te imovine. Jasno je da će se ugrađivanje obrasca u zakone stjecanja odraziti na konkretnu raspodjelu imovine, zato se obrazac i ugrađuje u zakone stjecanja, no ipak je velik prostor između toga kakvi su zakoni po kojima se stječe imovina i toga kakva je konkretna raspodjela imovine. Za zakonodavca je bitno da zakoni po kojima se stječe imovina budu pravedni, kako će se tko snaći i koliko će tko uspjeti steći po tim zakonima, to se ne može regulirati zakonom i u to zakonodavac ne može ulaziti. Ako dvojica krenu u posao pod jednakim uvjetima i prvi uspije a drugi ne, onda tu nema nikakve nepravde. Međutim, ako se to dogodi zato što nisu imali jednake startne pozicije, onda je ta nejednakost nepravedna jer je posljedica nepravednih uvjeta i zakona. Tu se zapravo radi o *čistoj proceduralnoj pravednosti*; pravedna je svaka ona konkretna raspodjela do koje je došlo po pravednim zakonima.³⁵⁰ Oko toga se Rawls i Nozick slažu, ne slažu se oko toga *koji su zakoni pravedni*; Rawls smatra da su pravedni oni zakoni koji u sebi imaju ugrađene mehanizme za ublažavanje socijalnih nejednakosti, dok Nozick smatra da su pravedni oni koji ne sadrže takve mehanizme. Stoga, ako u društvu uočimo pojedini slučaj velike ekonomske nejednakosti, čak ni iz perspektive teorije obrasca ne smijemo ga odmah suditi kao nepravednog, već *trebamo vidjeti što je do njega dovelo!* Trebamo vidjeti je li taj slučaj posljedica nepravednih zakona ili društvenih kontingencija na koje zakonodavac ne može utjecati; za Rawlsa je nejednakost nepravedna samo u prvom slučaju, u drugom slučaju nije.³⁵¹ Ako je nečije loše imovinsko stanje posljedica njegove lijenosti, onda ono nije nepravedno. Zbog toga ne stoji argument da su teorije obrasca nužno nepravedne zato što ne uzimaju u obzir način na koji je imovina stečena; one itekako uzimaju u obzir način na koji je imovina stečena ali nastoje regulirati zakone po kojima se stječe.

Najpoznatiji primjer kojim Nozick ilustrira svoju tezu o nepravednosti oporezivanja i nepravednosti bilo kakvog obrasca raspodjele svakako je primjer Wilta Chamberlaina.³⁵² Zamislimo da je Chamberlain sklopio ugovor s novim klubom i da je u ugovor, pred svega ostalog, ugrađena klauzula da od svake prodane ulaznice njemu pripada 25 centi; prilikom ulaska u dvoranu svaki gledatelj ubaci 25c u posebnu kutiju na kojoj piše Wilt Chamberlain. Utakmice posjeti milijun gledatelja te na kraju sezone Chamberlain ima \$250.000. Jesu li to

³⁴⁹ Limitiranje poljoprivrednog zemljišta na 10 hektara 1945; nacionalizacija privatnih poduzeća 1946; nacionalizacija građevinskog zemljišta i objekata 1958.

³⁵⁰ Poznati primjer u kojem onaj koji dijeli sendvič zadnji uzima dio ilustrira cjelokupnu Rawlsovu teoriju, ideju da pravednost postizemo kada nastojimo maksimizirati vlastitu korist iza vela neznanja. Ako primjer shvatimo doslovno, radi se o alokativnoj pravednosti jer se raspravlja o konkretnom dobru. Jasno, Rawls smatra da principe kojima se rukovodimo u tom konkretnom slučaju treba primijeniti na ustroj države u cjelini, prvenstveno na zakone stjecanja.

³⁵¹ Izgleda da ovdje Rawls naprosto nije dosljedan. S jedne strane, uklanjanje društvenih kontingencija nudi kao vrlo jak razlog za prihvatanje svoje teorije, dok s druge strane, razdvajanjem distributivne i alokativne pravednosti ostavlja velik prostor za utjecaj društvenih kontingencija.

³⁵² Wilt Chamberlain, 1936. - 1999, američki košarkaš, svjetski poznat po svojim izuzetnim sportskim sposobnostima. Iako je primjer izmišljen, prilično je realističan jer je Chamberlain svojom igrom doista punio dvorane. *Anarchy, State, and Utopia*, str. 161.

njegovi novci? Jesu! Je li tko prisilio gledatelje da svaki put plate 25c? Nije! Oni su to sami platili, svojom vlastitom voljom! Ima li tko pravo uzeti Chamberlainu išta od tih \$250.000? Nema! Jer to je nešto što su mu drugi ljudi dali svojom voljom. Općenito govoreći, *ako je neka distribucija dobara D_1 pravedna, i ako ljudi svojom slobodnom voljom iz D_1 pređu u D_2 , onda je pravedna i D_2* . Nozick smatra da naprosto nije jasno kako bi se tu itko imao pravo umiješati i redistribuirati dio Chamberlainove zarade. On smatra da ovaj primjer pokazuje da je *svaka raspodjela po obrascu nužno nepravedna jer ne dozvoljava ljudima da daju i uzimaju dobra svojom slobodnom voljom*. Koji god bio preferirani obrazac pravedne raspodjele, ako ljudi svojom slobodnom voljom žele nekome nešto dati i time izmijeniti stvarnu raspodjelu, nije jasno kako tu išta može biti nepravedno. Ako je D_1 u skladu s preferiranim, i ako je do D_2 došlo slobodnom voljom ljudi, nije jasno kako D_2 može biti nepravedno bez obzira koliko odstupa od preferiranog obrasca. Ovaj primjer može na prvi pogled biti više ili manje uvjerljiv, no pitanje je koliko stvarno pokazuje. Vidjeli smo da se obrazac pravedne raspodjele primjenjuje na distributivnu pravednost a ne na alokativnu; primjenjuje se na zakone kojima se imovina stječe a ne na konkretnu raspodjelu dobara u društvu. Obrazac se primjenjuje na zakone po kojima se zarađuje a ne na to kako se troši; ako su ljudi svoj novac zaradili na pravedan način, mogu ga potrošiti kako hoće, mogu platiti ulaznicu Wiltu Chamberlainu ili ga potrošiti na bilo koji drugi način.³⁵³ U ovom slučaju obrazac se primjenjuje samo na uvjete pod kojima će Wilt Chamberlain naplatiti svoje sposobnosti, a ne na to tko će na što koliko potrošiti. Ugrađivanje obrasca pravedne raspodjele u pravila stjecanja u ovom se slučaju svodi samo na to da Wilt Chamberlain treba platiti porez na ostvareni prihod, što uopće nije iznenađujući ishod. Da ne ponavljamo sve izložene argumente za redistributivno oporezivanje i oporezivanje općenito; Chamberlain je zaradio \$250.000 i na tu zaradu treba platiti porez kao i svi ostali građani. Bi li gledatelji možda htjeli svog idola osloboditi plaćanja poreza? Možda bi to i htjeli, ali to sigurno ne bi htjeli kada bi bili racionalni, informirani i nepristrani. Kada bi bili racionalni, informirani i nepristrani smatrali bi da Chamberlain treba platiti porez kao i svi ostali građani.

*Pravednost i sreća: Vulkan i Torpedo*³⁵⁴

Uvjereni smo da *zarada treba biti stvar zasluge a ne stvar sreće*.³⁵⁵ Bitna je razlika između milijuna kojega netko zaradi i milijuna kojega netko dobije na lutriji. Jasno, milijun dolara je milijun dolara, bio on zarađen bio dobijen na lutriji, no zarađeni milijun je *zaslužen* dok onaj dobijen na lutriji *nije zaslužen*. Mi imamo ideju zasluge i sudimo o tome tko je koliko zaslužio; za neke ljude smatramo da imaju manje nego što su zaslužili, za neke da imaju više a za neke možda da imaju točno onoliko koliko su zaslužili. Lutrija je po svojoj prirodi stvar sreće, to znamo kada kupujemo srećku, no uvjereni smo je zarada nešto što ne bi smjelo ovisiti o sreći. Mi želimo urediti društvo na način koji je *suprotan od lutrije*; ne želimo biti žrtve neizvjesnosti;

³⁵³ Ova rasprava relevantna je za nedoumice oko opravdanosti velikih zarada uspješnih nogometaša i ostalih dobro plaćenih sportaša. Iako nogometaši treniraju dva puta dnevno, zapuštaju privatni život, izlažu se rizicima od ozljeda, itd. uvjereni smo da ne zaslužuju milijune eura po sezoni. Drugi ljudi rade jednako teške i daleko odgovornije poslove za neuporedivo manje plaće. Upravo se ovdje vidi razlika između distributivne i alokativne pravednosti; ako nogometaš po pravednim zakonima zaradi 5 milijuna eura, onda su to njegovi novci, jasno pod uvjetom da plati odgovarajući porez. Zarade nogometaša bi se mogle ograničiti ili ukinuti samo ako bismo zabranili slobodno udruživanje građana, reklamiranje, TV-prijenose, itd. Budući da to ne želimo učiniti, trebamo se pomiriti s činjenicom da su te milijunske zarade opravdane. Isto tako, ako zakone nasljeđivanja ne želimo odbaciti kao nepravedne, onda trebamo prihvatiti da je pravedno da Paris Hilton ima ogormno bogatstvo koje nije stekla nego naslijedila.

³⁵⁴ U hrvatskom se ista riječ koristi i za *osjećaj sreće* i za *sretan slučaj*, no u nekim drugim jezicima za te dvije stvari postoje različite riječi; u engleskom *happiness* i *luck*; u talijanskom *fortuna* i *felicita*; itd. Iako je to manjkavost jezika, iz konteksta je jasno o kojem se smislu riječi radi. Na koncu, budući da sretan slučaj u pravilu dovodi do osjećaja sreće, i ne čudi da ista riječ izražava ta dva pojma.

³⁵⁵ Sistematsku raspravu o ovom problemu može se naći u *Justice, Luck, and Knowledge* Susan Hurley iz 2003.

ne želimo da naši životi i naše sudbine ovise o faktorima koji nisu pod našom kontrolom; želimo da naši prihodi budu izvjesni i da ovise o faktorima koji jesu pod našom kontrolom. Međutim, *naši su prihodi ponekad u velikoj mjeri upravo stvar sreće*. Dva ribara mogu imati jednako kvalitetne kočice, jednako kvalitetnu opremu, jednako iskustvo, jednako dobre posade, mogu loviti u naizgled potpuno jednakim uvjetima, itd. a opet se nakon tri dana jedan vrati s brodom punim ribe a drugi s potpuno praznim brodom. Prvi je naprosto imao sreću da je naišao na jato ribe a drugi nije imao tu sreću. Dva poljoprivrednika mogu uložiti jednaki trud, imati jednako dobru zemlju, posijati jednako dobro sjeme, itd, a opet jednome može propasti ljetina zbog suše. Prvi je naprosto imao sreću da je te godine u tom kraju palo dovoljno kiše a drugi nije imao tu sreću. Dva investitora mogu jednako razumno ulagati, jednako dobro poznavati tržište, biti jednako skloni ili neskloni riziku, itd, a da se ipak jedan obogati a drugi propadne. Dvojica mogu investirati u naftne bušotine na naizgled jednakom terenu, mogu imati jednako kvalitetne geološke studije i bušiti jednako kvalitetnom opremom, a da ipak jedan naiđe na naftu a drugi ne. Brat koji je emigrirao u Sjevernu Ameriku danas živi bolje od brata koji je emigrirao u Južnu, iako su prije 50 godina živjeli jednako dobro. Filipinac proizvodi tenisicu za \$1 na dan a Evropljanin ili Amerikanac istu takvu za \$50 na dan. Filipinac je imao lošiju sreću da se rodi na Filipinima a Evropljanin je imao bolju sreću da se rodi u Evropi. No radnici ne moraju biti na različitim krajevima svijeta da bi za isti posao imali različite plaće, to može biti slučaj unutar iste države ili čak unutar istog grada; tokar u *Vulkanu* mogao je u istim uvjetima ispuniti istu normu kao i tokar u *Torpedu* i za to dobiti dvostruko nižu plaću; varilac u *Lencu* mogao je za isti posao u istim uvjetima i istu normu dobiti dvostruko manju plaću nego varilac u *3.Maju*; odgajateljice vrtićima imale su veće plaće nego učiteljice u osnovnim školama jer se plaća odgajateljica obračunavala po gradskom prosjeku dok se plaća učiteljica obračunavala po republičkom; itd. U svim ovim primjerima *zarada ljudi ovisi o faktorima koji nisu pod njihovom kontrolom i za koje oni ne mogu biti odgovorni*. Iz perspektive tih ljudi njihova zarada *naprosto ovisi o sreći*. Mi možemo objasniti zašto je *Torpedo* stajao bolje od *Vulkana*, možemo čak navesti faktore i osobe koje su za to bile odgovorne; možda su komercijalisti sklapali loše poslove; možda su iz političkih razloga bili prisiljeni sklapati nepovoljne poslove; možda su bili korumpirani; možda tehnolozi nisu na vrijeme nabavili nove strojeve; možda je uprava krivo investirala; itd. No iz perspektive radnika svi su ti faktori naprosto *stvar sreće*; jedan je imao bolju sreću da ga biro za zapošljavanje pošalje u *Torpedo* a drugi je imao lošiju sreću da ga biro pošalje u *Vulkan*. Mi možemo znati zašto danas Sjeverna Amerika stoji bitno bolje od Južne, no za dvojicu braće radi se o čistom slučaju; naprosto je jedan dobio vizu za Sjevernu a drugi za Južnu. Pitanje je *Je li nepravedno da zarada ovisi o sreći? Je li nepravedno da nečija zarada ovisi o faktorima za koje on ne može biti odgovoran? Jesu li nejednakosti koje su posljedica faktora sreće nepravedne? Ako su nepravedne, onda treba nešto učiniti da se ukinu ili barem smanje! Jer nepravdu treba ispravljati! A ako nisu nepravedne, onda ih treba ostaviti kakve jesu i ne smije ih se smanjivati*. Dakle, pitanje je *Treba li neutralizirati faktor sreće ili ne?* Stoga je pitanje *Treba li pravedno društvo uključivati mehanizme koji će ispravljati nejednakosti koje su posljedica sreće ili pravedno društvo ne smije uključivati takve mehanizme?* Iako nema efikasnog mehanizma koji bi u potpunosti uklonio razlike u prihodima koje su posljedica sreće, mogući su mehanizmi koji barem dijelom ublažavaju te razlike, a *princip razlike i redistributivno oporezivanje* su upravo takvi mehanizmi; *oni neutraliziraju faktor sreće!* Stoga, ako smatramo da treba neutralizirati faktor sreće, trebamo prihvatiti princip razlike i distributivno oporezivanje; ako pak smatramo da faktor sreće ne treba neutralizirati, trebamo odbaciti princip razlike i redistributivno oporezivanje. Rawls je smatrao da su nejednakosti koje su posljedica faktora sreće nepravedne i da ih treba ispravljati, Nozick je smatrao da te nejednakosti nisu nepravedne i da ih ne treba ispravljati. Što vi mislite, jesu li te nejednakosti nepravedne i treba li ih ispravljati? Zašto?

Znamo da prihod može ovisiti o sreći. No iako znamo da je to tako i da ne može biti drugačije, ipak vjerujemo da je to u nekom smislu *nepravedno*. Naime, uvjereni smo da bi *ostvareni prihod trebao ovisiti o uloženom trudu i postignutom rezultatu* a ne o tome kakve su bile okolnosti u kojima je taj trud uložen; uvjereni smo da *prihod ne smije ovisiti o sreći!* Dakle, iako znamo da prihod može ovisiti i o *faktorima koji nisu pod našom kontrolom*, ipak smatramo da su ti faktori *moralno arbitrarni* i da jedino što je *moralno relevantno* jest uloženi trud i postignuti rezultat, barem u mjeri u kojoj jest pod našom kontrolom. *Nejednakosti su opravdane ako su posljedice zasluga*; ako netko ima bolji auto jer je radio prekovremeno onda je on zaslužio bolji auto; ako netko ima veću plaću zato što ima odgovorniji posao onda on zasluhuje veću plaću; ako netko ima bolje radno mjesto jer je duže išao u školu onda on zasluhuje bolje radno mjesto; itd. Smatramo da ljudi kojima okolnosti nisu bile naklonjene *nisu za to krivi* te da ne bi smjeli snositi posljedice, isto kao što ni ljudi kojima okolnosti jesu bile naklonjene *nisu za to zaslužni*. *Zbog toga smatramo da su nejednakosti koje su posljedica faktora sreće nepravedne i da bi ih trebalo ispravljati!* Argument se može rekonstruirati ovako:

P1: Nejednakosti su opravdane ako su posljedica zasluge.

P2: Nejednakosti nisu opravdane ako su posljedica sreće.

P3: Neopravdane nejednakosti treba ispravljati.

K: Dakle, treba ispravljati nejednakosti koje su posljedica sreće.

Ideja da zarada može ovisiti o sreći u nekim nam situacijama izgleda potpuno apsurdna. *Zamislite da na kraju mjeseca poslovođa svakom radniku kockom određuje visinu plaće iako su svi radnici ispunili jednaku normu*. Deset tokara radi na potpuno jednakim strojevima s potpuno jednakim materijalom i svaki od njih proizvede jednaki broj jednako kvalitetnih kugličnih ležajeva. Usprkos tome, poslovođa im plaću određuje tako što baca kocu ili izvlači ceduljice iz šešira. To bi bilo očito apsurdno i nepravedno; ako svi ispune jednaku normu, onda svi trebaju dobiti jednaku plaću!³⁵⁶ To bi bilo nepravedno ako bi se dogodilo unutar istog poduzeća, međutim, jednako je tako nepravedno ako se događa u dva različita poduzeća. Ako tokar u *Vulkanu* i tokar u *Torpedu* na jednakim strojevima proizvedu jednaku količinu jednako kvalitetnih kugličnih ležajeva, onda bi i oni trebali imati jednaku plaću.³⁵⁷ Međutim, budući da *Vulkan* stoji lošije od *Torpeda*, plaća tokara u *Vulkanu* je 2500 kn a onoga u *Torpedu* je 5000 kn. Oni rade u jednakim uvjetima, imaju jednake kvalifikacije, ulažu jednaki napor, postižu jednake rezultate, itd. Razlika je samo u tome što prvi to isto radi na Vežici a drugi na Krnjevu. *I u čemu je onda razlika između situacije u kojoj poslovođa na kraju mjeseca baca kocku i situacije u kojoj jedno poduzeće stoji bolje od drugoga?* Nema relevantne razlike! Obje su situacije jednako nepravedne! Razlika je samo u tome što je unutar jednog poduzeća daleko jednostavnije osigurati jednaku plaću za jednaki rad nego kada se radi o različitim poduzećima. Još je teže osigurati jednaku plaću za jednaki rad kada se radi o različitim državama ili kontinentima. Sve su takve situacije jednako nepravedne i jednako bi ih trebalo ispravljati, radi se samo o tome što je u nekim slučajevima znatno teže uspostaviti jednostavne i efikasne mehanizme za ispravljanje te nepravde.

³⁵⁶ Možda će stariji radnici dobiti više zbog godina staža; možda će oni koji imaju djecu dobiti dječji doplatk; itd. Ali ništa od toga ne bi bilo proizvoljno, svi bi ti dodaci bili isplaćeni po nekim kriterijima, oni ni u kom slučaju ne bi bili stvar sreće i ne bi smjeli biti određeni kockom.

³⁵⁷ *Vulkan* i *Torpedo* su riječke tvornice koje nisu preživjele tranziciju. *Vulkan* je bila lijevaonica na Vežici, u tom je prostoru danas salon automobila. *Torpedo* je bio tvornica traktora, poznata po tome što je u njoj proizveden prvi torpedo, danas se u tom prostoru nalazi veletržnica ribe a hale su još na prodaju i u njima se ponekad održavaju koncerti.

Ispravljanje nejednakosti koje su posljedica sreće može se opravdavati na dva načina; pozivanjem na *jednaki uloženi trud* i pozivanjem na *solidarnost*. Dakle, može se tvrditi da jedino što treba nagrađivati jest uloženi trud, a može se tvrditi da je racionalno prethodnim dogovorom umanjiti utjecaj faktora sreće. Razmotrit ćemo oba razloga. To da *zarada treba biti stvar zasluge a ne stvar sreće*, to je gotovo aksiom u razmišljanju o distributivnoj pravednosti. No pitanje je u čemu se točno sastoji zasluga. Zasluga ima barem dva elementa, to su *uloženi trud* i *postignuti rezultat*. Uloženi trud i postignuti rezultat često se podudaraju; postignuti rezultat često je upravo proporcionalan uloženom trudu; što je uloženi trud veći to je postignuti rezultat bolji. No to ne mora uvijek biti tako; ponekad *zbog objektivnih okolnosti* jednaki uloženi trud može dovesti do različitih postignutih rezultata. Upravo je to slučaj u većini gore navedenih primjera; ljudi nisu imali sreću da njihov trud dovede do rezultata do kojih takav trud obično dovodi.³⁵⁸ Mi vrednujemo i jedno i drugo; cijenimo i uloženi trud i postignuti rezultat. No pitanje je *što primarno vrednujemo*; što dolazi prvo; *da li uloženi trud cijenimo zbog postignutog rezultata ili postignuti rezultat cijenimo zbog uloženog truda*; da li vrijednost truda ovisi o postignutom rezultatu ili vrijednost postignutog rezultata ovisi o uloženom trudu? *Ono što primarno vrednujemo jesu postignuti rezultati!* Od ribara hoćemo ribu, od zidara kuću, od liječnika zdravlje, od ratara žitarice, od brodograditelja brod, itd. Hoćemo rezultate, hoćemo proizvode koji su nam potrebni i koje smo na koncu spremni platiti. Mi znamo da su ti ljudi trebali uložiti trud i da njihovi proizvodi nisu nastali sami od sebe, mi cijenimo trud kojeg su uložili, no ono do čega nam je primarno stalo jesu kvalitetni proizvodi. *Njihov trud cijenimo tek sekundarno, kao ono što je dovelo do postignutih rezultata*. Dakle, trud ne cijenimo *po sebi*, kao nešto što ima *intrinzičnu vrijednost*, cijenimo ga zbog rezultata do kojih dovodi.³⁵⁹ Jasno je zašto možemo imati dojam da trud ima *intrinzičnu vrijednost*; zato što je u uobičajenim okolnostima upravo uloženi trud ono što dovodi do postignutih rezultata. Veza između uloženog truda i postignutih rezultata je prilično čvrsta i sistematska; ako su sve ostale okolnosti jednake, više uloženog truda dovest će do boljih rezultata a manje uloženog truda do lošijih rezultata.³⁶⁰ Trud cijenimo zato što je trud nešto što *inače* dovodi do željenih rezultata. Čovjek koji ulaže trud uspjeh će u daleko većem broju mogućih okolnosti nego čovjek koji se ne trudi. Upravo zato kod djece razvijamo

³⁵⁸ Ovdje zapravo govorimo o *trudu za kojeg je razumno očekivati da će dovesti do željenih rezultata*, ne govorimo o trudu za kojeg znamo da je unaprijed osuđen na neuspjeh. Nećemo cijeniti trud nekoga tko nastoji uzgajati lubenice na vrhu Biokova ili krampom kopati tunel kroz Velebit. No to samo pokazuje da ne cijenimo trud samo po sebi već trud za kojeg je izgledno da će dovesti do nekih rezultata.

³⁵⁹ Doduše, izgleda da uloženom trudu ipak pridajemo i neku intrinzičnu vrijednost. Činjenica da je neki proizvod *ručni rad* daje mu dodatnu vrijednost. Smatramo da je ručno proizveden tepih vrijedniji od strojno proizvedenog iako su jednake kvalitete i imaju jednaku upotrebnu vrijednost. Nije jasno kako opravdati tu razliku u vrijednosti, to pogotovo nije jasno pod pretpostavkom da uloženi trud vrednujemo zbog postignutog rezultata. Možda je vjerovanje da je ručno izrađen tepih vredniji od strojno izrađenog samo iracionalna predrasuda koju treba odbaciti. Možda ručni rad više vrijedi zato što su ručno proizvedeni proizvodi inače kvalitetniji od strojno proizvedenih. Možda se radi o vrijednosti unikata kao kod umjetničkih djela. A možda vrijednost stvarnog tepiha ovisi o vrijednosti mogućih tepiha do kojih bi taj rad doveo u nekim drugim okolnostima. To bi značilo da bi vrijednost ručno proizvedenog tepiha ovisila o vrijednosti tepiha koje bi bio proizveo da je radio strojem, to jest, da vrijednost truda ne ovisi o vrijednosti rezultata do kojeg trud dovodi aktualnom svijetu već o vrijednosti rezultata do kojih trud dovodi u mogućim svjetovima. Ova opcija može zvučati čudno, no to je jedini način da se pomiri intuicija da ručni rad vrijedi više od strojnog i intuicija da vrijednost uloženog truda ovisi o vrijednosti postignutog rezultata. Upravo je zbog ovih razloga nejasna reklama *Ono što škrtla zemlja daje triput više vredi!* Možda se želi reći da ono što daje škrtla zemlja sadrži tri puta više minerala i ostalih hranjivih sastojaka, no ako su plodovi jednako kvalitetni, onda se trostruko veća vrijednost može sastojati samo u tome što bi isti uloženi trud na plodnoj zemlji doveo do tri puta boljeg prihoda. Poštovanje koje možemo imati prema onima koji su osuđeni na trostruko teži rad ne može opravdati trostruko veću vrijednost njihovih proizvoda.

³⁶⁰ Kada bi veza između uloženog truda i postignutog rezultata bila nužna, to jest kada bi jednaki uloženi trud uvijek dovodio do jednakih rezultata, onda bi rasprava imala čisto hipotetičnu vrijednost a *de facto* bi bilo svejedno što vrednujemo.

radne navike. No ako uloženi trud vrednujemo zbog postignutog rezultata, onda *ono što nagrađujemo treba biti postignuti rezultat a ne uloženi trud*. Upravo zato i smatramo da oni usprkos uloženom trudu ne postižu očekivane rezultate *nemaju sreće*. Kada bi ono što nagrađujemo bio uloženi trud a ne postignuti rezultat onda za njih ne bismo ni rekli da *nemaju sreće*. Mi možemo nagrađivati i uloženi trud, no to prvenstveno činimo zato da bismo stimulirali ljude da ulažu trud i da razvijaju dispoziciju za ulaganje truda.³⁶¹ Razumljivo je da sportski klub nagrađuje člana koji ima najviše treninga u sezoni; veslača koji ima najviše preveslanih kilometara ili atletičara koji ima najviše pretrčanih kilometara. Ali željeni cilj sportaša i sportskog kluba nije imati najviše treninga u sezoni nego postići dobre rezultate na takmičenju. Možda ćete vjerovati radniku koji se opravdava riječima "Ja sam učinio sve što sam trebao učiniti ali to nije dovelo do željenog rezultata!" a možda i nećete. To ponekad može biti dobra isprika ali ponekad može biti naprosto izmotavanje nezainteresiranog radnika. Radnik treba biti zainteresiran i treba pronaći načina da postigne željeni rezultat a ne samozadovoljno konstatirati da je učinio sve što je trebao učiniti i da tu njegova odgovornost prestaje. Odgovornost radnika prestaje kada postigne željeni rezultat a ne kada izvrši radnje koje inače dovode do željenog rezultata.³⁶² Stoga izgleda da je nešto bitno ispušteno u stavu da nejednakosti koje su posljedica sreće treba ispravljati zato što treba nagrađivati uloženi trud. Izgleda da takve nejednakosti treba ispravljati zbog nečeg drugog, zbog *solidarnosti*.

Neki su poslovi naprosto takvi da uključuju rizik i onaj koji u njih ulazi treba na to računati; ribar mora računati na to da se može vratiti bez ulova, bušač nafte mora računati na to da može ne pronaći naftu; broker mora računati na to da dionicama može pasti vrijednost; ratar mora računati na to da može ne pasti kiša; itd. Stoga bi se moglo tvrditi da u takvim slučajevima neuspjeh ne može biti nepravedan te da stoga u takvim slučajevima nije potrebno kompenzirati lošu sreću. Točno je da ovakvi poslovi uključuju rizik, no upravo je zato racionalno ugraditi mehanizme za neutraliziranje loše sreće. Ribari se mogu prije isplovljavanja dogovoriti da će dijeliti ulov; bušači nafte se prije bušenja mogu dogovoriti da će dijeliti otkrivenu naftu; brokeri se mogu dogovoriti da će dijeliti profit; itd. Mogu dijeliti na jednake dijelove i tako u potpunosti neutralizirati sreću, mogu dijeliti u nekom omjeru u odnosu na postignuti rezultat i tako djelomično neutralizirati sreću. Ako jedan ribar ulovi 10 tona ribe a drugi ništa, mogu podijeliti 5:5 ili 7,5:2,5 ili 9:1. Dogovor će ovisiti o raznim faktorima; prije svega o tome koliko dugo mogu ne imati sreće a da ne propadnu, o tome koji omjer izdvajanja može djelovati destimulativno po one koji imaju sreće, zatim o kvaliteti opreme s kojom svaki od njih kreće na more; itd. Bušači nafte mogu se prije nego što počnu bušiti dogovoriti da će oni koji nađu naftu iz svog prihoda pokriti troškove onima koji je nisu našli; brokerskoj kući loša sreća jednog

³⁶¹ Kant je očito bio zaveden upravo ovom linijom rasuđivanja kada je zaključio da je *dobra volja* jedino što može biti dobro po sebi, to jest, kada je zaključio da treba vrednovati *namjere* a ne *posljedice postupaka*. Dobre namjere ne cijenimo same po sebi već zato što one u pravilu dovode do dobrih posljedica. Posljedice naših postupaka su ono što primarno vrednujemo, namjere vrednujemo sekundarno, ovisno o vrijednosti posljedica do kojih dovode. Upravo zato pokušaj ubojstva nije toliko loš kao ubojstvo a pokušaj spašavanja nije toliko dobar kao spašavanje. Čak i vrijednost emocija i stavova ovisi o vrijednosti posljedica do kojih mogu dovesti. Mi možemo razviti i primjenjivati etički sustav u kojem vrednujemo namjere, isto tako možemo razviti i primjenjivati sustav nagrađivanja u kojem vrednujemo uloženi trud, ali izgleda da takvi sustavi ispuštaju nešto bitno, upravo ono zbog čega su uvedeni. Inače, vrlo je zanimljiv paralelizam između moralne sreće, epistemičke sreće i sreće u distributivnoj pravednosti. Izgleda da je taj paralelizam potpun.

³⁶² Vječnoj lamentaciji o današnjoj omladini može se dodati i optužba za zloupotrebu distinkcije između deontologije i konzekvencijalizma. Kćer jednog kolege ušla je u kuhinju, uzela nešto iz frižidera i gurnula vrata frižidera koja se nisu zatvorila. Kolega je rekao "Pa zatvori ta vrata!" našto mu je kćer odgovorila "Ja sam ih gurnula a to što se ona nisu zatvorila to nije moj problem!"

brokera bit će neutralizirana dobrom srećom ostalih; itd.³⁶³ Metaloprerađivački radnici mogu se udružiti u sindikat koji će im, kroz pregovore s poslodavcima i zakonodavcima, garantirati minimalnu zaradu. Sve su to mehanizmi za neutraliziranje loše sreće! Upravo po ovom principu funkcioniraju osiguranja: *Svi plaćaju a koristi onaj kome treba!* Svi plaćaju zdravstveno osiguranje a koristi ga onaj koji se razboli; svi plaćaju automobilsko osiguranje a koristi ga onaj koji se nađu u situaciji da mora podmiriti počinjenu štetu; itd.³⁶⁴ Ovakvi dogovori predstavljaju *stvarni veo neznanja!* Ovdje veo neznanja nije hipotetičko sredstvo već stvarna situacija; ribari ne znaju koji će brod naići na jato ribe; bušači nafte ne znaju gdje se nalazi naftno polje; brokeri ne znaju kojim će dionicama porasti vrijednost; itd. Zbog toga ovakve situacije potpuno odgovaraju Rawlsovoj teoriji.³⁶⁵ Prema teoriji društvenog ugovora:

Pravedno je ono što bismo se dogovorili kada bismo bili racionalni, informirani i nepristrani.

Ribari, naftaši, brokeri, ratari i ostali vrlo su blizu ovog hipotetičkog ideala; prilično su racionalni, znaju sve relevantne činjenice o svom poslu i ne znaju kakvu će sreću imati. U stvarnosti oni već sklapaju dogovore o neutralizaciji loše sreće, a sigurno bi ih sklapali i u idealiziranoj situaciji. Kada bi bili potpuno racionalni, informirani i nepristarni, dogovorili bi se da kompenziraju posljedice loše sreće. Stoga, *budući da bi se oni dogovorili da kompenziraju lošu sreću, pravedno je kompenzirati lošu sreću!* To znači da onaj koji nije imao sreće *ima pravo* od ostalih tražiti kompenzaciju i da onaj koji je imao sreće *ima dužnost* kompenzirati onima koji je nisu imali. U navedenim primjerima loša sreća se neutralizira unutar grupa poduzetnika ili eventualno unutar privrednih grana, no u uvjetima jedinstvene države, jedinstvenog tržišta i jedinstvenog poreznog sustava to naprosto vrijedi za sve građane jedne države, unije država pa i cijelog svijeta.

Nozick je smatrao da je *potpuno svejedno je li nečiji prihod posljedica zasluga ili posljedica sreće*; ako je prihod njegov onda je *njegov* ma što do toga dovelo; ako ga je stekao na legalan način prihod mu pripada i nitko mu ga nema pravo oduzeti! Riba pripada ribaru koji ju ulovio, bez obzira je li ju ulovio naprosto zato jer imao sreće da naiđe na jato ili zato što je imao dobar sonar ili zato što ju je uzgojio u uzgajalištu. Svjedno je kako je do nje došao, jedino što je relevantno jest to da je *on* do nje došao te zbog toga ona pripada *njemu*. Kakve veze ima što je iz luke istovremeno krenuo i drugi ribar koji nije imao sreće? Riba koju je ulovio jednako bi mu pripadala i da taj drugi nije ni isplovio, da taj drugi nikada nije ni postojao ili da je taj drugi imao još više sreće od njega. Nejednakosti koje su posljedica sreće mogu se ispravljati samo tako da se nešto uzme onome tko je imao sreće i da onome tko nije imao sreće. To bi bilo očito

³⁶³ Plaća se ponekad sastoji od *garantiranog minimuma* i *stimulacije*; faktor sreće bi se djelomično neutralizirao tako što bi se garantirani minimum isplaćivao za očekivanu količinu uloženo rada dok bi se stimulacija isplaćivala za rezultate koji ovise o sreći.

³⁶⁴ Ne samo da je to opći princip po kojem funkcionira osiguranje, to je način na koji je osiguranje doista počelo postojati. U doba kada je Engleska uspostavila prekooceansku trgovinu, manji trgovci imali su toliko novaca da su proizvodima mogli napuniti jedan brod, no to je bila sva njihova imovina i ako bi brod potonuo izgubili bi sve što su imali. Budući da su tada havarije brodova bile česte, počeli su se udruživati; desetak trgovaca bi sklopilo prethodni dogovor da pokriju gubitak onome tko izgubi brod. Tako su nastala osiguranja. Fascinantno je da su takva osiguranja skoro 200 godina bila izuzetno pouzdana isključivo na osnovi usmenih dogovora; tko se ne bi držao dogovora bio je isključen iz svake daljnje suradnje.

³⁶⁵ Čest prigovor Rawlsovoj *pravednosti kao poštenju* jest da je veo neznanja potpuno bezvrijedan zato što je hipotetički; budući da mi uvijek znamo svoj položaj u društvu potpuno je irelevantno što bismo rekli kada ga ne bismo znali. Ovaj je prigovor neodrživ jer zapravo predstavlja odbijanje etičke argumentacije; onaj tko ne želi stati iza vela neznanja zapravo ne želi čuti nikakav etički argument, što ga čini lošim čovjekom kojeg treba ignorirati pa čak u krajnoj liniji i isključiti iz zajednice. No pored toga što ovaj prigovor zapravo vodi u odbacivanje svake etike, one je i činjenično netočan. Razmotreni primjeri pokazuju da veo neznanja itekako postoji i u stvarnosti.

nepravedno jer *onaj koji je imao sreće nije kriv što onaj drugi nije imao sreće*. Uzeti onome tko ima više i dati onome tko ima manje smjelo bi se samo kada bi *onaj koji ima više imao više zato što onaj drugi ima manje*, to jest, samo kada bi onaj koji je u lošijem položaju bio u lošijem položaju *zato što* je onaj drugi u boljem. No u navedenim primjerima to nije slučaj; jedan ribar nije ulovio manje *zato što* je drugi ulovio više; jedan naftaš nije pronašao naftu *zato što* je drugi nije pronašao; tokar u *Torpedu* nije imao veću plaću *zato što* je onaj u *Vulkanu* imao manju; itd. Zbog toga je nepravedno kompenzirati lošu sreću, to jest, redistribuirati prihode u korist onih koji su zbog objektivnih okolnosti prošli lošije. *Istina je da oni koji su zbog objektivnih okolnosti prošli lošije nisu za to krivi, no za to nisu krivi ni oni koji su prošli bolje!* Ne može se jednog čovjeka kažnjavati *zato što* drugi nije imao sreće! Onaj koji je imao sreće *nije time nanio nikakvu štetu* onome tko nije imao sreće pa se od njega ne može tražiti nikakvo obeštećenje. Zbog toga društvo ne smije ispravljati nejednakosti koje su posljedica faktora sreće! Ne smije ih ispravljati nikada pa čak ni kada poprime drastične razmjere. Ako netko spava na ulici i jede iz kante za smeće jer je propalo poduzeće u kojem je radio, jasno je da je to vrlo loše i da će nam samilost nalogati da mu pomognemo, no *tu nema nikakve nepravde!* Ako mu nitko nije oduzeo nešto što je njegovo, naudio mu ili mu nanio kakvu štetu, onda *tom čovjeku nije nanešena nikakva nepravda!* A ako mu nije nanešena nikakva nepravda onda nitko ne može imati dužnost da je ispravlja! *Ne postoji netko tko je kriv što je to tako!* Čovjek naprosto nije imao sreće! *I to je sve!*³⁶⁶ Ovakvo rasuđivanje jest zasnovano u nekim razlozima i može imati veliku retoričku snagu, no *ono je pogrešno!* Istina je da čovjek nije imao sreće, to je pretpostavka primjera i oko toga se svi slažu. Istina je da nije njemu loše *zato što* je nekome drugome dobro. Istina je i to da mu nitko nije direktno naudio te da stoga ne postoji točno određena osoba koja bi bila kriva za njegov loš položaj. No iz svega toga još uvijek *ne slijedi* da nema ničeg nepravednog u tome što čovjek spava na ulici i jede iz kante za smeće. Nepravdnost ne mora biti svojstvo pojedinog postupka pojedine osobe, *nepravdnost može biti svojstvo društvenog uređenja u cjelini.*³⁶⁷ Zbog toga čovjek može doživjeti nepravdu iako ne postoji točno određena osoba koja mu je tu napravdu nanijela. To što prihvati mogu ovisiti o sreći, to samo po sebi nije ni pravedno ni nepravedno, ono što može biti pravedno i nepravedno jest to kako ćemo se prema tome postaviti i što ćemo s time učiniti. Ribarima je bolje da prije nego što isplove sklope dogovor o kompenziranju loše sreće; naftašima je bolje da prije nego što počnu bušiti sklope takav dogovor, itd. Isto je tako svakome tko počinje raditi bolje da s ostalima sklopi takav dogovor; da drugi kompenziraju njegovu lošu sreću i da on kompenzira lošu sreću drugih. Jasno je da je dužnost jača i očitiya ako je takav dogovor *de facto* sklopljen, no čak i kada ne bi bio i dalje bi postojala *dužnost* kompenziranja loše sreće *zato što* bi takav dogovor bio sklopljen da se o njemu raspravljalo. Zbog toga bi racionalan, nepristran i informiran čovjek prihvatio *dužnost* da kompenzira lošu sreću drugih i smatrao bi da ima *pravo* da od drugih traži da oni kompenziraju njegovu lošu sreću.

³⁶⁶ Da se razumijemo, i Rawls i Nozick smatraju da je to loše i da čovjeku treba pomoći, vjerojatno ga ni jedan ni drugi ne bi ostavili na ulici, no razlika je principijelna. Razlika je u tome što Rawls smatra da taj čovjek *ima pravo* na pomoć i da mu je društvo *dužno* pomoći, dok Nozick smatra da on nema *pravo* na pomoć i da mu nitko nije *dužan* pomoći već da mu pojedinci, ako to žele, trebaju pomoći u skladu sa svojim moralnim uvjerenjima. Moglo bi se reći da je Rawls takvu pomoć smjestio u domenu javne sfere a Nozick u domenu privatne, Rawls smatra da mu je socijalna služba dužna pomoći, dok Nozick smatra da mu trebaju pomoći karitativne udruge. Ipak, razlika je u tome što mu prema Rawlsovom modelu netko *mora* pomoći dok mu prema Nozickovom modelu nitko *ne mora* pomoći.

³⁶⁷ Često je citirana prva rečenica Rawlsove *Teorije pravednosti*: "Pravednost je prva vrlina društvenih institucija, kao što je istina u sistemima mišljenja. Ma kako teorija bila elegantna i ekonomična ona mora biti revidirana ako je neistinita; isto tako zakoni i institucije ma kako bili efikasni i dobro uređeni moraju biti reformirani ili odbačeni ako su nepravedni." str.3. Platon je u *Državi* isto tako smatrao da je pravednost prvenstveno svojstvo države a tek u deriviranom smislu svojstvo pojedinaca i njihovih postupaka.

Prirodna lutrija

Rawlsov argument ne staje na nejednakostima koje su posljedica dobre ili loše sreće u objektivnim okolnostima. Rawls smatra da pravedno društvo treba neutralizirati i razlike u prihodima koje su posljedica *razlika u urođenim sposobnostima* kao što su snaga, inteligencija, različiti talenti, itd.³⁶⁸ Zašto? Zato što su i te sposobnosti *stvar sreće* isto kao i prirodni resursi ili socijalne okolnosti. Mi nismo birali s kojim ćemo se sposobnostima roditi, naprosto smo se takvi rodili. Isto kao što nismo birali boju očiju, boju kose, visinu ili spol, isto tako nismo birali ni inteligenciju, snagu, talente, itd. To su svojstva koja nismo birali nego smo ih dobili rođenjem, ona su stvar genetike. Zato se govori o takozvanom *prirodnoj lutriji*; urođene sposobnosti koje imamo dobili smo rođenjem i na njih nismo mogli utjecati; *za nas je situacija jednaka kao da smo ta svojstva izvlačili iz šešira!* Naša inteligencija, snaga i talenti koje imamo nisu nešto što smo mi učinili i nešto za što možemo biti zaslužni, oni su nešto što nam se dogodilo. Stoga ne možemo biti ni krivi ni zaslužni za urođene sposobnosti koje imamo, one su naprosto stvar sreće, a argument je da treba neutralizirati *sve* nejednakosti koje su posljedica sreće. Tržišna utrka, kao i svaka druga utrka, može biti pravedna samo ako *svi kreću s jednakih startnih pozicija*; ako neki imaju bolje a neki lošije startne pozicije utrka naprosto *ne može biti pravedna*.³⁶⁹ Međutim, *startne pozicije u tržišnoj utrci nisu jednake* jer su u znatnoj mjeri stvar *prirodne i društvene lutrije*. Ako su ekonomske nejednakosti u društvu nastale zbog nejednakih startnih pozicija, onda su one nepravedne i treba ih ispravljati, one mogu biti pravedne samo ako su svi startali s jednakih pozicija. Stoga, da bi tržišna utrka bila pravedna, mora se neutralizirati i lošu sreću u prirodnoj lutriji.

P1: Nejednakosti u urođenim sposobnostima stvar su sreće.

P2: Nejednakosti koje su stvar sreće nisu opravdane.

P3: Nejednakosti koje nisu opravdane treba ispraviti.

P4: Ekonomske nejednakosti mogu biti posljedica nejednakosti u urođenim sposobnostima.

K: Treba ispraviti ekonomske nejednakosti koje su posljedica nejednakosti u urođenim sposobnostima.

Naše sposobnosti jesu urođene, no one se u velikoj mjeri mogu razvijati. Osoba se formira odgojem u okolini u kojoj odrasta, *no nismo birali ni svoj odgoj ni okolinu u kojoj ćemo odrasti*. Naprosto smo se rodili od roditelja od kojih smo se rodili u okolini u kojoj smo se rodili, ni na što od toga nismo mogli utjecati te stoga ništa od toga ne može biti ni naša zasluga ni naša krivica. Urođene dispozicije se mogu svojom voljom razvijati, no samo do genetski zadanih granica. Ako se netko rodio slab on može dizanjem utega i unošenjem proteina razviti svoju

³⁶⁸ U literaturi na engleskom jeziku koristi se izraz *assets*, što bi možda bilo najbolje prevesti kao *korisno svojstvo*. Zbog jednostavnosti i dovoljne semantičke sličnosti odlučio sam se za hrvatsku riječ *sposobnost*.

³⁶⁹ Metafora tržišne utakmice je dobra analogija kada se želi pokazati da to što netko ima više od drugih može biti opravdano samo ako su svi krenuli s jednakih startnih pozicija. Međutim, ona može stvoriti pogrešnu ukupnu sliku o funkcioniranju ekonomije. Naime, u sportskoj utrci svakome je krajnji cilj da bude brži od svih drugih, no u ekonomskoj utrci u pravilu je cilj da se stekne *dovoljno* a ne *da se stekne više od svih drugih*. Stoga metafora tržišne utakmice implicira sliku prema kojoj se društvo sastoji od hrpe gramzivih pojedinaca, svaki od kojih nastoji steći više od bilo koga drugog. Sportski duh se može javiti i kod poduzetnika, no to je prije izuzetak nego pravilo. Na koncu, smatramo da nešto nije u redu s ljudima koji žele imati više od bilo koga drugog. Pored toga, iako svi koji rade neki posao žele njime zaraditi, uvjereni smo da možemo razlikovati one koji rade posao zato da bi ga dobro napravili od onih koji rade posao samo zato da bi zaradili. Uvjereni smo da bi dobra zarada prije trebala biti popratna pojava dobro napravljenog posla nego cilj zbog kojeg se posao radi. Isto tako na pogrešne zaključke može navesti i darwinistička metafora tržišta kao borbe za opstanak u kojoj samo najjači preživljavaju.

snagu ali samo do genetski zadanih granica, fizička snaga ograničena je čvrstoćom zglobova i kostiju, on ne može preći prirodno zadane okvire.

Zamislite da vam rade dva radnika i da je prvi prirodno tri puta jači od drugoga, zbog toga u jedan dan prvi prebaci 3 tone a drugi samo 1 tonu. Oni su jednako trudili, obojica su dali sve od sebe, no prvi je uspio prebaciti tri puta više od drugoga naprosto zato jer se rodio tri puta jači. Zbog razlike u urođenim sposobnostima prvi je usprkos jednakom uloženom naporu postigao tri puta bolji rezultat od drugoga. *Koliko biste im platili na kraju dana?* Da li biste prvome dali 300 kuna a drugome 100? Ili biste svakome dali po 200? Ili prvome 250 a drugome 150? Što mislite, kada bi se ova dvojica našla iza vela neznanja i kada ne bi znali tko će biti tri puta jači a tko tri puta slabiji, što bi se dogovorili, kako bi podijelili prihod?³⁷⁰

Rawls je čak smatrao da *rijetki talenti* koje neki pojedinci imaju zapravo predstavljaju *zajedničko vlasništvo*.³⁷¹ Ova teza može izgledati radikalno no ona je direktna posljedica teze da nitko nema pravo na ono što nije zaslužio. Ako je to što netko ima neki rijetki talent stvar sreće a ne zasluge, onda on ne može imati pravo na prihode koje stječe tim talentom. Budući da je talent nezaslužen, nezaslužen je i prihod koji je njegova posljedica. Stoga ti prihodi ne mogu biti njegovi nego ih treba smatrati zajedničkim vlasništvom. To što netko posjeduje neki rijetki talent to je stvar prirodne lutrije a prirodna lutrija je moralno potpuno arbitrarna. To što je talentom obdaren upravo taj čovjek a ne neki drugi, moralno gledajući, to je potpuno svejedno. Budući da je prirodna distribucija talenata arbitrarna ona ne smije utjecati na visinu prihoda. Elvis Presley je zahvaljujući svom glazbenom talentu ostvario veliki prihod. No on nije zaslužio to bogatstvo jer nije zaslužio talent koji je do tog bogatstva doveo; on je zaslužan za trud kojeg je uložio, zaslužan je i za razvoj svog talenta, ali nije zaslužan zato što se rodio s tim talentom. Koliki mu udio ostvarenog prihoda doista pripada može se izračunati po jednostavnoj formuli; pripada mu udio za uloženi trud + udio za razvoj talenta; razlika do punog ostvarenog prihoda nezaslužena je te stoga ne može pripadati njemu nego ju treba tretirati kao zajedničko vlasništvo.³⁷² Rijetke talente koje neki pojedinci imaju zapravo bi trebalo tretirati kao *opće dobro*, kao more ili kao rudna bogatstva. Budući da ih pojedinac koji ih ima ima slučajno on ne smije biti privilegirani u odnosu na ostale i smije na njih polagati isto onoliko prava koliko i bilo tko drugi, ne više od drugih.³⁷³ Govoreći o pojedincima koji su rijetkim talentima stekli velika bogatstva, vrlo je zanimljivo pitanje *koliko od ostvarenog prihoda pripada talentiranom pojedincu a koliko svima onima koji su osigurali potrebnu infrastrukturu?* Pazite, ovo više nije argument da talenti nisu zasluženi, ovo je argument za opravdanje poreza da svatko tko je u nekom društvu nešto stekao nešto duguje tom društvu jer mu je ono omogućilo da to stekne. Mark Zuckerberg je osmislio

³⁷⁰ Razlike u prirodnoj lutriji posebno su očite u sportu; koliko se god trudio netko tko je visok 170cm ne može igrati košarku kao Magic Johnson ili plivati kao Michael Phelps; koliko se god trudio netko tko ima sitne kosti šake ne može boksati kao Mike Tyson ili dizati utege kao Vasilij Aleksejev; itd. Zbog toga se sportaši dijele u kategorije po spolu, dobi i težini; oni od 14 godina bore se protiv onih od 14; oni od 50 kg bore se protiv onih od 50 kg; amateri protiv amatera, profesionalci protiv profesionalaca; itd. Znači li to da treba uvesti košarku za one ispod 180cm? Možda! U veslanju je uvedena kategorija ispod 70kg. Doduše, pitanje je jesu li sportske kategorije uvedene zbog uspostavljanja pravednosti ili zbog nečeg drugog, na primjer, da se uključi što veći broj ljudi ili da se dobije što veći broj zanimljivih takmičenja. Na koncu, svi znaju tko je svjetski profesionalni prvak u boksu u apsolutnoj kategoriji, a nitko ne zna tko je prvak u kategoriji do 14 godina i do 50 kila, ako takvo takmičenje uopće i postoji.

³⁷¹ *A Theory of Justice*, §17, str.86-89.

³⁷² S jedne strane Rawls, je inzistirao na razlici između distributivne i alokativne pravednosti koja mu je omogućavala ogradu od ovakvih primjera. No, s druge strane, oslanjanje na argument o nepravdi posljedica prirodne lutrije direktno ga obavezuje na ovakve zaključke. Ova diskrepancija izgleda teško pomirljiva i izgleda da je Rawls ovdje naprosto bio inkonzistentan.

³⁷³ Uvjereni smo da onaj tko se rodi s nekim posebnim talentom *ima dužnost* razvijati ga i koristiti te da mu društvo treba to omogućiti. No ovdje situacija već podsjeća na situacije iz grčkih tragedija. Onaj koji se rodi s nekim talentom *ima dužnost* razvijati ga i koristiti ali *nema pravo* na prihode do kojih taj talent dovodi.

Facebook i tako s 24 godine stekao bogatstvo od 1,5 milijardi dolara. No, ideju je dobio i razvio na Harvardu koristeći informatičke resurse Harvarda, da nije bilo Harvarda ne bi bilo ni *Facebooka*. Nadalje, ne bi ostvario nikakav profit da nije bilo interneta, interneta ne bi bilo da nije bilo telefona, telefona ne bi bilo da nije bilo struje, ... *Facebook* bi bio nemoguć kada ljudi ne bi znali čitati i pisati, dakle, kada ne bi bilo osnovnih škola ne bi bilo *Facebooka*, itd. Koliko od tih 1,5 milijardi dolara doista pripada njemu a koliko svim ovim faktorima koji predstavljaju neophodnu infrastrukturu? Ima li smisla postavljati ovo čisto moralno pitanje kada je Zuckerberg legalno zaštitio svoju ideju? Ima! Isto kao što ima smisla pitati koliko doista pripada *zvjezdama tamnog sjaja* koje nisu bile u mogućnosti zaštititi svoja autorska prava. Martin Stanković je izumio *Cedevitu* ali je *Pliva* prisvojila sva prava i svu zaradu; Zlata Bartl je izumila *Vegetu* ali je *Podravka* prisvojila sva prava i svu zaradu. U socijalizmu se smatralo da izum radnika pripada poduzeću jer ga radnik ne bi izumio van poduzeća; inovator bi dobio nekakvu nagradu ali bi poduzeće pokupilo profit od inovacije. Jasno je da je ovakav stav problematičan ali on ima nekakvu moralnu osnovu. Ljudi koji se zapošljavaju u istraživačkim laboratorijima često moraju potpisati izjave da će svi njihovi izumu pripasti laboratorijima. I to je jednako tako problematično ali isto tako ima nekakvu moralnu osnovu; da nisu radili u tim laboratorijima nikada ne bi otkrili to što su otkrili. Na stranu to kako je stvar riješena legalno, pitanje je što nam kaže osjećaj za pravednost, koliko kome pripada?³⁷⁴ Na koncu, legalna rješenja bi morala samo izražavati ono što inače smatramo pravednim. Što vi mislite? Koliko u ovakvim slučajevima pripada talentiranom pojedincu a koliko onima koji su omogućili potrebu infrastrukturu?

Dakako, Nozick je iz same osnove odbacio argument da su prihodi koji su posljedica posebnih talenata nezasluženi jer su i sami ti talenti nezasluženi.³⁷⁵ On polazi od stava: *Ja sam vlasnik svih svojih sposobnosti!* A budući da sam vlasnik svih svojih sposobnosti, *vlasnik sam i svega onoga što sam svojim sposobnostima stekao*. Moja inteligencija je *moja* te je stoga *moje* i sve ono što sam njom stekao; moja snaga je *moja* te je stoga *moje* i sve ono što sam njome stekao; moj talent da projektiram lijepe kuće je *moj* te je stoga *moje* i sve što sam njime stekao; itd. *Samo ja imam pravo na ono što sam stekao svojim sposobnostima jer su to moje sposobnosti!* Svatko ima pravo na upravo onoliko koliko stekne svojim sposobnostima. Ni na više od toga ni na manje od toga. Nitko *nema pravo* tražiti dio prihoda od onoga tko je stekao više jer je sposobniji i nitko *nema dužnost* dati dio svojih prihoda onome tko je stekao manje jer je manje sposoban. Istina je da nesposobni nisu krivi što su nesposobni ali ni sposobni nisu krivi što su sposobni. To je naprosto stvar sreće! Neopravdano je ispravljati nejednakosti koje su posljedica sreće. Ne smije se sposobne kažnjavati jer su sposobni. ... Međutim, kao što smo već vidjeli, iako ove tvrdnje mogu zvučati vrlo uvjerljivo one prije pretpostavljaju pravednost kao ovlaštenje nego što ga dokazuju. Ipak, Nozick je izložio dva zanimljiva argumenta protiv Rawlsovog argumenta da treba neutralizirati posljedice prirodne lutrije.³⁷⁶

Prvi je da argument iz prirodne lutrije vodi u *beskonačni regres zasluga*, što je pogrešno jer *zasluge ne moraju i same biti zaslužene*.³⁷⁷ Ako je netko svojom inteligencijom ostvario neki prihod onda je on svojom inteligencijom *zaslužio* taj prihod i tu argumentacija o zaslugama prestaje. Istina je da on nije zaslužan za svoju inteligenciju, on se naprosto rodio inteligentan. *Ali*

³⁷⁴ Odgovor na ovo pitanje sigurno će dijelom ovisiti i o tome *kolika je vjerojatnost da bi do izuma došlo i da je izumitelj radio negdje drugdje*. Ako je Stanković *Cedevitu* mogao otkriti i u svojoj garaži onda činjenica da ju je otkrio u *Plivi* nije posebno relevantna, ali ako ju je mogao otkriti u samo pet tvornica u Evropi onda je činjenica da ju je otkrio upravo u *Plivi* itekako važna.

³⁷⁵ *Anarchy, State and Utopia*, posljednja četiri paragrafa sedmog poglavlja, str.213-321

³⁷⁶ Oba argumenta je Nozick više natuknuo nego što ih je detaljno elaborirao, stoga je moguće da postoji neko odstupanje između načina na koji su ovdje izloženi i načina na koji ih je izložio sam Nozick.

³⁷⁷ *Anarchy, State and Utopia*, str.225.

on ne mora biti zaslužan što je zaslužan, dovoljno je da je zaslužan! Jer čak i kad bismo mogli pokazati da je nekim relevantnim faktorom *X* zaslužio svoju inteligenciju, logika argumenta bi nas dalje tjerala da pitamo *A čime je zaslužio X?* Ako bismo mogli pokazati da je *X* zaslužio relevantnim faktorom *Y*, morali bismo pitati *A čime je zaslužio Y?* i tako dalje u beskonačnost. Budući da besonačni regres mora negdje stati, najbolje je da ga zaustavimo odmah na prvom koraku i da ni ne pitamo *Jesu li zasluge zaslužene?* Ako kažemo da netko ima prihod veći od ostalih zato što ima sposobnost *X*, time smo objasnili i opravdali nejednakost. Nema potrebe da dalje objašnjavamo i opravdavamo to što on ima sposobnost *X*. On naprosto ima sposobnost *X* i gotovo! Ovo je sigurno zanimljiv i kvalitetan argument, on sigurno pogađa neke formulacije Rawlsovih argumenata i stavova, no pitanje je u kojoj mjeri pogađa Rawlsove stavove u cjelini.³⁷⁸ Naime, Rawls ne smatra da urođene sposobnosti treba zaslužiti, on smatra da njih ne možemo zaslužiti jer se naprosto rađamo s njima. Distribucija urođenih svojstava sama po sebi nije ni pravedna ni nepravedna, ona je takva kakva jest, ono što može biti pravedno ili nepravedno jest to kako ćemo se prema toj distribuciji odnositi. Njega ne zanima kako su raspoređene urođene sposobnosti, njega zanima kakvi su zakoni stjecanja jer *ništa nije zaslužno ili nezasluzeno prethodno od i nezavisno od pravednih zakona stjecanja*, a pravedni zakoni stjecanja su oni koje bismo prihvatili kada bismo nastojali maksimizirati vlastiti interes iza vela neznanja. Posebno veliki prihodi koji su posljedica rijetkih talenata nisu neopravdani zato što ti talenti nisu i sami zasluženi nego zato što su stečeni po nepravednim zakonima stjecanja, to jest, po zakonima u koje nisu bili ugrađeni mehanizmi za neutralizaciju nejednakosti koje su posljedica prirodne lutrije. Na koncu, Rawls ne smatra da regres zasluga ide u beskonačnost nego smatra da *regres staje na uloženom trudu*; ako je netko svojim talentom stekao više od drugih ali nije zaslužio svoj talent onda nije zaslužio ni da ima više od drugih, ali ako je svoj talent razvio napornim vježbanjem pa onda tim talentom stekao više od drugih onda jest zaslužio da ima više o drugih. Jasno, Nozick smatra da je svejedno je li talent razvio napornim vježbanjem ili se naprosto s njime rodio. Bitno je da ga ima! Što vi mislite, je li svjedno je li se rodio s talentom ili ga je razvio napornim vježbanjem? Čak ako i mislite da nije svejedno, smatrate li da su zbog toga prihodi jednoga dijelom neopravdani a prihodi drugoga opravdani te da bi zbog toga njihovi prihodi trebali biti različiti?

Drugi je da argument iz prirodne lutrije *počiva na pogrešnom shvaćanju jastva jer svatko od nas naprosto jest skup svojih sposobnosti*.³⁷⁹ Raspravljamo o tome tko je koliko zaslužio a sve relevantne karakteristike proglašavamo moralno arbitrarnim. *Što onda uopće ostaje od tih ljudi? Kartezijanski čisti ego? Kantovo noumenalno ja?* Veo neznanja je sredstvo koje bi nam trebalo omogućiti da lakše apstrahiramo od svoje inteligencije, od svoje snage, od svojih sposobnosti, od svojih talenata, od svoje genetike, ... Ali što onda uopće ostaje? Tko smo onda to *mi*? Što su onda ti entiteti koji nešto jesu ili nisu zaslužili? Ništa! Osoba se toliko radikalno odvaja od svih svojih svojstava da naprosto nestaje.³⁸⁰ Dok su relevantna svojstva distribuirana među konkretnim pojedincima imamo osnovu po kojoj možemo suditi o zaslugama, ali na osnovi čega možemo suditi o zaslugama među potpuno apstraktnim pojedincima bez ikakvih svojstava? Kakvog smisla ima govoriti o zaslugama osoba koje nemaju ni snagu, ni inteligenciju, ni talente, ni bilo što drugo? Mi možda možemo apstrahirati od ovog ili od onog svojstva neke osobe, ali ovako radikalno odvajanje osobe od svih njenih svojstava potpuno je pogrešno i neprihvatljivo. Mi nismo i ne možemo biti nešto različito od naših

³⁷⁸ Gore izloženi argument o potrebi neutralizacije prirodne lutrije izložen je u terminima zasluga i drugim moralnim terminima. To je svakako povoljno didaktičko sredstvo, no striktno govoreći, argument bi trebalo izložiti u potpuno ne-moralnim terminima. U tom slučaju argument sigurno ne bi pao pod udar Nozickove kritike.

³⁷⁹ *Anarchy, State and Utopia*, str.228.

³⁸⁰ Ideja čovjeka koji je lišen svojih svojstava bila je izazov književnicima moderne: *Der Mann ohne Eigenschaften* (Čovjek bez svojstava) Robert Musila iz 1930/33/43, te *La coscienza di Zeno* (Zenova svijest) Itala Sveva iz 1923.

svojstava; mi naprosto jesmo naša svojstva! Ja *jesam* moj genetski kod, ja *jesam* moja inteligencija, ja *jesam* moja snaga, itd. Svaka osoba naprosto *jest* skup svih svojih svojstava jer kada bi imala neka druga svojstva to naprosto više ne bi bila ista osoba. Naša svojstva su ono što nas čini osobama koje jesmo! Zbog toga je rasprava o zaslugama nekakvih potpuno ispraznjenih pojedinaca naprosto besmislena. Naše sposobnosti su jedina osnova od koje može započeti bilo kakva analiza naših zasluga. Stoga je argument iz prirodne lutrije neodrživ i zapravo nemoguć jer nas poziva da u analizi zasluga apstrahiramo od jedine moguće osnove od koje takva analiza uopće može početi! Istina je da analiza prirodne lutrije počiva na radikalnom apstrahiranju od skoro svih naših svojstava, no pitanje je ima li u tome išta loše. Radikalno apstrahiranje je sasvim legitimno i u filozofiji i u drugim disciplinama. *Geometrija* se bavi geometrijskim oblicima i apstrahira od svih ostalih svojstava fizičkih predmeta. Isto bismo se tako mogli pitati kakvi su to *krugovi* i *kvadrati* kojima se bavi geometrija kada nemaju ni boju, ni težinu, ni čvrstoću, ni debljinu, kada nisu napravljeni ni od kakvog materijala, itd. Po analogiji bismo trebali zaključiti da se geometrija nema čime baviti jer takvi krugovi i kvadrati ne postoje u stvarnosti. Jasno je da bi takav zaključak bio apsurdan jer se geometrija bavi geometrijskim svojstvima i pri tome mora apstrahirati od svega ostalog; ne možemo imati jednu geometriju za željezne krugove a drugu za drvene, geometrija je ista za sve krugove. Ista je stvar i s etikom; etičke norme vrijede za *sve ljude* bez obzira na njihovu visinu, težinu, boju očiju, itd. Jasno je da nema čovjeka bez tih svojstava; svatko mora imati nekakvu visinu, nekakvu težinu i nekakvu boju očiju, no to su irelevantna svojstva i zato od njih moramo apstrahirati. *Utilitaristi* smatraju da postoji samo jedna moralno relevantna karakteristika a to je sposobnost da osjećamo ugodu i neugodu i pri tome apstrahiraju od svih ostalih karakteristika; *kantovci* smatraju da jedina moralno relevantna karakteristika jest sposobnost prepoznavanja i slijeđenja moralnih zakona; itd. Zbog toga je u etičkoj analizi primjereno i opravdano živog čovjeka od krvi i mesa sa svim njegovim svojstvima reducirati na nešto što osjeća ugodu i neugodu ili na nešto što je u stanju prepoznati i slijediti moralne zakone. Apstrahiranje je nužno u nastojanju da otkrijemo opće pravilnosti; što je veći broj svojstava od kojih apstrahiramo - to je veći broj predmeta na koje se pravilnosti odnose! To nam ponekad može izgledati iznenađujuće, no to naprosto moramo činiti, to je tako i u tome nema ništa loše!

Do sada se rasprava odvijala pod pretpostavkom da je *ulaganje truda* u potpunosti pod našom kontrolom i da je to zapravo jedino za što možemo biti odgovorni. Čovjek koji nije dovoljno jak *nije kriv* što nije dovoljno jak; čovjek koji nije dovoljno inteligentan *nije kriv* što nije dovoljno inteligentan; ali čovjek koji se ne trudi dovoljno *kriv je* što se ne trudi dovoljno. Čovjek nije kriv ako je slab, nije kriv ako je glup *ali je kriv ako je lijen*. Istina je da vrednujemo urođene karakteristike kao što su snaga/slabost, pamet/glupost ili ljepota/ružnoća, ali na drugačiji način nego marljivost/lijenost, marljivost i lijenost su moralne kategorije ili barem u većoj mjeri moralne kategorije. Međutim, čak je i *sposobnost ulaganja truda* u velikoj mjeri stvar sreće; ona dijelom ovisi o karakteru koji je isto tako stvar sreće a dijelom o odgoju koji je opet stvar sreće. Logika argumenta je jasna i neumoljiva: *Ako treba neutralizirati sve nejednakosti koje su posljedica faktora sreće, onda treba neutralizirati i nejednakosti koje su posljedica nejednakosti u urođenim sposobnostima, budući da su i one stvar sreće!* Analizu smo započeli pretpostavkom da prihodi trebaju ovisiti o zasluži a ne o sreći, no ako su *sve* okolnosti stvar sreće, bile one objektivne bile subjektivne, *onda je sve stvar sreće! Ali ako je sve stvar sreće onda ništa nije zaslužno!*³⁸¹ A što bismo trebali učiniti kada bi sve bilo stvar sreće i kada ništa ne bi bilo zaslužno? Kako bismo trebali distribuirati prihode? Nikome ne dati ništa jer

³⁸¹ Ovaj *reductio ad absurdum* Neven Sesardić naziva *egalitaristička kaskada*.

nitko nije ništa zaslužio? Svima dati jednako jer je sve jednako nezasluženo? Kockom?³⁸² Jasno, ovakav ishod je apsurdan; uvjereni smo da nije sve stvar sreće i da nešto ipak jest stvar zasluge. Pitanje je *kako razdvojiti ta dva elementa i što s njima učiniti*. Rawls je smatrao da su *ta dva elementa toliko isprepletena da ih je nemoguće razdvojiti*; svaki je prihod u nekoj mjeri posljedica zasluge i u nekoj mjeri posljedica sreće. Zbog toga je smatrao da je opravdano neutralizirati razlike u prihodima u mjeri u kojoj su one stvar sreće. Kada bi se ta dva elementa mogla točno razdvojiti, uvijek bi trebalo nagrađivati zaslugu a kompenzirati sreću. No budući da se ta dva elementa nikada ne mogu do kraja razdvojiti, ni u pojedinom slučaju a kamoli kada se radi o većem broju ljudi, opravdano je u pravila stjecanja ugraditi princip razlike ili neko drugo sredstvo koje dovodi do redistribucije dobara i tako neutralizira faktor sreće.

Rawls bi kompenzirao *sve* razlike koje su posljedica sreće, Nozick ne bi kompenzirao *niti jednu* takvu razliku, no možda bi trebalo kompenzirati *samo neke* od tih razlika. Naime, izgleda da postoji bitna razlika između nejednakosti koje su posljedica nejednakosti u startnim uvjetima i onih nejednakosti koje su posljedica nejednakosti u urođenim sposobnostima, to jest, izgleda da postoji bitna razlika između *socijalne lutrije* i *prirodne lutrije*. Bitna je razlika između toga što netko nije imao sreće da mu roditelji mogu omogućiti školovanje i toga što netko nije imao sreće da se rodi sposoban. *Uvjereni smo da je nepravedno ako netko ne uspije u životu jer nije imao šansu ali da je pravedno ako ne uspije jer nije bio sposoban!* Stoga izgleda da *urođene sposobnosti nisu stvar sreće u istom smislu u kojem su i objektivne okolnosti stvar sreće!* Istina je da ratar ne može utjecati na svoje gene isto kao što ne može utjecati ni na sušu, no njegovi geni naprosto jesu *on* a suša koja ga je zadesila jest nešto što je *različito od njega*. Znanje i sposobnost ribara jesu *on* a to da li će u moru biti ribe to je stvar objektivnih okolnosti; znanje i sposobnost glumca jesu *on* a to da li će dobiti ulogu to je stvar objektivnih okolnosti; itd.³⁸³ Neki su nam faktori *intrinzični* a neki *ekstrinzični*, neki se tiču *nas samih* a neki *objektivnih okolnosti*, neki su *konstitutivni* za to što smo i tko smo a neki nisu. Možda bi zbog toga bilo pravedno neutralizirati faktor sreće samo u objektivnim okolnostima a ne i u konstitutivnim svojstvima, to jest, neutralizirati socijalnu lutriju i lutriju u prirodnim resursima a ne i prirodnu lutriju. U tom bi slučaju ekonomske nejednakosti koje su posljedica nejednakosti u intrinzičnim faktorima bile opravdane i ne bi ih se smjelo neutralizirati, dok bi one ekonomske nejednakosti koje su posljedica objektivnih okolnosti bile nepravedne i njih bi trebalo neutralizirati. Vidjeli smo da se ispravljanje nejednakosti koje su posljedica sreće može opravdavati na dva načina; pozivanjem na *jednaki uloženi trud* i pozivanjem na *solidarnost*. Opravdanje pozivanjem na jednaki uloženi trud *ne diskriminira* između prirodne i socijalne lutrije; ono neutralizira sve nejednakosti bez obzira jesu li posljedice socijalne ili prirodne lutrije. Opravdanje pozivanjem na solidarnost može ali ne mora biti osjetljivo na razliku između prirodne i socijalne lutrije; možemo biti solidarni s onima koji nisu imali sreće da dođu u priliku pokazati svoje sposobnosti a možemo biti solidarni i s onima koji nisu imali sreće da imaju sposobnosti.³⁸⁴ Međutim, ispravljanje nejednakosti koje su posljedica sreće može se opravdati i na treći način; pozivanjem na *funkciju* koju takva praksa ima u društvu. *Funkcionalno opravdanje* nekog pravila pokazuje zašto je to

³⁸² Pankeri su imali slogan *No one is innocent!* Problem s iskazima koji *ne diskriminiraju* je u tome što nije jasno što iz njih slijedi. Da li iz toga što nitko nije nevin slijedi da svih treba kazniti, ili da se nikoga ne smije kazniti, ili da se smije nasumično napasti prolaznika na ulici, ili da smijemo raditi što hoćemo?

³⁸³ Ovo je *kompatibilističko* shvaćanje osobe i njene odgovornosti prema kojem osoba nije nešto različito od svojstava koja joj pripadaju nego naprosto jest skup tih svojstava. Osobu vrednujemo za ono što ona jest bez obzira jesu li relevantni faktori pod njenom kontrolom ili nisu.

³⁸⁴ Doduše, *solidarnost* se primarno odnosi na one koji su u stanju uzvratiti pomoć; danas je jedan ribar imao sreće sutra će drugi; danas je jedan naftaš imao sreće sutra će drugi; itd. Solidarnost s onima koji nisu u stanju uzvratiti pomoć prije je *milosrđe* nego prava solidarnost. Milosrđe isto tako može biti razlog za smanjivanje nejednakosti, no ako se radi o milosrđu onda onaj koji je prošao lošije *nema pravo* zahtijevati pomoć.

pravilo dobro, do kakvog dobra ono dovodi, zašto imamo razloga da ga prihvatimo, zašto nam je bolje da ga prihvatimo nego da ga ne prihvatimo. Ono što želimo postići kada neutraliziramo lošu sreću prvenstveno je to da *najbolji ljudi dođu na najbolje i najodgovornije položaje* i upravo zato smatramo da *treba neutralizirati lošu sreću u socijalnoj lutriji!* Zbog toga je izuzetno važno da svima bude omogućeno školovanje. Želimo da liječnici, suci, profesori, generali, direktori, ministri, itd. budu oni koji su doista najsposobniji a ne oni čiji su roditelji imali dovoljno novaca da im omoguće školovanje! Sposoban čovjek koji nije uspio jer nije imao šansu naprosto je *izgubljen resurs*.³⁸⁵ Aristokratski i kastinski sustavi su *neekonomični*. Sustav u kojem su najsposobniji ljudi na najodgovornijim položajima bolje će funkcionirati i bolje će se razvijati od sustava u kojem na najodgovornijim položajima nisu oni koji su najsposobniji. Zamislite da na jednom otoku samo aristokracija ima pristup odgovornim položajima a da na drugom najsposobniji imaju pristup odgovorim položajima. Što mislite, koji bi se bolje razvijao? Na kojem bi ljudi bolje živjeli?³⁸⁶ Upravo je u tome ideja funkcionalnog opravdanja neutraliziranja loše socijalne sreće: *lošu socijalnu sreću treba neutralizirati da bi nam svima bilo bolje!* Svi imamo koristi od neutraliziranja loše sreće u socijalnoj lutriji, međutim, nitko nema koristi od neutraliziranja loše sreće u prirodnoj lutriji! Kome je bolje od toga što je kompenzirana nečija nesposobnost? Nikome, osim samoj toj osobi! Nitko drugi u društvu nema od toga koristi. *Zbog toga treba neutralizirati lošu sreću u socijalnoj lutriji ali ne i lošu sreću u prirodnoj lutriji!* Funkcionalno opravdanja pokazuje da je neutraliziranje loše sreće u socijalnoj lutriji *pravedno* a da neutraliziranje loše sreće u prirodnoj lutriji *nije pravedno*. Ako ćemo koristiti metaforu utrke, reći ćemo da treba neutralizirati nejednakosti koje su posljedica razlika u početnim uvjetima ali ne i nejednakosti koje su posljedica razlika u sposobnosti. Nepravedno je ako netko postigne lošiji rezultat jer je imao lošije tenisice ili trenirao u lošijim uvjetima, no nije nepravedno ako postigne lošiji rezultat zbog lošijih sposobnosti. U prvom slučaju treba mu pronaći bolje tenisice i omogućiti mu da trenira u boljim uvjetima, no u drugom slučaju naprosto ne postoji ništa što bismo trebali učiniti. Funkcionalno opravdanje kaže nam da svim trebamo omogućiti jednake startne uvjete jer samo tako možemo biti sigurni da će doista pobijediti oni koji su najbolji; ne želimo da zbog lošijih uvjeta treniranja ne uđu u finale oni koji bi inače uzeli medalju.

Rasprava o prirodnoj lutriji sigurno je filozofski vrlo zanimljiva i korisna; omogućava nam dublji uvid u kriterije i razloge na osnovi kojih pripisujemo zasluge; prisiljava nas da ekspliciramo kriterije na koje se inače implicite oslanjamo; da sagledamo implikacije tih kriterija; da razlučimo različite kriterije koji se inače javljaju zajedno; da razlučimo naizgled jednake ali zapravo različite situacije; itd. Međutim, pitanje je u kojoj je mjeri ova rasprava doista relevantna za razumijevanje stvarnih uzroka ekonomskih nejednakosti u društvu i u kojoj mjeri može biti relevantna za zauzimanje pravilnog stava prema tim nejednakostima. Stoga se moramo se upitati: *Jesu li razlike u prirodnoj lutriji doista toliko velike da bi mogle objasniti i opravdati razlike u prihodima?* i *Jesu li razlike u prirodnoj lutriji ono zbog čega ljudi traže smanjivanje nejednakosti u društvu?* A izgleda da se na oba pitanja nameće negativan odgovor! Situacija u kojoj je netko 3 puta jači ili 3 puta pametniji od nekog drugog je hipotetička situacija; prirodna lutrija prije je misaoni eksperiment nego antropološka stvarnost. To se najbolje vidi iz činjenice da su poslovi u pravilu *normirani*; tokari trebaju istokariti *jednaki* broj kugličnih ležajeva; krojačice trebaju sašiti *jednaki* broj košulja; službenici trebaju riješiti *jednaki* broj

³⁸⁵ Stoga se i solidarnost može opravdati funkcionalno; gašenje dobrih firmi koje nisu imale sreće nedopustivo je jer predstavlja gubitak resursa. Dobrom ribaru i dobrom naftašu koji nisu imali sreće treba pomoći da prebrode krizu jer će već sutra biti ponovno korisni u društvu. Mnogi bi subvencionirali hrvatsku brodogradnju upravo zato što su uvjereni da bi ona sutra opet mogla biti profitabilna.

³⁸⁶ Iz istog razloga smatramo da je *nepotizam* nešto loše; zato što na odgovorne dužnosti ne dolaze najsposobniji.

spisa; nastavnici trebaju održati *jednaki* broj sati; vozači trebaju prevesti *jednaki* broj kilometara; zidari trebaju ožbukati *jednaki* broj kvadrata; radnici u luci trebaju prenijeti *jednaki* broj vreća; itd. Možda će neki normu ispuniti lakše a neki teže, možda je netko jači a netko slabiji, netko brži a netko sporiji, netko mlađi a netko stariji, itd. No od svakog se radnika očekuje da ispuni normu i oni to u pravilu i čine; oni od 20 godina kao i oni od 50; oni od 170cm kao i oni od 190; oni od 70kg kao i oni od 100; itd. Kada bi doista postojale neke ozbiljne razlike u prirodnoj lutriji ideja norme bila bi neprovediva, besmislena i nepravedna. No ona je vrlo proširena, svuda se primjenjuje i predstavlja jednu od okosnica naših stavova o pravednosti. Nadalje, pretpostavka rasprave oko prirodne lutrije je da *razlike u urođenim sposobnostima u nekoj mjeri objašnjavaju i opravdavaju razlike u prihodima*. Najjednostavnije rečeno, to je pretpostavka: *Bogati su bogati zašto su sposobni a siromašni su siromašni zato što su nesposobni!* To je pretpostavka koju prihvaćaju i Rawls i Nozick i niz drugih autora koji raspravljaju o prirodnoj lutriji. A to je pretpostavka koja je vrlo upitna, a nije baš ni pristojna.³⁸⁷ Prateći raspravu čak bi se mogao steći dojam da se rasprava oko ekonomskih nejednakosti zapravo svodi na raspravu oko prirodne lutrije. No taj bi dojam sigurno bio pogrešan; razlike u urođenim sposobnostima samo su jedan element u objašnjenju ekonomskih nejednakosti i pitanje je kolika je stvarna uloga tog elementa.³⁸⁸ Bez niza dodatnih ograničenja pretpostavka da su bogati bogati zato što su sposobni a siromašni siromašni zato što su nesposobni predstavlja *najobičniju floskulu neo-liberalističke ideologije*, iznenađujuće uspješan *mem* koji često služi kao pseudoobjašnjenje i pseudoopravdanje nejednakosti u društvu.³⁸⁹ Vrlo je prošireno i drugo paušalno objašnjenje, a to je: *Bogati su bogati zato što su nepošteni a siromašni su siromašni zato što su pošteni!* No, bilo u njemu istine ili ne, o njemu se ne raspravlja!³⁹⁰ Kriminalni načini stjecanja očito su nepravedni i za njih nema mjesta ni u kojoj teoriji distributivne pravednosti. Ponekad se smatra da su bogati ljudi bogati zato što su *gramzivi i pohlepni*. To možda u nekim slučajevima i jest eksplanatorno relevantan faktor, no ni to nije u fokusu rasprave! Čak i kad bi gramzivost mogla objasniti bogatstvo, ne bi ga baš mogla opravdati jer predstavlja manu.³⁹¹ Gramzivost prvenstveno osuđujemo zato što smatramo da ona predstavlja karakterni poremećaj; poremećaj u sustavu vrijednosti i poremećaj u kontroli nagona.³⁹² Ne smatramo da je gramzivost nepravedna! Ona lako može dovesti do nepravednih postupaka ali sama po sebi nije ni pravedna ni nepravedna! Gramzivost je mana koja je primarno loša za onoga tko je ima a tek sekundarno može biti loša i za druge. Ako netko zbog stjecanja zapostavlja ostale aspekte svog života, eventualna kritika bit će usmjerena na to da je *za njega* bolje da više vremena posveti obitelji, rekreaciji ili kulturi, a ne na to da on *nekom drugom* nanosi nepravdu ili čini štetu.

³⁸⁷ Kao da bogatima nije dovoljno što su bogati nego im još treba laskati da su bogati zato što su sposobni i kao da siromašnima nije dovoljno što su siromašni nego ih još treba uvjeravati da su siromašni zato što su nesposobni. Ova pretpostavka može imati eksplanatornu vrijednost u dobro uređenim društvima, ali u doba globalizacije u zemljama s visokom stopom nezaposlenosti i zemljama u tranziciji prije zvuči cinično.

³⁸⁸ Među psiholozima postoji mišljenje da se korelacija inteligencije i uspjeha može pratiti samo u osnovnoj školi, već nakon osnovne škole ta se korelacija gubi. Ipak, najpoznatije djelo o odnosu inteligencije i financijskog uspjeha vjerojatno je knjiga *The Bell Curve* Richarda Herrnsteina i Charlesa Murraya iz 1994. Knjiga je podigla veliku prašinu prvenstveno zbog vrlo kontroverzne teze o rasno uvjetovanim nejednakostima u inteligenciji. Tezu da prihodi u znatnoj mjeri ovise o inteligenciji u bitno sažetijem obliku izložio je 4 godine kasnije Murray u *Income Inequality and IQ*. http://www.aei.org/docLib/20040302_book443.pdf

³⁸⁹ Ovaj mem je vjerojatno toliko uspješan zbog svoje jednostavnosti.

³⁹⁰ Ovo je zapravo osnovna ideja *Glembajevih*; da u pozadini svakog velikog bogatstva stoji zločin.

³⁹¹ Ako doznamo da se netko obogatio zbog svojih sposobnosti, truda i talenta, reći ćemo *Aha, onda dobro!* ali ako doznamo da se netko obogatio zbog svoje gramzivosti i beskrupuloznosti onda nećemo reći *Aha, onda dobro!* Izgleda da ne odustajemo od stava da *vrline trebaju biti nagrađene a mane kažnjene*.

³⁹² Gramzivci su omiljeni likovi u satiričkoj književnosti; od Držićevog *Skupa* i Shakespeareovog *Shylocka* pa do Disneyevog *Baje Patka* aka *Strica Tvrdice*.

Kako bilo, pogledajmo jesu li bogati doista inteligentniji, fizički jači ili talentiraniji od ostalih? Ako inteligencija dovodi do bogatstva, kako to da onda ljudi iz *Mense* nisu najbogatiji? Ako snaga dovodi do bogatstva, kako to da onda dizači utega nisu najbogatiji? Ako talenti dovode do bogatstva kako to da onda ljudi koji su diplomirali umjetničke akademije nisu najbogatiji? Raspadom SSSR-a nisu se obogatili ni vrhunski fizičari i matematičari kojima je ta zemlja obilovala, ni hrvači i dizači utega koji su odnosili sva olimpijska zlata, ni vrhunski pijanisti, violinisti ili baletani. Alija Sirotanović je svjetski rekorder u iskopu ugljena, u jednom danu prebacio je više ugljena od bilo kojeg drugog radnika na svijetu, a danas živi od skromne mirovine.³⁹³ On se ne bi obogatio ni da je živio u kapitalizmu. Beskrajan je niz primjera koji bi se mogli navesti. Ni *distribucija sposobnosti po zanimanjima* ne govori u prilog tezi da razlike u sposobnostima objašnjavaju i opravdavaju razlike u prihodima; obrazovanje i inteligencija koncentrirani su na sveučilištima ali visoko školstvo nigdje nema posebno dobre plaće; isto vrijedi i za suce i liječnike; hrabrost i odlučnost vjerojatno su koncentrirani u vojsci i policiji ali ni njihovi prihodi nisu posebno visoki; itd. Očito je da nejednakosti u inteligenciji, snazi i drugim talentima ne mogu *sistematski objasniti* ekonomske nejednakosti.³⁹⁴ Ima primjera u kojima se ljudi jesu obogatili zbog svojih urođenih sposobnosti, često se radi o sportašima, fotomodelima ili glazbenicima. No ni Pele ni Cruyff, ni Hendrix ni Santana nisu postali vlasnici banaka ili multinacionalnih kompanija. Bogatstvo koje su oni postigli zanemarljivo je u usporedbi s nekim drugim bogatstvima. Veza između urođenih sposobnosti i prihoda sigurno nije *ni sistematska ni proporcionalna*, ona je *probabilistička*. Da bi veza između A i B bila sistematska i proporcionalna, A bi *uvijek* moralo dovoditi do B a B bi moralo biti prisutno *upravo u onoj mjeri* u kojoj je prisutno i A.³⁹⁵ Takva korelacija vlada između boje lakmus papira i pH vrijednosti ili između napona u žici i otklona kazaljke na voltmetru a ne između prirodne lutrije i prihoda. Inteligencija Billa Gatesa mogla bi *u potpunosti* objasniti njegov financijski uspjeh samo kada bi *svi* jednako inteligentni ljudi bili financijski uspješni i kada bi *svi* jednako inteligentni ljudi bili *jednako* financijski uspješni, što očito nije slučaj. Željko Kerum i Roman Abramovič su sigurno vrlo sposobni ljudi koji puno rade, ali ne mogu biti tisuću puta ili milijun puta sposobniji od svojih zaposlenika. Oni zarađuju tisuću puta više ili milijun puta više od svojih zaposlenika iz nekog drugog razloga a ne zato što su toliko puta sposobniji. *Razlike u sposobnostima su premale da bi mogle u potpunosti objasniti i opravdati razlike u prihodima!* Za očekivati je da će inteligentniji ljudi lakše doći do bolje plaćenih radnih

³⁹³ Alija Sirotanović radio je u rudniku u mjestu Breza u Bosni i Hercegovini. Oborio je rekord kojeg je do tada držao sovjetski rudar Aleksej Stahanov. Sirotanovićev lik bio je na novčanici od 20000 dinara. Ponekad ga se brka s Arifom Heralićem, ljevačem iz željezare u Sisku, čiji je lik bio na novčanici od 10 novih dinara poznatoj kao *hiljadarka*.

³⁹⁴ Možda bi netko mogao prigovoriti da je ovdje teza o prirodnoj lutriji uzeta previše doslovno i zlonamjerno te da se ne radi o onome što inače smatramo inteligencijom, snagom i talentom, već da tezu treba shvatiti u smislu da neki ljudi imaju urođenu sposobnost stjecanja, koja ili predstavlja neku posebnu sposobnost ili se sastoji od odgovarajuće kombinacije drugih sposobnosti. No ovaj prigovor je potpuno neodrživ, tezu o prirodnoj lutriji treba ili uzeti doslovno ili potpuno odbaciti. Naime, postuliranje nekakve posebne urođene poslovne sposobnosti bilo bi potpuno proizvoljno i predstavljalo bi *virtus dormitiva* objašnjenje. Dobro objašnjenje mora se oslanjati na dobro poznata svojstva koja je moguće identificirati nezavisno od onoga što se objašnjava.

³⁹⁵ Jasno, pitanje je na koje se shvaćanje *objašnjenja* i *uzrokovanja* oslanjamo. Ako tražimo *potpunu regularnost* onda najvjerojatnije ništa ne može objasniti ekonomske nejednakosti jer ne postoji jedinstveni faktor koji bi ih mogao objasniti. Međutim, ako tražimo *probabilističku vezu* onda je plauzibilno očekivati da će se za neke sposobnosti pokazati da su relevantne. Prema probabilističkom shvaćanju nije potrebno da A *uvijek* dovodi do B nego je dovoljno da A *uvećava vjerojatnost* od B, a upravo to tvrde oni koji tvrde da razlike u inteligenciji objašnjavaju razlike u prihodima. Iako probabilističko objašnjenje nije potpuno, ono je itekako legitimno jer može imati veliku informativnu vrijednost. No ne možemo se oteti dojmu da su neki drugi faktori daleko važniji od razlika u urođenim sposobnostima. Razlike u sposobnostima su jednake i u neo-liberalističkoj ekonomiji kao i socijalističkoj a razlike u prihodima nisu. Zato je očito da razlike u prihodima u daleko većoj mjeri ovise o ustrojstvu ekonomije nego o razlikama u sposobnostima.

mjesta ali stvar je u tome što njihova inteligencija ne može objasniti zašto su ta radna mjesta bolje plaćena. Čovjek koji je 20% inteligentniji od ostalih ima veće šanse da dođe do bolje plaćenog radnog mjesta ali to što je on 20% inteligentniji od ostalih ne može ni objasniti ni opravdati zašto je to radno mjesto 500% ili 1000% bolje plaćeno od nekih drugih radnih mjesta, a upravo je to ono što treba objasniti i opravdati! Veća je vjerojatnost da će inteligentniji ljudi doći do boljih radnih mjesta i u okolnostima u kojima je omjer najniže i najviše plaće 1:2 isto kao i u okolnostima u kojima je taj omjer 1:200. Pravo pitanje je koliki treba biti taj omjer a ne tko će uspjeti doći do bolje plaćenog posla.

Autori koji smatraju da talenti objašnjavaju ekonomski uspjeh inzistiraju na tome da se radi o *talentima koji su traženi na tržištu*, dakle, ne o talentima naprosto već o talentima za kojim vlada potražnja. Tako da ekonomski uspjeh nije objašnjen samo činjenicom da netko ima *talent F* već i činjenicom da *na tržištu vlada potražnja za talentom F*. Sreća se sastoji u tome što netko ima upravo onaj talent koji se traži na tržištu. Međutim, pitanje je što onda objašnjava ekonomski uspjeh, to što netko ima talent F ili to što na tržištu vlada potražnja za talentom F? To nisu dva faktora koji se uvijek javljaju zajedno i koje je nemoguće razlučiti; talenti često ne dovode do zarade a ono što se traži na tržištu često nisu talenti.³⁹⁶ Na tržištu vlada velika potražnja za menadžerima koji su u stanju otpustiti velik broj radnika uz minimalne troškove; menadžerima koji radnike neće zapošljavati na neodređeno vrijeme već na tromjesečne ugovore; itd. U ovakvim slučajevima *beskrupuloznost* pa čak i *neljudskost* su karakteristike koje su tražene na tržištu, a to su karakteristike koje samo uz veliku dozu sarkazma možemo nazvati talentima. U nekom smislu i za takve ljude možemo reći da su imali sreću da su se rodili s rijetkim talentima koji su traženi na tržištu. Očito je da ono što objašnjava financijski uspjeh nije *to što mi inače visoko vrednujemo karakteristiku F* nego *to što tržište traži karakteristiku F*, a argumentom iz prirodne lutrije stvara se retorički dojam da ono što objašnjava financijski uspjeh jest upravo to što inače visoko vrednujemo karakteristiku F. Zbog toga je objašnjenje pozivanjem na talente zapravo ispraznije i manje zanimljivo nego što na prvi pogled može izgledati.³⁹⁷

Iako je u filozofskoj literaturi vrlo popularan, u stvarnoj borbi za smanjivanje nejednakosti argument prirodne lutrije ne igra nikakvu ulogu. Ljudi koji protestiraju protiv ekonomskih nejednakosti ne smatraju da su one nepravedne zato što su posljedica nejednakosti u prirodnoj lutriji, oni smatraju da su ekonomske nejednakosti nepravedne zbog drugih razloga. *Nitko ne traži veću plaću tvrdeći da nije kriv što je nesposoban!* To uopće ne čudi jer ponos nikome ne dozvoljava da traži kompenzaciju za svoju nesposobnost.³⁹⁸ Radnici koji štrajkaju smatraju da su sposobni i da *zaslužuju* veću plaću. *Oni ne traže milost, oni traže pravednost!* Oni štrajkaju jer smatraju da *dobijaju manje nego što su zaslužuju!* Oni smatraju da zaslužuju veću plaću zbog težine poslova koje obavljaju, zbog teških uvjeta u kojima ih rade, zbog potrebnih znanja i vještina, itd. Radnici iz proizvodnih pogona često prigovaraju što zaposlenici u upravi imaju veće plaće iako rade lakše poslove u boljim uvjetima; poslovi u pogonu su fizički naporniji od poslova u uredu, poslovi u pogonu su prljavi a poslovi u uredu nisu, poslovi u proizvodnji se često obavljaju na otvorenom pod svim vremenskim uvjetima a uredi su klimatizirani; itd. Ukratko, smatraju da je *nepravedno da teži poslovi budu lošije plaćeni od lakših*. Radnici najčešće štrajkaju zato što smatraju da od ukupnog prihoda poduzeća nepravedno mali dio otpada na njihove plaće; smatraju da je njihov doprinos prihodu poduzeća

³⁹⁶ Kada bi talent i ono što se traži na tržištu bili nerazlučivi onda bi talent po definiciji bio ono što se traži na tržištu, a u tom bi slučaju objašnjenje financijskog uspjeha pozivanjem na talente bilo direktno cirkularno i sasvim isprazno.

³⁹⁷ Iako ostaje element objašnjenja, gubi se element opravdanja!

³⁹⁸ Postoje izuzeci. Prosjaci ponekad pokazuju svoju invalidnost te time nastoje dokazati da nisu u stanju raditi. Ljudi koji traže invalidske mirovine isto tako nastoje dokazati da nisu u stanju raditi. U takvim je situacijama prešutna pretpostavka da *bi radili kada bi mogli* ali da nisu u stanju i to ne svojom krivnjom.

veći nego što su njihove plaće. Dakle, smatraju da je *nepravedno da od poslodavca dobiju manje nego što su mu doprinijeli*. Ponekad štrajkaju naprosto zato što plaće nisu dovoljne za život; smatraju da bi svatko tko pošteno odradi puno radno vrijeme trebao ostvariti prihod dovoljan za dostojanstven život. Dakle, smatraju da je *nepravedno da ne mogu živjeti od svog rada*.³⁹⁹ Sve su to razlozi zbog kojih radnici štrajkaju ali nikada nisu štrajkali zato što navodno nisu imali sreće u prirodnoj lutriji. Kada smatramo da je strašno što su penzioneri prisiljeni rovatiti po kantama od smeća onda ne smatramo da je to strašno zato što nisu imali sreće u prirodnoj lutriji nego smatramo da je to strašno zato što smo uvjereni da su oni *zaslužili* dostojanstven život. Kada se zgražamo nad činjenicom da milijuni ljudi gladuju ne zgražamo se nad lošom srećom u prirodnoj lutriji; naše su reakcije prije usmjerene prema njihovoj lošoj socijalnoj sreći a i nepravednosti svjetskog poretka.

³⁹⁹ U ovom slučaju zahtjev za većim plaćama prije je upućen zakonodavcu i društvu u cjelini nego upravi pojedinog poduzeća u kojem su zaposleni.

Društveni ugovor - bibliografija

- Barry Brian: *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973.
- Binmore Ken: *Just Playing (Game Theory and the Social Contract, Volume 2)*, MIT Press, 1998.
- Binmore Ken: *Playing Fair (Game Theory and the Social Contract, Volume 1)*, MIT Press, 1994.
- Brown Alan: *Modern Political Philosophy - Theories of the Just Society*, Penguin Books, 1986.
- Clayton Matthew i Williams Andrew (ur): *Social Justice*, Blackwell, 2004.
- Darwall Stephen (ur): *Contractarianism / Contractualism*, Blackwell, 2003.
- Dawkins Richard: *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.
- Filmer Robert: *Patriarchia; of the Natural Rights of Kings*, 1680. The Online Library of Liberty, Liberty Funds, 2005.
- Gauthier David: *Moral Dealings*, Cornell University Press, 1990.
- Gauthier David: *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Gewirth Alan: *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, 1978.
- Goodin Robert i Pettit Philip (ur): *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, 1997.
- Goodin Robert i Pettit Philip (ur): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, 1993.
- Hardin Garrett: "The Tragedy of Commons", *Science*, Vol. 162, 1968.
- Hobbes Thomas: *Leviathan*, Oxford University Press, 1996, (1651)
- Hurley Susan: *Justice, Luck, and Knowledge*, Harvard University Press, 2003.
- Kavka Gregory: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1986.
- Kukathas Chandrian i Pettit Philip: *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1990.
- Kymlicka Will: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, 2002.
- Lessnoff Michael: *Social Contract Theory*, New York University Press, 1990.
- Locke John: *Two Treatises of Government*, New American Library, Cambridge University Press, 1963, (1689)
- Mason Andrew (ur): *Ideals of Equality*, Blackwell, 1998.
- Matulović Miomir: *Ljudska prava*, HFD, 1996.
- Nozick Robert: *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, 1997. (1974)
- Platon: *Država*, Kultura, Beograd, 1983.
- Platon: *Kriton*, u *Dijalozi*, Kultura, Beograd, 1970.
- Popper Karl: *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, (1952)
- Pufendorf Samuel: *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, Cambridge University Press, 1991, (1673)
- Rawls John: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999. (1971).
- Rawls John: *Collected Papers*, urednik Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.
- Rawls John: *Justice as Fairness - A Restatement*, urednik Kelly Erin, Harvard University Press, 2001.
- Rousseau Jean-Jacques: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* (1754) *Društveni ugovor* (1762), Školska knjiga, Zagreb, 1978.
- Scanlon T.M: "Contractualism adn utilitarianism", u zborniku Sena i Williamsa *Utilitarianism and beyond* iz 1982.
- Scanlon T.M: *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, 1998.
- Skyrms Brian: *The Evolution of the Social Contract*, Cambridge University Press, 1996.

Skyrms Brian: *The Stug Hunt and the Evolution of Social Contract*, Cambridge University Press, 2004.

Solomon Robert i Murphy Mark (ur): *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2000.

Straton-Lake Philip (ur): *On What We Owe to Each Other*, Blackwell, 2004.

Swift Adam: *Political Philosophy: A Begginner's Guide for Students and Politicians*, Polity Press, 2006.

Vallentyne Peter (ur): *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press, 1991.

Wolff Jonathan: *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006. (1996)

Wolff Jonathan: *Robert Nozick: Property, Justice and Minimal State*, Stanford University Press, 1991.

Društveni ugovor - pitanja

1. Što su teorije društvenog ugovora?
2. Zašto nam prema teorijama društvenog ugovora razum nalaže da se pridržavamo moralnih normi?
3. Objasnite metaforu da pojedinac sklapa ugovor s društvom i državom!
4. Kakvi trebaju biti ljudi koji sklapaju ugovor da bi ugovor bio pravedan?
5. Zašto su teorije društvenog ugovora odigrale važnu teorijsku ulogu u buržoaskim revolucijama?
6. Što se trebamo upitati da bismo najbolje vidjeli korisnost morala i države?
7. Zašto je Hobbes smatrao da bi u prirodnom stanju čovjek čovjeku bio vuk?
8. Što smatra amoralist, što nihilist, što anarhist?
9. Što je smatrao Rousseau, kakav je bio život u prirodnom stanju?
10. Objasnite tvrdnju da prirodno stanje nije povijesno razdoblje nego hipotetičko stanje!
11. Što je smatrao Hobbes a što Locke, imaju li ljudi prava u prirodnom stanju?
12. Što je kontraktarianizam, a što kontraktualizam?
13. Što su za Hobbesa prirodni zakoni?
14. Navedite 5 od 19 prirodnih zakona!
15. Što znači da zakoni vrijede *in foro interno*, a što znači da vrijede *in foro externo*?
16. Izložite Hobbesov argument u obliku tablice s poretком isplativosti!
17. Što je Hobbesova budala? Zašto je ona problem za kontraktarianizam?
18. Što pokazuje mit o Gigu?
19. Navedite divje situacije tragedije zajedničkoga!
20. Izložite zatvorenikovu dilemu, nacrtajte tablicu i uvrstite vrijednosti!
21. Koja su dva osnovna načina na koja se može riješiti zatvorenikovu dilemu?
22. Navedite kako barem dvije velike etičke teorije rješavaju zatvorenikovu dilemu!
23. Što je višekratna zatvorenikova dilema?
24. Što je TIT FOR TAT?
25. Navedite barem dvije karakteristike strategija koje bolje prolaze, to jest, barem dvije pouke turnira!
26. Navedite barem jedan parametar koji utječe na ishod igre!
27. Izložite igru lov na jelena! Što ona pokazuje? Po čemu se razlikuje od zatvorenikove dileme?
28. Objasnite što je igra kukavice?
29. Jesmo li ikada sklopili društveni ugovor? Zašto to nije problem za teoriju društvenog ugovora?
30. Kako Hume primjerom dvojice veslača ilustrira tezu da je dogovor prešutan?
31. Pod kojim je uvjetima teorija društvenog ugovora istinita za individue *a*, *b*, *c*, ... i pravilo Φ ?
32. Opravdajte kontraktarianistički dvije uobičajene moralne intuicije!
33. Kako glasi zlatno pravilo?
34. Izložite igru ultimatum! kako ona podržava egalitarizam?
35. Kako Sidgwick i Parfit opravdavaju utilitarizam?
36. Kako društvenougovorna teorija opravdava utilitarizam?
37. Kako opravdati međugeneracijsku solidarnost?
38. Izložite ideju karmičkog kruga!
39. Navedite barem neke korake u rekonstrukciji puta od racionalnog egoiste do moralnog subjekta!
40. Zašto se robovlasnike, naciste i kriminalce navodi kao protuprimjer teoriji društvenog ugovora?
41. Zašto nam je bolje da svi prihvatimo princip da se nikoga ne ostavlja?

42. Zašto pomoći i onima s kojima nikada do sada nismo bili i nikada više nećemo biti u interakciji?
43. Zašto bi arbitrarnost bila problem za ideju društvenog ugovora?
44. U kojem je smislu potpuno objektivna činjenica kakav je dogovor u našem interesu? navedite primjer!
45. Što znači da je dogovor hipotetički? Definirajte ispravnost!
46. Navedite barem dva razloga za zadržavanje distinkcije stvarnog i hipotetičkog dogovora?
47. Na koja dva pitanja mora odgovoriti svaka teorija društvenog ugovora?
48. Što znači da bismo se trebali dogovarati iza vela neznanja?
49. Što ne bi smio znati nacist, što ne bi smio znati rasist?
50. Što ne smijemo znati iza vela neznanja a što moramo znati?
51. Kako se ideja vela neznanja primjenjuje na dijeljenje sendviča?
52. Kada je odluka proceduralno pravedna?
53. Zašto je ideja proceduralne pravednosti prirodno vezana uz ideju društvenog ugovora?
54. Što je čista a što savršena proceduralna pravednost?
55. Što nastoje postići stranke iza vela neznanja?
56. Što je maksimin?
56. Zašto je iza vela neznanja racionalno slijediti maksimin?
57. Što smatra Rawls, kada je nejednakost opravdana?
58. Navedite Rawlsove principe pravednosti!
59. Kakvu poreznu stopu nameće princip razlike?
60. Navedite barem dva razloga za princip razlike!
61. Što je *laissez-faire*?
62. Kako glasi Nozickov slogan pravednosti?
63. Navedite Rawlsove principe pravednosti!
64. Kakva je raspodjela dobara u društvu pravedna za Nozicka?
65. Što smatra Nozick, zašto je redistributivno oporezivanje nepravedno?
66. Zašto se Nozicka može optužiti da u ovom argumentu pretpostavlja ono što treba dokazati?
67. Zašto je svatko vlasnik onoga što je proizveo?
68. S čime Nozick uspoređuje porez?
69. Što je paternalizam?
70. Što znači tvrdnja da je pravednost kao ovlaštenje historijska teorija?
71. Zašto su sve teorije obrasca nužno pogrešne?
72. U čemu je razlika alokativne i distributivne pravednosti?
73. Izložite primjer Wilta Chamberlaina! Što se tim primjerom nastoji pokazati!
74. Navedite dva primjera u kojima zarada ovisi o lošoj sreći?
75. Izložite argument da su nejednakosti koje su posljedica faktora sreće nepravedne i da ih treba ispraviti!
76. Kako ispravljanje nejednakosti koje su posljedica sreće opravdavati pozivanjem na jednaki uloženi trud?
77. Kako ispravljanje nejednakosti koje su posljedica sreće opravdavati pozivanjem na pozivanjem na solidarnost?
78. Što smatra Nozick, zašto je nepravedno neutralizirati nejednakosti koje su posljedica sreće?
79. Je li nepravednost svojstvo isključivo pojedinog postupka konkretne osobe? Objasnite!
80. Što je prirodna lutrija?
81. Što smatra Rawls, zašto su nejednakosti koje su posljedica razlike u prirodnoj lutriji nepravedne?
82. Zašto bi talente trebalo tretirati kao zajedničko vlasništvo?
83. Izložite prigovor da argument iz prirodne lutrije vodi u beskonačni regres zasluga!

84. Izložite prigovor da argument iz prirodne lutrije počiva na pogrešnom shvaćanju jastva!
85. Je li radikalno apstrahiranje opravdano?
86. Što smatra Rawls, kakav je odnos faktora zasluge i faktora sreće? Što iz toga slijedi?
87. Izložite funkcionalno opravdanje ispravljanje nejednakosti koje su posljedica!
88. Da li funkcionalno opravdanje diskriminira između socijalne i prirodne lutrije?
89. Objasnite zašto činjenica da su poslovni normirani govori protiv važnosti ideje prirodne lutrije?
90. Koja je pretpostavka rasprave oko prirodne lutrije koju prihvaćaju i Rawls i Nozick?
91. Navedite barem dva primjera koji pokazuju da nejednakosti u inteligenciji, snazi i drugim talentima ne mogu u potpunosti objasniti ekonomske nejednakosti?
92. Da li radnici štrajkaju zbog nepravednosti prirodne lutrije? Zašto štrajkaju?